



AMERICA
LATINA
EN LOS SIGLOS
XIX Y XX

HISTORIA DE
AMERICA LATINA

Leslie Bethell, ed.

EDITORIAL CRÍTICA
BARCELONA

2. AMÉRICA LATINA COLONIAL:
EUROPA Y AMÉRICA
EN LOS SIGLOS XVI, XVII, XVIII

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

LESLIE BETHELL, ed.

Capítulo 6

LA IGLESIA CATÓLICA EN LA HISPANOMÉRICA COLONIAL

EL ESTABLECIMIENTO DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

Para entender el establecimiento y la organización de la Iglesia católica en América es necesario, en primer lugar, considerar las condiciones en que se encontraba la península Ibérica en ese momento. A fines de la Edad Media, los reinos ibéricos habían sufrido una experiencia decisiva: la reconquista de los antiguos territorios cristianos de manos del invasor árabe. Simplificaríamos mucho si identificáramos la Reconquista directamente con el modelo general de la cruzada, pero, como está; tenía la misma mezcla de empresa laica y de objetivo religioso. También existía la idea de que la fe podía y debía propagarse con medios militares. Incluso es posible argumentar, con Américo Castro, que los castellanos que participaron en la Reconquista habían absorbido algunas ideas y creencias —sobre todo el mesianismo religioso— de sus adversarios musulmanes. Dentro de sus territorios los gobernantes de los reinos hispánicos habían practicado durante muchos siglos una relativa tolerancia hacia sus súbditos no cristianos. Sin embargo, desde principios del siglo xv en adelante se aprecia una creciente intensidad en la asimilación de estos elementos no cristianos en el seno de la cristiandad. En 1492, los judíos españoles tuvieron que escoger entre el bautismo o la expulsión de los dominios de Fernando e Isabel. Los moros se enfrentaron con la misma disyuntiva en Castilla en 1520, y en Aragón en 1526. Para entonces, ya se estaba bastante lejos de la actitud misionera defendida en el siglo xiii por personas como Ramón Llull; el naciente estado moderno requería, al menos, la apariencia de una uniformidad de creencias. Al mismo tiempo ganaban aceptación cada vez más las ideas propugnadas por juristas italianos, desde el siglo xiv, acerca de la justificación civil de la comunidad política, por la cual la autoridad estatal tenía que controlar todas las fuerzas de la sociedad, incluida la eclesiástica. Naturalmente, tales modelos de sociedad no dejaban lugar para una teocracia, es decir, para el «agustianismo político»; no dejaban lugar, particularmente, a la opinión de que el papa era *dominus orbis*.

En el siglo xv, en ausencia de una poderosa clase burguesa, las propias coro-

nas de Portugal y Castilla tomaron la iniciativa de la expansión de sus dominios más allá de la península: la primera, en Madeira, las Azores y en la costa occidental de África; la segunda, en las islas Canarias. Estos fueron los lugares donde se ensayaron soluciones a problemas que la conquista de América traería consigo más tarde. ¿Qué era la ocupación legítima? ¿Cómo iban a tratar los conquistadores a los conquistados? ¿Qué obligación misionera tenían los monarcas y cuáles eran sus derechos de patronato?

En la época de la primera llegada de Colón a las Antillas, el papado había estado interviniendo durante más de medio siglo en las expediciones de exploración y conquista tanto de Portugal como de Castilla. En las bulas *Romanus Pontifex* del papa Nicolás V (1455) y *Cum dudum affligebant* de Calixto III (1456), por ejemplo, el papado centraba su interés en los problemas humanos y religiosos de las poblaciones conquistadas, al mismo tiempo que confería legitimidad a las conquistas. En el caso de las Indias españolas, las bulas *Inter caetera* (1493) y *Eximiae devotionis* (1493 y 1501) de Alejandro VI, *Universalis ecclesiae* (1508) de Julio II y *Exponi novis* (1523) de Adriano VI, otorgadas a la corona castellana, determinaron la estructura esencial del trabajo de evangelización ca-

tólica en América.

A cambio de la legitimación de los derechos que reivindicaban sobre un continente sólo conquistado o explorado parcialmente, los Reyes Católicos estaban obligados a promover la conversión de los habitantes de las tierras recién descubiertas y a proteger y mantener a la iglesia militante bajo el Patronato Real. La corona de Castilla asumió el control de la vida de la Iglesia en un grado desconocido en Europa (excepto en la recién conquistada Granada). La política eclesiástica se convirtió en un aspecto más de la política colonial, coordinada a partir de 1524 por el Consejo de Indias. La corona se reservaba el derecho de presentar candidatos para los nombramientos eclesiásticos en todos los niveles y se responsabilizaba de pagar los salarios y de construir y dotar catedrales, iglesias, monasterios y hospitales con los diezmos de la producción agrícola y ganadera. La corona también se reservaba el derecho de autorizar el traslado del personal eclesiástico a las Indias, y en 1538 ordenó explícitamente que todas las comunicaciones entre Roma y las Indias tendrían que llevarse al Consejo para su aprobación (el pase regio o *exequatur*). Y, mientras, por un lado en 1560, Felipe II para América, en 1568 Pío V no consiguió su intento de enviar nuncios papales a las Indias. La Iglesia de América tenía asignada una misión práctica: activar la sumisión y la europeización de los indios y predicar la lealtad a la corona de Castilla. Cualquiera resistencia por parte de la Iglesia al cumplimiento de esta función se consideraba un problema político y como tal era tratado.

Este compromiso era conveniente para el Estado, pero no está tan claro que lo fuera también para la Iglesia. ¿Por qué tenía la Iglesia que dejarse atar de pies y manos a los intereses del poder secular de la corona española? Había muchas razones, entre las que destacamos las siguientes: la preocupación de los mundanos papas renacentistas, especialmente Alejandro VI, el papa Borja de Valencia, por el engrandecimiento familiar, la política europea y, después de 1517, la ola creciente de protestantismo; la carencia de medios de Roma para organizar y fi-

nanciar la propagación de la fe en el Nuevo Mundo sin disponer de ayudas poli-

tics; el celo chavuinista de muchos eclesiásticos españoles que reconocían que el rey de España tenía, en cualquier caso, mucho más que ofrecerles que el papa de la lejana Roma. Bajo el Patronato Real, los clérigos disfrutaron de un notable grado de tolerancia que les permitía ser oídos en todas las causas del gobierno. Sin embargo, comparando las ocasiones que las autoridades eclesiásticas tenían en la metrópoli y en América para discutir el sistema en el que trabajaban, el número de veces que tomaron iniciativas en este sentido fue insignificante.

El primer escenario de los conflictos de conciencia sufridos por las autoridades fueron las Antillas. En 1509 el rey Fernando había legalizado la encomienda, el sistema por el que los indios se repartían entre los colonos, quienes podían ejercer derechos sobre ellos prácticamente de por vida, aunque no fuesen, de hecho, oficialmente esclavos. En diciembre de 1511 el fraile dominicano Antonio de Montesinos denunciaba a los colonos desde el púlpito: «Estáis todos en pecado mortal», decía, «y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas». Con estos dictámenes se preparaba el terreno para la primera batalla entre el Evangelio y el colonialismo, una lucha que iba a ser la piedra de toque de la vida de la Iglesia en América. La primera reacción del Estado fue aprobar las Leyes de Burgos en 1512, que inauguraron una serie de intentos por parte de las autoridades para mediar entre estos dos intereses incompatibles. Dos años más tarde, Bartolomé de las Casas, fraile dominicano, paró hasta su muerte en 1566. Este primer escenario (caribeño) del colonialismo castellano en América sirvió para poner de relieve una contradicción esencial: si las bulas papales hacían de la conversión de los nativos la justificación de la soberanía española, justamente las personas encargadas de esta tarea se veían obligadas a censurar los fines económicos y sociales de la empresa colonial. Las dos décadas posteriores a 1519 representaban la fase decisiva de la dominación castellana de América. Desde su base de las Antillas, los españoles conquistaron México y Centroamérica y después se dirigieron al sur desde Panamá y Venezuela, a través del Pacífico, para conquistar el imperio inca. Los conquistadores entraban en un mundo desconocido. La expansión territorial siguió el descubrimiento de sociedades complejas, organizadas según unos sistemas totalmente ajenos a los de Europa. Además, sus estructuras religiosas estaban tan arraigadas funcionalmente en la vida de aquellas sociedades. Solo después de que se hubo abierto tan espectacularmente el horizonte geográfico y humano se dio cuenta la Iglesia de la labor evangelizadora que se le pedía en el Nuevo Mundo. Los mismos conquistadores estaban llevados, en parte, por el fervor religioso al realizar sus hazañas. Estaban convencidos de que al subyugar unas poblaciones, desconocidas hasta entonces, servían por igual a la cristiandad y a su monarca como vasallos; a su fe, como misioneros; y a sí mismos, como hombres de honor. Una vez que se hubo establecido la autoridad española, entraron en escena las órdenes misioneras para evangelizar los pueblos conquistados. A su vez, los frailes estaban respaldados por la espada represiva de la autoridad. De este modo, primero vino la conquista militar y política, a la que siguió después la conquista «espiritual». Tanto la Iglesia como el estado se vieron necesitados de unos servicios que se prestaban mutuamente.

Durante la segunda mitad del siglo xv y la primera mitad del xvi la península Ibérica fue escenario de movimientos reformistas de gran intensidad. Los propios Reyes Católicos estaban determinados a reformar el episcopado mediante una selección más rigurosa de los candidatos y un uso más estricto del patronato. Los hombres que eligieron para obispos estaban profundamente versados en teología y observaban celosamente la disciplina de la Iglesia: los prototipos fueron Alfonso Carrillo, Hernando de Acuña y Pedro González de Mendoza. Más tarde, Hernando de Talavera, Diego de Deza y, sobre todo, Francisco Jiménez de Cisneros, cardenal de Toledo y confesor de Isabel, conformaron el ideal del episcopado español. También se intentó restaurar la convocatoria de sínodos diocesanos, como los de Aranda de Duero en 1473 y Sevilla en 1478, así como insuflar nueva vida a la práctica cristiana. En el siglo xvi, en medio de los primeros siglos del cisma luterano, encontramos una de las mayores figuras de la tradición reformista del catolicismo español: Juan de Ávila, profesor de teología, místico, predicador, director espiritual y consejero. Los vientos de la reforma y de la restauración de la primitiva obediencia llegaron también a los monasterios, afectando especialmente a los de las órdenes dominicana y franciscana.

En el ámbito de la actividad misionera en América, las ideas reformistas de la península ya habían confluido con las corrientes del milenarismo y del utopismo. Para muchos, el Nuevo Mundo era la oportunidad ofrecida por la Providencia para establecer el verdadero «reino evangélico» o «pura cristiandad». Marcel Batillon ha detectado evidentes signos de joaquinismo (del místico del siglo xii Joaquín de Fiore) entre los primeros franciscanos de México. John Leddy Phelan ha destacado las influencias milenaristas en los trabajos del franciscano Jerónimo de Mendietta, por ejemplo. ¹ Hombres como fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México, don Vasco de Quiroga, fray Julián Garcés y el mismo fray Bartolomé de las Casas estaban profundamente inuidos por el espíritu humanístico de Erasmo y por la *Utopía* de Tomás Moro. Los jesuitas, creados en 1540, eran en sí el fruto del ideal reformista. También lo fue su intervención en América. Estaban desentorazados de la carga del pasado. Soñaban con implantar un cristianismo libre de los errores que designaban en Europa. Su impulso utópico floreció plenamente en el siglo xvii, con lo que ellos llamaron las «reducciones indias» (especialmente en Paraguay). Su deferencia hacia Roma y su marcada estructura jerárquica se ajustaban también al modelo de cristianismo decretado en el Concilio de Trento (1563).²

Se acostumbra a afirmar que la reforma tridentina no tuvo ninguna influencia en América porque la Iglesia de las Indias no tomó parte en ella, pero esta es una conclusión demasiado esquemática. En último término, parece posible señalar cierto número de aspectos del catolicismo de América en los que el Concilio de Trento tuvo un papel que, directa o indirectamente, resultaría decisivo. In-

1. Marcel Batillon, «Evangélisme et millénarisme au Nouveau Monde», en *Courants religieux et humanisme à la fin du xv^e et au début du xvi^e siècles*, Paris, 1959, pp. 25-50; J. L. Phelan, *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956.
2. Ver M. Batillon, «D'Erasme à la Compagnie de Jésus: protestation et intégration dans la Réforme catholique au xvi^e siècle», *Archives de la Sociologie des Religions*, 1967, pp. 57-81.

cluso, aunque ningún canon de los adoptados allí pueda considerarse específica-mente destinado a las condiciones americanas, el espíritu de Trento es observable en muchas de las formas de la Iglesia que se estaba organizando en Hispanoamérica.³

Desde luego, la evangelización de las Indias se vio afectada en sentido negativo por las tendencias que ratificó el Concilio. Así, la liturgia siguió siendo en latín, con lo que se restringía el acceso de los fieles a la palabra de Dios. El Concilio mostró una evidente hipersensibilidad en cuanto a la ortodoxia teológica. Se consolidaron las estructuras eclesásticas, y se dejó la vida de la Iglesia ampliamente en manos de los clérigos, situación agravada en América por el complejo de superioridad racial que determinaba la conducta de la mayoría de los colonos, laicos o clérigos.

Al mismo tiempo, la reacción del Concilio de Trento ante la secesión protestante en Europa promovió o intensificó toda una serie de prácticas que diferencian claramente a la Iglesia católica del protestantismo. Aunque no existían entonces protestantes en América, las procesiones, la veneración a los santos, las devociones a las ánimas del purgatorio y las indulgencias, por ejemplo, eran características destacadas del cristianismo en la India. En cierta medida se exaltaban los cargos extemos e institucionales sobre la experiencia personal.

Así, la Iglesia del Nuevo Mundo fue el producto de la fusión de dos corrientes. Una fue el traslado de las características de la Iglesia de la península Ibérica en la era de los descubrimientos; la otra fue la ratificación de estas características por el Concilio de Trento. Siguiendo las líneas maestras establecidas por el Concilio de Trento, un decreto real, la «Ordenanza del Patronazgo» (1574), reafirmó la autoridad episcopal. El obispo se convirtió en pieza esencial de la vida eclesástica de cada diócesis. No sólo el clero secular, sino también el regular, a través de la parroquia o de la doctrina, fueron gradualmente sometidos a la autoridad del obispo local.

Y no se puede negar que Trento y las tradiciones reformistas que hemos visto, con sus precedentes en la península Ibérica, contribuyeron a producir un tipo de obispos diferente a los prelados de la Edad Media y el Renacimiento. Hispanoamérica puede presentar un distinguido grupo de hombres firmemente dedicados a extender el evangelio en las circunstancias menos propicias. Eran pobres, devotos, de sólida formación teológica, conscientes de sus deberes y poco inclinados a dejarse impresionar por el poder civil. No es casual que las circunstancias coloniales hicieran mostrarse a la mayoría de ellos como defensores de los indios: Antonio de Valdivieso en Nicaragua, Juan del Valle en Popayán, Pedro de la Peña en Quito, Alfonso Toribio de Mogrovejo en Lima y Domingo de Santo Tomás en La Plata son solo algunos de los muchos nombres que merecen mencionarse aquí.⁴

Finalmente, al Concilio de Trento se debe la tradición conciliar y sinodal que se desarrolló en América. Se celebraron allí 11 concilios provinciales entre 1551

3. Sobre este punto ver, por ejemplo, Juan Villagas, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600: provincia eclesística del Perú*, Montevideo, 1975.
4. Ver E. D. Dussel, *Les Evéques hispanoaméricains, défenseurs et évangélistes de l'Indien*, Wiesbaden, 1970.

y 1629, la mayoría en Lima y Ciudad de México, pero también 2 en La Plata (Chquisaca) y Santo Domingo. No se convocó ninguno durante el siglo y medio siguiente, lo cual es una evidencia de que la Iglesia estaba entonces bien establecida. El número de sinodos diocesanos celebrados fue mayor incluso: hay evidencias de que se reunieron más de 25 sólo entre 1555 y 1631. La importancia de los sínodos es al mismo tiempo mayor y menor que la de los concilios. Menor, porque solían aplicar la legislación decidida al nivel provincial correspondiente. Mayor, porque tomaban decisiones sobre un área específica y porque una gran parte del clero responsable de aplicar tales decisiones tomaba parte en ellos.

La Iglesia, como institución, en Hispanoamérica como en España, funcionaba a través de sus obispos. Las diócesis se establecían como consecuencia de las conquistas militares o, ya muy avanzado el período colonial, del crecimiento de la importancia económica de ciertas regiones. La primera diócesis, Santo Domingo, se creó en 1504; hacia mediados del siglo XVI, como muestra el cuadro 1, existían ya casi la mitad de las diócesis, al tiempo que la ocupación básica del territorio efectivamente colonizado por España ya había tenido lugar en esa fecha. No sólo se establecieron relativamente pocas diócesis después de 1600, sino que ninguna constituyó un centro principal de la organización eclesial. La única excepción, relativa, fue Buenos Aires, sede fundada en 1620.

Cuadro 1

Fundación de obispos en Hispanoamérica

Siglo XVI	1504-1550	22	31
Siglo XVII	1551-1600	9	5
Siglo XVIII			6
Siglo XIX			3

¿Qué significado tenía un obispo en la sociedad colonial? En sí mismo constituía un centro administrativo autónomo: sacramentalización, nombramientos, función judicial de la Iglesia, etc. También era responsable del trabajo misionero, de la legislación sinodal y de la formación de los seminaristas. En relación con la autoridad civil, presentaba candidatos para los nombramientos, actuaba junto con la estructura administrativa civil en todos los niveles y estaba encargado de ejecutar las leyes que emanaban de las autoridades políticas — el Consejo de Indias, el virrey y la Audiencia—. Respecto a esto, la multiplicación de las diócesis representó la proliferación de centros de actividad e iniciativa eclesial y de responsabilidad para la empresa colonizadora de Castilla. En cada diócesis, el obispo trabajaba en estrecha relación con el capitulo catedralicio, que asumía la administración en caso de una vacante prolongada; esto ocurría a menudo en las sedes americanas por causa de muerte o traslado del prelado. Otro órgano central de la diócesis era el seminario, con su doble función en potencia, como colegio-albergue para estudiantes universitarios de humanidades y teología y como seminario para la formación del clero.

nes religiosas. Constituyeron la reserva estratégica de la Iglesia, facilitando hombres para el trabajo misionero en la frontera cada vez que se abrían nuevas zonas de colonización. En el caso de los jesuitas, a la evangelización se unía su importante contribución en el campo de la educación.

Con una más tardía aparición en escena, hay otro grupo de órdenes de diversas características, pero ampliamente dedicadas a cuidar de las nuevas necesidades de las ciudades. Su simple existencia atestigua las nuevas necesidades de una sociedad colonial que iba adquiriendo complejidad. Los Hermanos Hospitalleros de San Juan de Dios estuvieron presentes en América desde 1602 y se extendieron notablemente, tanto por Nueva España como por Perú. También aparecieron los hipolitinos (desde 1594 en adelante), los antoninos (desde 1628) y los berlemitas (desde 1655), todas órdenes fundadas en suelo americano, en Nueva España. Tan sólo los berlemitas tuvieron cierta difusión en el continente.

Otras órdenes se ocuparon de una tarea pastoral parecida — los carmelitas, jerónimos, trinitarios y mínimos — aunque estaban representadas sólo por grupos reducidos en unas pocas ciudades. Pero aun así, Felipe III les ordenó que regresaran a España porque no tenían autorización real para estar en América. Por otra parte, desde la segunda mitad del siglo xvii los capuchinos arrajaron profundamente en varias misiones de Venezuela (Cumana, Llanos de Caracas, Guayana y Maracaibo). Por la misma época los oratorianos fundaron casas en Panamá, Lima, Cuzco y, a finales del siglo xviii, en Chiquisaca.⁶ A causa de su carácter excepcional, podría mencionarse aquí la limitada presencia de los benedictinos de Montserrat. Se encuentran en Lima desde 1592 y en Ciudad de México desde 1602. Pero se limitaron a fomentar el culto de la Virgen negra de Montserrat, a quien debían su advocación, y a la colecta de ofrendas para su monasterio. Ello contrasta evidentemente con lo que ocurría en Brasil, donde iban a desarrollar una sólida tarea pastoral, educativa y cultural.

En los primeros tiempos de la colonización castellana de América, los sacerdotes tomaban la decisión de viajar al Nuevo Mundo de forma individual y espontánea. A medida que pasó el tiempo, sin embargo, tomó cuerpo todo un conjunto de trámites, que era, en cierta medida, resultado de la progresiva reglamentación del «pase a Indias» por parte de la corona. En su mayoría, los seculares siguieron actuando individualmente durante todo el período colonial; en cambio, los regulares desde la segunda mitad del siglo xvi en adelante operaban dentro de una estructura organizada para reemplazar las vacantes en el ámbito misionero. El lado americano de la empresa de dotar de personal a las misiones se basaba (el mismo) en una misión: envío de uno o más representantes de la orden en América para encontrar hermanos de religión en Europa que quisieran viajar a las Indias y trabajar allí. Estos procuradores temporales generalmente estaban comisionados para encargarse también de otros negocios relativos a la provincia que les había confiado la responsabilidad del reclutamiento. Hacían una visita a las respectivas casas de la orden en Europa en un viaje de propaganda, con permiso previo del superior general y de los respectivos provinciales, quienes conce-

6. Constantino Bayle, «Órdenes religiosos, no misioneros, en Indias», *Misionaria Hispanica*, 1 (1944), pp. 517-558.

derían el permiso para la migración una vez que quienes lo desearan hubieran solicitado debidamente su partida.

En el otro extremo del sistema de reclutamiento, en Europa, estaba el comisario general, vicario general de la orden o procurador para las Indias. En el caso de los franciscanos y agustinos, los comisarios generales tenían poderes verdaderos, eran intermedios entre la curia de Roma y las respectivas provincias de América. Al mismo tiempo, actuaban como eslabones principales entre las provincias americanas de sus órdenes y los órganos centrales del estado castellano. Los vicarios generales de los jesuitas, por el contrario, eran meros ejecutores o agentes de las peticiones que venían de las Indias. En cualquier caso, uno u otro funcionamiento eran el eslabón esencial para obtener cualquier permiso que se necesitara, bien del Consejo de Indias o de la Casa de Contratación de Sevilla o Cádiz.⁷

El envío de misioneros a América era en último término cuestión de política imperial. En consecuencia, por ejemplo, dependió de la corona que las órdenes religiosas pudieran entrolar «extranjeros», con toda la compleja variedad que tal término connota. Si en principio los eclesiásticos estaban sujetos a los mismos requisitos que los seculares, en la práctica había más variantes. Por ejemplo, desde principios del siglo xvii en adelante, los jesuitas lograron cada vez más permisos, con lo que podían enviar a sus sacerdotes a América desde cualquier parte de los dominios asociados con la corona de Castilla, e incluso desde los dominios presentes y pasados del Sacro Imperio Romano. Así, entre los jesuitas que iban a América encontramos flamencos, napolitanos, sicilianos, milaneses, bávaros, bohemios, austriacos y otros no españoles. A veces, sin embargo, conseguían incluir a estas personas camuflando sus verdaderas identidades con apellidos castellanizados. En cambio, en las otras órdenes que trabajaban en América, parece que el reclutamiento de extrajeros fue mucho más raro, quizá porque su estructura estaba orientada más localmente, o tal vez Tan pronto como se ratificaba la decisión de los misioneros, éstos viajaban a Sevilla—mas tarde a Cádiz—o al Puerto de Santa Marta, a Jerez de la Frontera o Sanlúcar de Barrameda, donde esperaban la autorización de la Casa de Contratación para embarcar. También tenían que esperar el barco que iba a transportarlos al Nuevo Mundo. Este periodo de espera podía durar casi un año, pero finalmente, cuando la corona había pagado el billete de su travesía trasatlántica y los costes de su manutención, los misioneros se hacían a la mar bajo el mando del procurador que había viajado a Europa a reclutarlos. Una vez llegados a

7. Luis Arroyo, «Comisarios generales de Indias», *Archivo Ibero-Americano*, 12 (1952), pp. 129-172, 258-296 y 429-473; Félix Zubillaga, «El Procurador de la Compañía de Jesús en la corte de España (1570)», *Archivum Historicum Societatis Iesus*, 15 (1947), pp. 1-55; *idem*, «El Procurador de las Indias occidentales de la Compañía de Jesús (1574): etapas históricas de su erección», *Archivum Historicum Societatis Iesus*, 22 (1953), pp. 367-417; O. Fernández, «El Vicario General de Indias: una controversia jurisdiccional entre el General Andrés de Villazano (1592-1598) y el provincial de Castilla fray Gabriel de Goldámez (1592-1596)», *Miscellanea Ordinis S. Augustini Historica*, 41 (1978), pp. 25-63.
8. Ver Lázaro de Aspuz, *La aportación extranjera a las misiones del Patronato Regio*, Madrid, 1946.

puerto —y esto era algo que no se podía garantizar, pues tanto los naufragios como la captura por parte de piratas eran riesgos muy reales—, se dividían entre las casas religiosas de la provincia en cuestión. De esta forma se incorporaban a la gran maquinaria político-eclesiástica de América: se habían convertido en nuevos misioneros bajo el patronato de la corona de Castilla. El engranaje había funcionado perfectamente.”

Desde la segunda mitad del siglo XVII encontramos una variante al menos en lo que concierne a los franciscanos. En la península Ibérica se fundaron colegios misioneros con la intención de formar jóvenes que desde el principio de su carrera religiosa planeaban trabajar en América o África. Un ejemplo era el célebre colegio de Escornalbou, fundado en 1686 por el gran misionero de Nueva España Antoni Llinàs.

No tenemos estadísticas generales sobre el ritmo y volumen de estas expediciones para reclutar misioneros, pero sabemos que variaban según la época, según la orden, e incluso, según las diferentes provincias o divisiones dentro de una orden. A veces, la expedición era para una sola provincia; otras veces, conducida por un procurador o por varios, reclutaba personal para más de una provincia. Había provincias que enviaban una expedición de reclutamiento cada 3 o 5 años; en otros casos, la búsqueda de reclutas se hacía esporádicamente, siendo en ocasiones innecesaria a medida que las provincias americanas de las órdenes se iban crollizando.

La necesidad de un clero reclutado localmente se reconoció desde fecha temprana. Sin embargo, aunque los criollos se sumaban cada vez más a los peninsulares, la Iglesia siguió contando con una presencia blanca abrumadora durante el período colonial. Algunos intentos iniciales de crear un clero nativo (indio) para Nueva España —por ejemplo, el Colegio de Santa Cruz de Trielolico, fundado en 1536, y dirigido por los franciscanos para educar a los hijos de la aristocracia indígena— produjeron tan malos resultados que parecían justificar cualquier opinión derrotista al respecto. La mayoría de los frailes misioneros y de los lados diocesanos, profundamente etnocéntricos, adoptaron una posición absolutamente negativa acerca de la cuestión de la aptitud de los indios para el sacerdocio católico.

De esta forma se excluyó virtualmente a los indios de las sagradas órdenes, aunque los cánones otorgados por los concilios provinciales y los sínodos diocesanos nunca llegaron, gracias a la influencia del Concilio de Trento, a una negativa total y explícita de su ordenación. Los mestizos (mitad españoles, mitad indios) estaban, de cualquier modo, en la mayoría de los casos excluidos de la ordenación, por causa del impedimento que representaba su nacimiento ilegítimo. En 1576, el papa Gregorio XIII otorgó a los candidatos mestizos una dispensa de este impedimento, teniendo en cuenta «la gran carencia de sacerdotes que sepan la lengua indígena»; sin embargo, en la práctica, persistió la exclusión y la vía que había abierto el papa siguió sin usarse. Ni la política general de la Congregación para la Propagación de la Fe en Roma, a partir de 1622, ni la condena de la continua exclusión de los indios y mestizos pronunciada por el Cole-

9. Pedro Borges, «Trámites para la organización de las expediciones misioneras a América (1780)», *Archivo Ibero-Americano*, 26 (1960), pp. 405-472.

gio de Cardenales en 1631, lograron nada para cambiar la situación. Sólo en la segunda mitad del siglo xviii, siguiendo una serie de directrices reales, podemos identificar cantidades significativas de sacerdotes indios o mestizos en muchos obispados, siendo algunos, incluso, canónigos de las catedrales. Con más frecuencia, sin embargo, constituían una especie de clero de «segunda clase», relegado a remotas parroquias rurales y que contaba con escasas perspectivas de promoción.¹⁰

Las órdenes religiosas femeninas nacieron, al menos en muchos casos, en suelo americano y no parecen ser un traslado de la metrópoli sino un producto local autónomo. Se producen auténticas refundaciones de órdenes, sin filiación jurídica, tan sólo con inspiración espiritual, de las casas de la península. Todas las órdenes femeninas de Hispanoamérica —clarisas, agustinas, carmelitas— fueron de vida monástica, contemplativa y no eran ni misioneras ni educadoras. Su función misionera en lo que concierne a las «repúblicas de los indios» fue insignificante. Puesto que se fundaron en América, el personal de las órdenes femeninas era, en su inmensa mayoría, criollo y, en menor medida, mestizo. Los conventos para mujeres tuvieron un papel educativo y caritativo de considerable importancia para las hijas del sector criollo de la sociedad. Preparaban a las muchachas para la vida matrimonial y acogían como micromiembros permanentes a las que no querían, o no podían, casarse. Sin embargo, las mujeres indias no se aceptaban como iguales en la vida de los conventos. Se admitía en ellos a algunas nativas, pero constituían un nivel más bajo que se dedicaba a las labores manuales dentro del convento. Era más probable encontrar indias y mestizas como «beatas», un tipo algo interior de vida religiosa que apareció primero en Nueva España, poco después de la conquista española, y que sirvió para evangelizar a las mujeres y elevar su nivel cultural o para resolver problemas sociales. Algunas jóvenes criollas y mestizas entraban en la vida religiosa fuera de las órdenes establecidas, aunque en algunos casos pertenecían a la Orden Tercera (tranciscanas). Hacían de su casa un convento, donde podían dedicarse a la oración y a formas más o menos extremas de penitencia; a veces, también, a obras de caridad. Dos de las mujeres americanas que alcanzaron la canonización oficial pertenecen a esta categoría: Santa Rosa de Lima (1586-1617) y Santa Mariana de Jesús (1618-1645). Ambas se corresponden con un tipo ibérico de devoción sin conexión con los problemas específicos de la cristiandad colonial americana.¹¹

10. Werner Promper, *Priesterrot in Lateinamerika*, Lovaina, 1965, pp. 107-117, Juan Alvarez Mejía, «La cuestión del clero indígena en la época colonial», *Revista Javeriana*, 44 (1955), pp. 224-231, 245; (1956), pp. 57-67, 209-219, Juan B. Olachea Labayen, «Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo xviii», *Revista de Indias*, 29 (1969), pp. 371-391, *idem*, «La Ilustración y el clero mestizo en América», *Misionaria Hispanica*, 33 (1976), pp. 165-179, Guillermo Figueroa, *La Formación del clero indígena en la historia eclesial de América, 1500-1810*, Caracas, 1965.

11. Fidel de Lejarza, «Expansión de las clarisas en América y Extremo Oriente», *Archivo Ibero-Americano*, n.º 14 (1954-1955), pp. 131-190, 265-310, 393-455, y n.º 15 (1955-1956), pp. 5-85; Josefina Murel de la Torre, «Conventos de monjas en Nueva España, Oaxaca y Guadalupe», *Arte en América y Filipinas*, 2 vols, 1949, pp. 91-96; Aurelio Espinosa Pólvu, *Santa Mariana de Jesús, hija de la Compañía de Jesús*, Quito, 1957.

