

dora, de estructuración algo repetitiva de la cristiandad. El siglo XVI fue el constitutivo. El siglo XVIII, sobre todo su segunda mitad, fue en realidad un nuevo comienzo, una ruptura, el inicio ya del siglo XIX. En la vida universitaria esto se vivió palpablemente.

En Lima, los dominicos habían comenzado sus cursos en su propio claustro el 1 de julio de 1548. La orden había organizado bajo su responsabilidad «estudios generales». La creación de la universidad recayó entonces sobre los dominicos. Pero rápidamente el arzobispo Loaysa intentó independizarla. Por ello, aunque fundada en 1553, por la aplicación de la real cédula, todavía el 5 de octubre de 1566 Loaysa desconocía la existencia de la universidad. Por intervención secularizante del virrey Francisco de Toledo, en 1571 se nombra primer rector secular al doctor Pedro Fernández de Valenzuela. Los dominicos protestaron, pero la universidad se trasladó junto a la iglesia de San Marcelo, lugar donde los agustinos habían vivido antes. Puede decirse que sólo en 1577 se constituyó definitivamente el claustro, y se dio prioridad al prior dominico, en recuerdo de sus servicios prestados. Desde 1571, además de filosofía y teología, se dictaban cátedras de medicina. Durante tres años se enseñaban artes o filosofía, cuatro años de teología, cinco de derecho canónico, derecho civil por otros cinco años, medicina durante tres.

Junto a las dos universidades crecieron «colegios mayores», en donde vivían los estudiantes, y donde se dictaban cátedras complementarias. Así en México, existían en 1588 los colegios de San Bernardo, San Gregorio y San Miguel, que se unificaron en ese año en el colegio de San Ildefonso. Sus alumnos seguían diferentes caminos: unos se consagraban sacerdotes, otros entraban a la Compañía, otros comenzaban la carrera burocrática como laicos. (En 1645 había entre internos y externos la cantidad de 800 estudiantes, y en 1680 llegaban a 1.500. La enseñanza incluía latín, retórica, filosofía y teología<sup>236</sup>).

En Lima, por ejemplo, existía desde 1582 el colegio jesuítico de San Martín, donde pasaron más de 5.000 estudiantes a lo largo de casi dos siglos<sup>237</sup>. Pero además habría que nombrar a los colegios reales de San Felipe y San Marcos, fundado por el virrey Toledo. La segunda etapa se cumplió entonces desde 1551.

La *tercera etapa* en el origen y crecimiento de la enseñanza superior comenzó el 9 de julio de 1621, con el breve *In supereminenti apostolicae sedis specula* de Gregorio XV, que fue solicitado por los jesuitas, para conferir grados académicos a los estudiantes que cursaban estudios en los colegios de la Compañía de América y Filipinas. Felipe IV dio el pase del breve con la real cédula del 26 de mayo de 1622, donde se especificaban tres cuestiones: que dichos centros de estudios no debían estar a menos de 200 millas (70 leguas) de otra universidad (al comienzo sólo las de México y Lima, pero posteriormente de algunas de éstas nuevamente fundadas). Que tuvieran al menos 5 años de estudios. Y cumpliéndose estos requisitos se extenderían grados académicos (bachiller, licenciado, y en algunos casos hasta doctorado y maestría). Con esta disposición romana y real se elevan a un nivel verdaderamente universitario, pero menor que las de México y Lima, un buen grupo de colegios que hasta este momento habíanse visto impedidos de expedir títulos

236. Cf. F. Alegre, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España II*, México 1842, 72 y 248 s.

237. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú II*, 511-512.

académicos. Y de allí viene la confusión. Muchos centros fueron fundados antes del 1622, pero sólo pudieron ser elevados a rango universitario desde 1623, fecha en que la real cédula pudo comenzar a implementarse en América. Pero rápidamente surgió un conflicto. Los dominicos, por ejemplo, tenían igualmente colegios y claustros de enseñanza, y de inmediato disputaron a los jesuitas el derecho a ser los que regentaran la nueva universidad. y como debía estar al menos a 200 millas de la más cercana, el primero que tuviera en una ciudad un colegio universitario excluía a todos los demás del derecho de fundar una universidad *menor*.

Podemos indicar el 1623 como la fecha en la que un número bien determinado de colegios jesuitas alcanzaron grado universitario. Se cuentan entre ellos los colegios de Cuzco, Santiago de Chile, Córdoba del Tucumán, Santa Fe de Bogotá, Quito, Charcas o Chuquisaca, en el sur. Y en el norte Santo Domingo, Santiago de Guatemala. Habría que agregar el colegio de Manila, para cerrar la lista del 1623. Hubo posteriormente otros, como ya veremos. Fueron aproximadamente 9 centros universitarios menores, o colegios que podían expedir títulos académicos. La universidad de la Plata, o de Charcas, será promovida en 1798 al mismo nivel de las dos anteriores, de México y Lima, y con las prerrogativas de Salamanca<sup>238</sup>.

Tomemos ahora algunos ejemplos para comprender la complejidad de la situación cuando se pretende describir la vida universitaria en una ciudad concreta. En *Quito* cuando llegan los jesuitas en 1586 comienzan a enseñar latín, en 1590 fundan la explicación del trienio en artes y filosofía. Cuando en 1594 enseñan por primera vez teología proponen la unión con el seminario San Luis ya existente para la formación del clero de la diócesis. Desde ese momento se habla entonces del colegio universitario de San Luis. Los agustinos, por su parte, logran breve y real cédula para fundar un centro de enseñanza universitaria, la universidad San Fulgencio, pero no del rango de México o Lima. Por el breve *In supereminenti* del 1621, los jesuitas organizan su universidad de San Gregorio. Por su parte los dominicos inician en 1681 su propia universidad, ya que obtienen de Inocencio XI la misma facultad que agustinos y jesuitas, con el nombre de San Fernando. Rápidamente es impugnada por los jesuitas en 1684, porque temen que pueda ascender al nivel de las de Lima o México. Sólo en 1694 el Consejo de Indias dictamina que las tres universidades menores tendrán iguales derechos. Los franciscanos, además, regentaban su colegio San Buenaventura, con famosa biblioteca que existe hasta el presente. La parificación de cuatro centros (excluyendo el seminario de San Luis) fue concedida por Clemente XI en 1704, con el breve *In apostolicae dignitatis*, del 24 de junio, válido también para Santa Fe de Bogotá.

En efecto, en *Santa Fe* los dominicos habían fundado estudios generales en 1580, en lo que será la universidad Santo Tomás de Aquino, lo mismo que en Tunja y Cartagena. Los jesuitas por su parte fundaron un colegio en 1616, el que, como hemos visto, se transformó en 1623 en la universidad o Academia Javeriana de Santa Fe. Pero en 1639 los dominicos lograban que su centro de estudios fuera Universidad, por lo que los jesuitas debían renunciar a la posibilidad de tener universidad (por el requisito de las 200 millas). Había en Bogotá, además, el colegio de San Buenaventura de los franciscanos desde

238. Cf. L. Paz, *o. c.*, 220-225.

1606, y otro de los agustinos. Estos últimos habían fundado un centro en 1575, pero sólo en 1603 comenzaron a enseñar disciplinas universitarias, que desde 1697 tenía rango propiamente universitario. Todos ellos, igual que los jesuitas, estaban en Tunja y Cartagena igualmente<sup>239</sup>.

En Santiago de *Guatemala* fueron igualmente los dominicos, con el colegio Santo Tomás fundado en tiempo del primer obispo Marroquín (que moría en 1563), los que inician la vida de estudios superiores, pero sólo el 1 de octubre de 1624 tienen la prerrogativa de expedir grados<sup>240</sup>. Los franciscanos igualmente tenían una cátedra de teología desde 1573, y los mercedarios desde 1610. Cuando los jesuitas hacen efectivo el breve *In supereminenti* del 1621, como puede suponerse, se entra nuevamente en conflicto. Comienzan largos pleitos, los que al fin terminan por la fundación de la universidad propiamente dicha por la real cédula del 31 de enero de 1676. Sólo que el 7 de enero de 1681 se inauguran los cursos en el colegio de Santo Tomás de los dominicos, con presencia de todas las órdenes, de la audiencia y cabildo. Los estatutos de la Universidad de San Carlos fueron aprobados en 1686 por el Consejo de Indias.

Ya hemos indicado más arriba que fue en *Santo Domingo*, por obra de los dominicos, donde el 28 de octubre de 1538, por la bula *In apostolatus culmine* de Pablo III<sup>241</sup>, se organizó el primer centro de América de enseñanza de tercer nivel. Esta universidad siguió existiendo hasta el siglo XVII, pero nunca tuvo nivel universitario de primera importancia. A tal punto que cuando se pensó fundar un seminario conciliar, se realizó el proyecto uniendo el colegio y la Universidad de Gorjón (como se llamaba) para constituir el seminario<sup>242</sup>. En 1632 seguía leyendo gramática, artes y teología escolástica y moral. Al llegar los jesuitas, sólo en 1650, fundan igualmente un colegio, pero no será de nivel universitario hasta la cédula real de Felipe V, del 26 de septiembre de 1701; tampoco tuvo demasiada importancia.

En *Cuzco* el breve de 1621 permitía otorgar grados al colegio San Bernardo de los jesuitas. Se fundaba así la universidad San Ignacio el 6 de febrero de 1623, sin que dejara de existir el nombrado colegio. Pero hubo dos cuestiones. En primer lugar, la universidad de Lima protestó por la cercanía de Cuzco, y logró detener la actividad universitaria, hasta que el Consejo de Indias permitía su normal funcionamiento el 2 de marzo de 1630. En segundo lugar, el seminario San Antonio Abad, conciliar, pretendía igualmente el grado universitario. Sólo en 1692, por un breve de Inocencio XII el 1 de marzo, el seminario alcanzará dicho nivel, por lo que existieron en Cuzco dos centros universitarios en teología: el bernardino y el antoniano.

En *Charcas*, Chuquisaca, existía el colegio de los jesuitas, San Juan. Por el conocido breve de 1621 comenzó a funcionar en el colegio San Juan la universidad San Francisco Xavier. La apertura se llevó a cabo el 27 de marzo de 1624. Alcanzará gran prestigio, y aun después de la expulsión de los jesuitas logrará tener un nivel hasta mayor que en Lima y México, en especial en sus propuestas ideológico emancipatorias. La Academia Carolina, en 1776,

239. Cf. C. Bayle, *El legado de España en América II*, Madrid 1954, 439-454.

240. Cf. Castañeda Paganini, *Historia de la Real y Pontificia universidad de San Carlos de Guatemala*, Guatemala 1947, 49.

241. Cf. J. Tate Lanning, *Academic culture in the spanish Colonies*, Nueva York 1940. 12-13.

242. Cf. A. Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México*, México 1955, XII s.

fue expresión de esta pujante ciudad de importantes movimientos intelectuales platenses.

En Santiago de *Chile* existía también un centro dominico de estudios y cuando los jesuitas pensaron fundar universidad en base a su colegio del beato Campión (que se transformó en 1625 en la universidad San Francisco Xavier), interpusieron los dominicos un recurso en base a un breve anterior de Pablo V de 1619. Después de disputas y cambios de residencia, llegaron al fin a ponerse de acuerdo en que cuando el obispo concediera grados ninguna orden contradeciría a la otra. El obispo Salcedo dio además a la Compañía la responsabilidad de educar a sus seminaristas. Pero será sólo en 1747 cuando se inaugure la universidad San Felipe, fundada por real cédula del 28 de julio de 1738.

La universidad de *Córdoba* del Tucumán, que tuvo un oscuro principio en el seminario de Santiago del Estero de Trejo y Sanabria, y en el colegio de los jesuitas de Córdoba (debe recordarse que los jesuitas fundarán el Máximo de Buenos Aires, de la Inmaculada Concepción en Santa Fe, lo mismo que en Salta y Mendoza), se benefició del breve del 1621, y por ello se presentaban ante el cabildo los documentos el 23 de enero de 1623. Las constituciones, fueron aprobadas por el Consejo de Indias el 13 de enero de 1680. Luego de la expulsión de los jesuitas, en 1767, la universidad quedó durante un tiempo sin rumbo fijo, hasta que fue constituida como la Universidad real de San Carlos, secularizada el 11 de enero de 1808.

Posteriormente a estos ocho centros (a los que habría que agregar Manila, en Filipinas) hubo otras varias universidades menores, por llamarlas de alguna manera. Caben destacarse algunas, como las de Huamanga, fundada por el obispo Cristóbal de Castilla en 1680, centro cultural de la región minera platense de Huancavélica y Castrovirreina. Inocencio XI daba las bulas en 1682. Desde 1575 existía universidad en La Paz; en 1577 se fundó la de Potosí, en claustros dominicos o agustinos. En 1774 los dominicos organizan igualmente un centro de estudios superiores en Asunción del Paraguay. Los franciscanos leían filosofía y teología en Montevideo desde el siglo XVIII. En Venezuela, donde existía el seminario de Santa Rosa, sólo en 1722 se aprobó por Felipe V la fundación de la universidad en Caracas, por bula de Inocencio XIII. En 1724 se organizaba el colegio jesuítico de San José en La Habana, Isla de Cuba, de donde procederá la universidad San Jerónimo, principal centro educativo del país, donde fue muy pronto conocido el pensamiento de la Ilustración.

«En solo Nueva España a fines de la era colonial había alrededor de cuarenta colegios seminarios, diecinueve de los cuales preparaban estudiantes para graduarse»<sup>243</sup>. Así en Puebla de los Angeles desde 1578 existía el colegio que se llamará después de San Jerónimo, pero será en realidad el colegio de San Ildefonso desde 1625 el que tendrá grado universitario. En Veracruz organizan otro, y aunque desde 1599 estaban en el puerto, sólo puede organizarse en el siglo XVII por la oposición del obispo Palafox y Mendoza. Famoso fue el colegio de Tepoztlán, en región otomí, además de escuela y seminario era el noviciado de los mismos jesuitas. En Yucatán, en la ciudad de Mérida, desde 1611 se pensaba organizar un colegio, el San Javier, por real cédula de Felipe III, pero sólo en 1618 comienzan los cursos. De la misma

243. Cf. J. T. Lanning, *o. c.*, 26.

manera en San Luis Potosí, por el breve de 1621, se funda colegio en 1623. En Querétaro se hace lo propio en 1625. En Chiapas se fundaba el colegio en 1686; en Guadalajara en el mismo año, teniendo en 1688 cátedras de filosofía y teología, y de donde se desmembrará el seminario San Juan Bautista en 1696.

Podríamos seguir la descripción en América central, en Nueva Granada, pero no podemos olvidar que en Lusoamérica hubo igualmente colegios beneméritos. Recordemos las fechas de fundación de los colegios de Brasil: en 1572 en Bahía, en 1573 en Río, en 1576 en Pernambuco, en 1677 en São Paulo y Recife. A mediados del siglo XVII en Vitoria, y en el siglo XVIII los colegios del Maranhão y Grão-Pará.

### 3. *Para una historia de la teología*

Se ha propuesto ya en CEHILA el proyecto de una *Historia de la teología en América latina*, después del simposio realizado en Lima de 1980. Por ello sólo bosquejaremos algunas indicaciones sobre un tema que deberá ser mucho más trabajado en el futuro.

La teología era la reflexión que «cerraba» la estructura ideológica de la cristiandad indiana, y tuvo en su larga historia de tres siglos tres momentos claramente discernibles. La reflexión teológica ante el descubrimiento, la conquista y la evangelización de América; las primeras generaciones del siglo XVI. La estabilización escolástica y académica desde la fundación de las universidades (desde 1553 entonces), que llenará desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. La presencia de una teología modernizante, con influencia de la Ilustración, pero aún más, una reflexión más articulada a la burguesía emergente en Europa, que de alguna manera coincidía con los intereses de la oligarquía criolla. La lucha por la hegemonía ideológica desde mediados del siglo XVIII hasta fines del siglo XIX, constituye una verdadera etapa de la historia de la teología, es decir, el tercer momento de desarrollo. Esta tercera etapa, sin embargo, la expondremos en parte en el próximo capítulo, y en parte como antecedente de la *segunda época*<sup>244</sup>.

La *Historia de la teología católica* de Grabmann trae unas «breves indicaciones acerca de la teología en Hispanoamérica»<sup>245</sup>. ¿Cuál ha sido el desarrollo de nuestra teología? ¿Cuáles sus períodos más importantes? ¿Cuál es el sentido de cada uno de ellos?

#### a) *La teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511)*

El descubrimiento de América por españoles y portugueses significa una revolución geopolítica sin precedentes en la historia mundial.

Fuera de algún hermano lego franciscano, fue Antonio de Montesinos, OP († 1545) quien, por orden de su prior Pedro de Córdoba, OP, lanzó en 1511 el

244. Véase el tomo I/2 de esta *Historia general*. Como contexto consúltese A. Melquiades, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid 1976. Véase la publicación del simposio organizado por CEHILA en Lima, 1980: *Materiales para una historia de la teología latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José 1980 (ed. portuguesa en Paulinos).

245. W. Grabmann, *Historia de la teología católica*, Madrid 1940, 350 s.

primer grito crítico-profético en América. En aquel 30 de noviembre el clérigo Bartolomé de las Casas oye el sermón en favor de los indios contra los encomenderos. Sólo en 1514 se convierte a la causa de la justicia.

Su conversión profética, de un pensador que después será tan prolífero en obras como profundo y práctico en sus conclusiones, podría considerarse como el nacimiento de la teología de la liberación latinoamericana. El mismo Bartolomé escribirá en su *Testamento* (1564), cincuenta años después:

Dios tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes que llamamos Indias, poseedores y propietarios de aquellos reinos y tierras, sobre los agravios, males y daños nunca otros tales vistos y oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón y justicia, y por reducirlos a su libertad prístina de que han sido despojados injustamente, y por *liberarlos* (sic) de la violenta muerte que todavía padecen<sup>246</sup>.

Bartolomé de las Casas al igual que un José de Acosta, SJ (1539-1600) en el Perú, Bernardino de Sahagún, OFM († 1590) en México, entre otros, son los teólogos de la primera generación o al menos de los que se enfrentaron a la realidad de su tiempo con ojos menos ideológicos que sus compañeros de conquista o evangelización. Considérese en el texto que proponemos la claridad con que expone la contradicción principal de su época y cómo muestra el ocultamiento ideológico en el que viven sus contemporáneos:

Dios ha de derramar sobre España su furor e ira, porque toda ella ha comunicado y participado poco que mucho en las sangrientas riquezas robadas y tan usurpadas y mal habidas, y con tantos estragos y acabamientos de aquellas gentes, si gran penitencia no hiciere, y temo que tarde o nunca la hará, porque la ceguedad (¡he aquí el fruto de la ideología!) que Dios por nuestros pecados ha permitido en grandes y chicos, y mayormente en los que presumen y tienen nombre de sabios y pretenden mandar el mundo por los pecados de ellos, y generalmente de toda ella, aún digo, esta oscuridad de los entendimientos (¡se indica nuevamente el en-cubrimiento ideológico!) tan reciente, que desde setenta años que ha que comenzaron a escandalizar, a robar e matar y extirpar aquellas naciones, no se haya hasta hoy advertido (sic) que tantos escándalos e infamias de nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de estados y señoríos ajenos, y, finalmente tan universales asolaciones y despoblaciones hayan sido pecado y grandísima injusticia<sup>247</sup>.

Para nuestro «teólogo de la liberación» el pecado socio-político del momento es la conquista. Esa praxis es «pecado y gravísima injusticia», pero «no se ha hasta hoy advertido» (visto) por la «ceguera» u «oscuridad de los entendimientos». Es decir, el *sentido* real de la praxis no es conocido; se trata de una ideología que encubre la realidad a todos: a los adultos y niños y también a los sabios y gobernantes.

Bartolomé no sólo se opone a un Juan Ginés de Sepúlveda (el teólogo que justifica la esclavitud natural del indio) sino que va mucho más allá que el progresista europeo Vitoria. Bartolomé reconoce que habría razón para hacer la guerra contra el indio en el caso que fuera un pueblo bárbaro o absolutamente incivilizado y que cometiera continuamente actos contra toda razón. Pero lo que pasa es que ninguna de esas condiciones se cumple entre los indios, porque de «todas las universas e infinitas gentes a todo género crió Dios (a los indios) las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más

246. *Obras escogidas* V, 539.

247. *Ibid.*

humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, que hay en el mundo»<sup>248</sup>. Bartolomé tiene un aprecio incalculable por el indio, el pobre, el oprimido. Por ello, la guerra de la conquista es absolutamente injustificada; no hay ninguna razón para hacerla y es necesario que se les «restituya lo que les ha sido robado y hoy roban por conquistas y por repartimientos y encomiendas y los que de ello participan no podrán salvarse»<sup>249</sup>. Pero es más porque «las gentes naturales de todas las partes cualquiera de ellas donde habernos entrado en las Indias tienen derecho adquirido de hacernos guerra justísima y raemos de la faz de la tierra y este derecho les durará el día del juicio»<sup>250</sup>. Bartolomé entonces justifica la guerra de liberación de los indios contra los europeos.

Sus tratados teológicos como el de *Unico modo*, la *Historia de las Indias*, la *Apologética historia sumaria* (tratado de religiosidad precristiana), cantidad de opúsculos, memoriales, defensas, la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, los *Dieciséis remedios para la reformación de las Indias*, el *Argumentum apologiae*, *Los tesoros del Perú*, etc., todos ellos parten de la praxis de un gran cristiano. Conquistador, cura encomendero, litigador ante reyes y cortes o consejos, organizador de experiencias agrarias, misiones y comunidades, novicio, estudiante, escritor, polemista, defensor y abogado ante los tribunales, atraviesa en pleno siglo XVI más de diez veces el Atlántico, etc. Desde su praxis de defensa y liberación del indio piensa y escribe su teología militante, teología toda ella política, tal como lo muestra Juan Friede<sup>251</sup>. Pero además es una teología histórica<sup>252</sup>, concreta<sup>253</sup>, con sentido antropológico<sup>254</sup> y con intención operativa<sup>255</sup>.

Esta teología no-académica o preuniversitaria, no porque esté contra la universidad sino porque fácticamente todavía no existían en América latina esas casas de estudio, pero además porque nacía en el fragor de la lucha misma y no como fruto de exigencias más o menos artificiales de la vida de algún claustro profesoral, esta teología crítico-profética era misionera, formaba hombres de acción, clarificaba normas, descubría pecados estructurales y personales. Todo esto anticipó en cuatro siglos la actual experiencia de la teología creativa en América latina. Es necesario que se estudie bien el primer esfuerzo teológico en nuestro continente para encontrar entre nosotros un primer modelo situado en estas costas del Atlántico del ejercicio de una correcta reflexión sobre la praxis cristiana en situación colonial «periférica». Bartolomé vislumbró en su inicio la dominación imperial europea; enjuició en

248. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, V, 136.

249. Consúltese el texto en el *Memorial al Consejo de Indias 1565*, propuesto y comentado en la edición de J. B. Lassege, *La larga marcha de las Casas*, Lima 1974, 387 s.

250. *Ibid.*

251. *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo*, México 1974.

252. Mientras que Bartolomé escribió su *Historia de las Indias*, un José de Acosta redactó su *Historia natural y moral de las Indias*. Véase sobre este último L. Lopetegui, *El padre José de Acosta*, Madrid 1942.

253. Esta teología se encuentra implícita en cartas, discusiones, controversias, «memoriales», apologías, predicaciones, catecismos. No es universitaria por su estilo literario.

254. Por su parte Bartolomé escribió una *Apologética historia sumaria*, mientras que José de Acosta su *De procuranda indorum salute*, que, como la del dominico, era una obra apologética. El gran Bernardino de Sahagún recogió materiales de lo que sería *Historia de las cosas de Nueva España* (ed. Pedro Robledo, México 1938), que es la primera obra en el sentido de la antropología como ciencia, por su método en la recolección de testimonios.

255. Esta teología formaba agentes misioneros, obispos; iluminaba leyes (como las «Leyes Nuevas» de 1542, que debían suprimir la encomienda), justifica políticas, etc.

su comienzo la expansión opresora mundial del «centro»; condenó así la totalidad del sistema que se organizaba: «es injusto y tiránico todo cuanto acerca de los indios en estas Indias se comecía»<sup>256</sup>. Lo mismo puede decirse de Antonio Manuel de Nóbrega o Vieira en Brasil<sup>257</sup>, aunque con diferencias.

Esta fue la teología elaborada y sustentada en la acción de centenares de misioneros de la primera hora de nuestra iglesia latinoamericana, antes que se organizara la cristiandad de Indias.

#### b) *La teología académica de la cristiandad colonial (1553-1808)*

El 3 de junio de 1553, en la ciudad de México, abre los cursos universitarios de teología el profesor Francisco Cervantes de Salazar, maestro de retórica y elocuencia. Esta inauguración académica de la teología, en un claustro que otorgaba títulos como los de las universidades de Alcalá y Salamanca, es el inicio formal de una tradición que durará dos siglos y medio. Sin embargo, por real cédula de Felipe II, del 21 de septiembre de 1551, y por la bula correspondiente, se fundaban las universidades de Lima y México, comenzando así la vida universitaria en América. En las cátedras estuvieron: en prima, Pedro de la Peña, OP; en escritura, Alonso de Veracruz, OSA; en decretales y cánones, Pedro Morones; en artes, Juan de García; en leyes, Bartolomé Frías; en gramática, Blas de Bustamante, y en retórica, el arriba nombrado<sup>258</sup>. Durante 4 años se cursaban los estudios. El 19 de septiembre de 1580 se funda además la cátedra obligatoria de lengua nahuatl en México y quechua o aymara en Lima. En 1630, sólo en México hay 500 alumnos, la mayoría hacen teología; hay 10 alumnos de derecho civil, 14 de medicina. En 1775 han alcanzado el grado en la nombrada universidad 1.162 doctores.

Por real cédula de Felipe IV del 26 de mayo de 1622, ya lo hemos visto, y con bula de Gregorio XV del 9 de julio del año anterior, se fundaron colegios mayores con posibilidades de dar título académico.

El joven estudiante, en la brillante Lima del siglo XVII, comenzaba sus cursos en tomo al 19 de octubre y los terminaba el 31 de julio. Su curso de prima comenzaba a las 8.15 horas hasta las 9.15, a la que le seguían quince minutos de repetición. A las 9,30 comienza secunda y a las 10,30 había repetición a cargo de los alumnos. Por la tarde, de las 14 a 14,30, clase de

256. *Historia de las Indias*, I, III, cap. 79, 357.

257. Véase el tomo II/I de esta *Historia general*, 322 s.

258. Sobre la teología académica en la época colonial de la cristiandad puede consultarse, además de las historias de las Iglesias por países (como M. Cuevas para México, Groot para Colombia, Vargas Ugarte para el Perú, J. Vargas para el Ecuador, Cotapos para Chile, Bruno y Furlong para Argentina), bibliografías tales como: J. Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVII y XVIII*, México 1951 (bibliografía en p. 397-414); la *Bibliotheca Missionum* de Streit, desde el t. I (1916 en adelante); J. García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1931; O. Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, México 1950 (donde se encuentra material sobre teología); J. Jiménez Rueda, *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, México 1946; C. B. Plaza y Jaén, *Crónicas de la Real y Pontificia universidad de México*, citada; F. Ossores, *Historia de todos los colegios de la ciudad de México desde la conquista hasta 1760*, México 1929. De cada país podría elaborarse una bibliografía como esta de México. En México, por ejemplo, no pueden olvidarse los trabajos teológicos del obispo de Puebla, Palafox y Mendoza, *Obras, I-XVII* Madrid 1762. Obras como la de Guillermo Furlong sobre la filosofía del Plata -que incluye también material sobre teología- no son frecuentes. Visiones de conjunto como las de P. Henríquez Ureña, por tan generales al fin no son útiles (*Historia de la cultura de América hispánica*, México 1947).



quechua; a partir de esa hora, clase de moral o escritura. Los sábados había «sabatina» o defensas de tesis; una vez por mes la más importante; y una vez por año las grandes disputas. La segunda escolástica reinaba indiscutiblemente. En lógica, Aristóteles; en teología, la *Summa* de Tomás de Aquino en sus diversas interpretaciones salmanticenses (dominicos), suareciana (jesuitas), agustina y escotista (franciscanos).

México brilló en el «siglo de oro», el siglo XVI; Lima en el siglo XVII de cultura barroca; Chuquisaca o Charcas en el siglo XVIII, el del humanismo jesuita (hasta 1767 en que fueron expulsados). Tomemos algunos ejemplos del siglo XVI. Desde una fuerte formación lógica, ya que no debe olvidarse que un Antonio Rubio (1548-1615) fue autor de una *Lógica mexicana* (que en 1605 tuvo una edición en Colonia entre muchas otras), que se tenía como libro de texto en Alcalá, fue profesor en México y en Córdoba del Tucumán<sup>259</sup>, desde esa formación lógica el alumno accedía a teología con posibilidades de oír, por ejemplo, a Alonso de Veracruz (1504-1584), autor de numerosas obras; entre otras de un comentario al libro de las *Sentencias*, otro a las epístolas de san Pablo, una *Relectio de libris canonicis*, y aun una *Relectio de dominio in infideles et iusto bello*<sup>260</sup>. Este teólogo, como otros, era uno de los primitivos misioneros, que de Tiripitío (población indígena) pasó como prior de Tacámbaro en 1545, y de allí al convento de Atotonilco el Grande entre indios otomíes, para ser elegido provincial mexicano en 1548, tiempo en que le toca la responsabilidad académica.

Si consideramos el contenido de esta teología en su relación con la realidad de su tiempo, podremos descubrir sus condicionamientos ideológicos. El último teólogo nombrado niega que el rey tenga derecho propio para dominar a los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el sistema de las encomiendas, y este poder puede otorgarlo a los reyes. Por ello, fue justo quitar el dominio a Moctezuma, rey azteca, ya que así de gentes bárbaras podrían devenir civilizadas y cristianas. Contra el obispo Montúfar niega que los indios deban pagar elevados tributos, pero admite el Sistema de las encomiendas. Puede entonces verse que toda la teología de la cristiandad de las Indias occidentales fue en el mejor de los casos reformista, es decir, ocultaba la contradicción y la injusticia que el grupo «lascasiano» había criticado, condenado.

Allí estaba, colega de Veracruz, Pedro de la Peña, OP († 1583), profesor admirado de prima, que abandonará la cátedra para misionar en Verapaz (1563-1565) y por último para ser insigne obispo de Quito (1565-1583), autor de comentarios a la *Summa*. Un Bartolomé de Ledesma, OP († 1604), autor de un conocido tratado *De iure et iustitia*, y de *Sumario de los siete sacramentos* pedido por el arzobispo de México. Pedro de Ortigosa, SJ (1557-1626) escribió un *De natura theologiae*, *De essentia Dei*, comentarios de la *Secunda secundae*; Andrés de Valencia, SJ (1582-1645) editó un *Tractatus de Incarnatione*; el fecundo Juan de Ledesma (1576-1636) escribió dieciséis volúmenes, de los cuales sólo se conserva uno: *De Deo uno*. Pedro de Pavía, OP († 1589)

259. El trabajo de Walter Redmond sobre la filosofía en Latinoamérica colonial no tiene paralelo en teología. Sería muy útil que alguien se lanzara a la tarea. Hablamos de la ya citada *Bibliography of the philosophy in the Iberian colonies of America*, The Hague 1972.

260. Cf. E. Burrus, *Alonso de la Veracruz: Defense of the American Indians: The Haythrop Journal* 4 (1963) 225-253; cf. W. Redmond, *o. c.*, 781-783. Además B. Junquera, *El maestro Alonso de la Veracruz*: Archivo Agustiniario 8 (1935).

hizo conocer *De sacrosanto sacramento eucharistiae*. La lista se haría muy larga si sólo de México en este siglo nombráramos a Esteban de Salazar, OSA, Andrés de Tordehumos, OSA, Juan de Gaona, OFM, Bernardo de Bazán, OP, Francisco de Osuna, OFM, Pedro de la Concepción, Juan López Agurto de la Mata, etc.

Si tomáramos ahora como ejemplo la universidad de Chuquisaca en el siglo XVIII, podríamos leer lo que el provincial jesuita recomienda a sus religiosos:

Estudiad, pues, la metafísica, pero inmediatamente habéis de emplearos en la física general, la que os manifestará en común la armoniosa composición del universo; para refutar vigorosamente el *Emilio* de Rousseau, el *Diccionario filosófico* de Voltaire; el *Sistema de la naturaleza*, de Holbach; el *Examen de la religión*, de Marechal; las *Cartas persianas*, de Montesquieu y semejantes monstruos de la impiedad, abortados por los incrédulos de este siglo<sup>261</sup>.

Un Tomás Falkner, alumno de Newton, que dicta clases en Córdoba del Tucumán en 1763, inaugura la cátedra de matemáticas enseñando a Leibniz, Wolff, Newton, Locke, Gassendi y Descartes. Sus alumnos pasaban después a teología. En sólo Chile los jesuitas tenían bibliotecas hasta con veinte mil volúmenes, «la mayoría de las obras científicas y literarias generalizadas en Europa hasta mediados del siglo XVIII»<sup>262</sup>. Un Domingo Muriel (1734-1795) era versado en escrituras, concilios, historia eclesiástica, derecho civil, eclesiástico, municipal, de España e Indias; conocía además el francés, italiano, griego, latín y hebreo<sup>263</sup>.

De todas maneras esta teología fue imitadora de la segunda escolástica y por ello doblemente ideológica: porque ya lo era en Europa, y porque al repetirse en América encubría no sólo las injusticias del antiguo continente sino además las del nuevo. Sin embargo, una historia documentada de nuestra teología mostrará muchos aspectos críticos o desideologizantes, como por ejemplo el tratamiento teórico del tipo de propiedad guaraní expuesto por el padre Muriel en la universidad de Córdoba del Tucumán, que se distinguía de todos los conocidos y que es la que permitió la organización de las famosas reducciones del Paraguay<sup>264</sup> de tipo socialista o de propiedad común de los productos del trabajo, experiencia que tuvo importancia en el siglo XVIII francés, protohistoria de lo que después será llamado el «socialismo utópico», por la influencia que ejerció sobre personas tales como los sacerdotes Meslier, Mably o Morelli. Este tipo de propiedad no fue negada por ningún teólogo colonial. Habría en ella una crítica anticipada a la propiedad burguesa.

Por su parte, Portugal influyó igualmente sobre el Brasil desde la famosa universidad de Coimbra; no tuvo como España interés en fundar grandes universidades, pero sí numerosos colegios. De todas maneras, la vida teológica fue pujante, aunque igualmente imitativa. En la colonia lusitana la presencia jesuítica fue mucho mayor que en Hispanoamérica, y desde antes de Antonio Vieira (1608-1698) formaron la conciencia de la Iglesia en el Brasil colonial<sup>265</sup>.

261. Cita de G. Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*, Buenos Aires 1947, 617.

262. F. A. Encina, *Historia de Chile*, Santiago 1930, 550.

263. Cf. J. Miranda, *Vida del venerable sacerdote don Domingo Muriel*, Córdoba 1916. De Muriel se conoce *Fasti novi orbis*, Venecia 1776, una *Rudimenta juris naturae et gentium*, Venecia 1791, y una *Collectanea dogmatica de seculo XVIII*, Venecia 1792, entre sus numerosas obras.

264. La obra más completa sobre el tema de las reducciones del Paraguay es la de Guillermo Furlong, *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, Buenos Aires 1962.

265. Cf. mi artículo sobre Vieira incluido en *América latina, dependencia y liberación*,

#### 4. La inquisición

Como ninguna otra institución eclesial, la inquisición fue sin ningún lugar a dudas un aparato ideológico del Estado español y portugués. Con autorización pontificia, es verdad, se trata, intrínsecamente, de una «institución estatal» que garantiza la hegemonía del Estado sobre la sociedad civil, sobre las clases dominadas, coaccionando para que desaparezcan todos aquellos que perturban el consenso social.

Si es verdad que Gregorio IX la fundó en 1231 como institución de coacción interna en la misma Iglesia romana, sólo Sixto IV permite su organización en España en 1478 bajo la propuesta de los reyes católicos. Fue un organismo que en manos del Estado permitió la unidad ideológica del reino. Estaba en total dependencia de los monarcas y con una excelente organización, que le diera fray Tomás de Torquemada, OP, su primer inquisidor general. Hubo tribunales en todas las ciudades importantes españolas<sup>266</sup>.

En España, Portugal e Hispanoamérica -porque en Brasil no se instaló el Tribunal de la inquisición, sino que se enviaban comisarios<sup>267</sup>- se organizaba bajo el control de un presidente, dos inquisidores, un fiscal, un secretario, un contador, un alguacil y algunos otros empleados. Es interesante recordar la institución de los «familiares» que funcionaban de hecho como espías, y que frecuentemente producían las denuncias. Es necesario recordar que en la cristiandad de las Indias, ser «familiar» era una prerrogativa que se tenía al mismo nivel que un «hidalgo». Para formar parte se requería antecedente «incontaminado» de herejía y buena conducta por varias generaciones, al mismo tiempo que «pureza de sangre»; no podían ser ni moros, ni judíos, ni mestizos, por generaciones. Era un codiciado privilegio que los excluía de los tribunales de justicia ordinarios y sólo se incoaba el proceso en la misma inquisición. Es sabido que lo que viciaba todo el procedimiento era el secreto de los testimonios y la imposibilidad de organizar una verdadera defensa. Además, la eliminación física del reo, por la pena de muerte, era un sistema usual en la época por razones de estado, pero injustificable para una Iglesia misionera, popular. Era un sistema interno a la cristiandad, como totalidad político-religiosa, incomprensible, por ejemplo, para un cristiano primitivo o de una Iglesia de comunidades de base, ya que al increyente o disidente, en vez de convertirlo o pacientemente esperar su momento se lo asesinaba. El cristianismo de los mártires se había convertido en la cristiandad martiriza-

Buenos Aires 1973. 52 s. Véase M. Pereira de Quiroz, *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos*, México 1969.

266. Consúltese en primer lugar las obras de J. Toribio Medina, *La primitiva Inquisición americana*, Santiago 1914; o la *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México 1952; o aun la *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Cartagena de Indias*, Santiago de Chile 1889; la *Historia del tribunal de la Inquisición en Lima*, Santiago 1956; *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en Chile*, Santiago 1952; *El tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en las provincias del Plata*, Buenos Aires 1945; B. Lewin, *Los judíos bajo la Inquisición hispanoamericana*, Buenos Aires 1960; del mismo autor: *La Inquisición hispanoamericana. Judíos protestantes y patriotas*, Buenos Aires 1962; A. Baião, *A Inquisição em Portugal e no Brasil*, Lisboa 1906; E. Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanische Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1902; E. Chinchilla Aguilar, *La Inquisición en Guatemala*, Guatemala 1953; la reciente traducción de R. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España*, México 1981.

267. Cf. tomo II/1 de esta *Historia general*, 326 s.

dora. Esto se justifica como aparato de Estado pero no como pastoral eclesial; como práctica coactiva de la hegemonía ideológica de los dominadores y no como acción caritativa de la comunidad para con los que están fuera del evangelio, mensaje de buena nueva y no tribunal temporal que tiene prisiones, tortura, da la pena de muerte; juicio absoluto e irrevocable que sólo podría tener por juez a Dios mismo: juicio final que debería ser infalible para tamaña pena más allá de todo juicio finito, humano, falible. La teología que justificaba el tribunal de la inquisición toca la esencia política del «modelo» de cristiandad en su equívoco fundamental: la comunidad de los pobres, de salvación en Cristo, se ha transformado en la piedra angular de la coacción hegemónica del Estado opresor.

Desde este punto de vista no importa que las muertes hubieran sido menos de lo que algunos críticos dijeron, o que, aun en ciertos casos, llegó a ser muy apreciada, claro que por la «república de los españoles» acomodados. Es una institución esencialmente viciada de la confusión de la justicia interna de la Iglesia («cuando un hermano pecare...»), que no puede sino ser corrección *fraterna* dirigida a la convicción interna, y la justicia coactiva del Estado («los príncipes de este mundo...»). El servicio se transforma en asesinato; la conversión del pagano en eliminación física del cuerpo del disidente.

Por ello no podía faltar en la *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias*, el título XIX, *De los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición*<sup>268</sup>:

Nuestros gloriosos progenitores, fieles, y católicos... fundaron en estos nuestros Reynos el Santo Oficio de la Inquisición, para que se conserve con la pureza y entereza que conviene... El inquisidor Apostólico General en nuestros Reynos... ordenó y proveyó que se pudiese y asentase en aquellas provincias el Santo Oficio de la Inquisición (Real Cédula de Felipe II, del 25 de enero de 1569; ley 1). Ordenamos y mandamos que los tribunales del Santo Oficio de la Inquisición, erogados y fundados en nuestras Indias Occidentales, estén y residan en la ciudad de los Reyes de las provincias del Perú, y en la ciudad de México y de la Nueva España, y en la ciudad de Cartagena de la Tierra Firme y tengan los ministros y distritos que les están señalados<sup>269</sup>.

En realidad los primeros inquisidores, como delegados de la inquisición de España, fueron designados en la persona del prior vicario dominico de La Española, fray Pedro de Córdoba, y del obispo de Puerto Rico, Alonso Manso. Fue el 22 de julio de 1517, cuando el cardenal Cisneros, inquisidor general, concedía estos poderes a sus comisarios en Indias. El 7 de enero de 1519, el cardenal Adriano de Utrecht (futuro papa), prové a los nombrados como inquisidores generales. Pedro de Córdoba nombró a fray Martín Valencia, OFM, uno de los «doce», como comisario de la inquisición en Nueva España. Cuando llegó en 1528 el vicario general de los dominicos Vicente de Santa María, toma a cargo la comisaría de la inquisición.

El 27 de junio de 1535, don Alfonso Manrique, arzobispo de Sevilla, inquisidor general de España, nombra a Juan de Zumárraga como inquisidor apostólico de México. Le tocó como inquisidor juzgar al ex alumno del colegio de Santiago de Tlatelolco, don Carlos Chichimecatecotl, de la nobleza de Tezcoco, acusado de errores contra la fe, de rebelar a su pueblo contra los españoles, alejar a sus hijos de la educación española. El reo se arrepintió, retractó sus pensamientos y actos, pero de todas maneras fue llevado al

268. Cf. *o. c.*, fol. 159 s.

269. Real Cédula del 26 de diciembre de 1571, ley 3.

cadalso y quemado vivo<sup>270</sup>. Por este y otros motivos el tribunal desapareció durante algunos años de México. Sin embargo, el obispo Alonso de Montúfar pedía que se instalara, en 1561, para evitar «la pestilencia luterana» en las Indias. Este había sido en Granada calificador del santo oficio, y ejerció dichos poderes en México aunque no tuviera investidura oficial. En 1556 se efectuó el proceso contra Robert Thompson, inglés, náufrago. Fue condenado a dos años de *sambenito* y un año de prisión en Castilla, es decir, fue trasladado a Sevilla. En Yucatán se condena a un inglés y diez franceses por luteranos, herejes y sacrílegos<sup>271</sup>. Se encuentran igualmente nombres tales como Gabriel de Amberes en Oaxaca, Gerald Albert Guldres en Guadalajara, todos acusados de protestantes.

Lo cierto es que por la real cédula del 25 de enero de 1569 se instala primero en México y Lima un tribunal de la inquisición con plenos poderes. Sólo en 1610 se hará lo propio en Cartagena de Indias.

Es sabido que fue Pedro Moya y Contreras, el futuro arzobispo de México, que fue fiscal del tribunal en las Canarias, doctor en derecho en Salamanca<sup>272</sup>, el primer inquisidor.

Llegaban los inquisidores el 18 de agosto de 1571 a San Juan de Ulúa. El 4 de noviembre, después de pregón público en todos los rincones de la ciudad, en la catedral, se procedió al juramento de ayudar en todo lo posible al funcionamiento del tribunal. Todos los ciudadanos, desde el virrey hasta el último esclavo, juraban bajo pena de excomunión mayor, secundar los designios del Santo Oficio.

La consigna del tribunal era: «Si tu ojo o tu pie o tu mano derecha te es ocasión de pecado, córtalo y arrójalo lejos de ti» (Mt 5,29-30). Para poder cumplir con dicha justicia, creemos que muy lejana a la del evangelio (ya que en último caso es la persona misma la que debe proceder a «cortar» su miembro pero no otra, y menos un tribunal político-ideológico del Estado), el inquisidor se fundaba en el texto de Villadiego, *Tractatus contra haereticam pravitatem* del 1483, y las *Instituciones de Toledo de Fernando de Valdés del 1561*. De los 902 procesos del tribunal de México, hasta 1600, 744 fueron por motivos morales, 68 por herejía, 50 por judaísmo y 40 por otros motivos. De los 902 procesos fueron 600 declarados culpables. La mayoría sufrían privadamente las penas. No eran públicos sino algunos casos mayores. Hubo sin embargo 17 condenas a muerte.

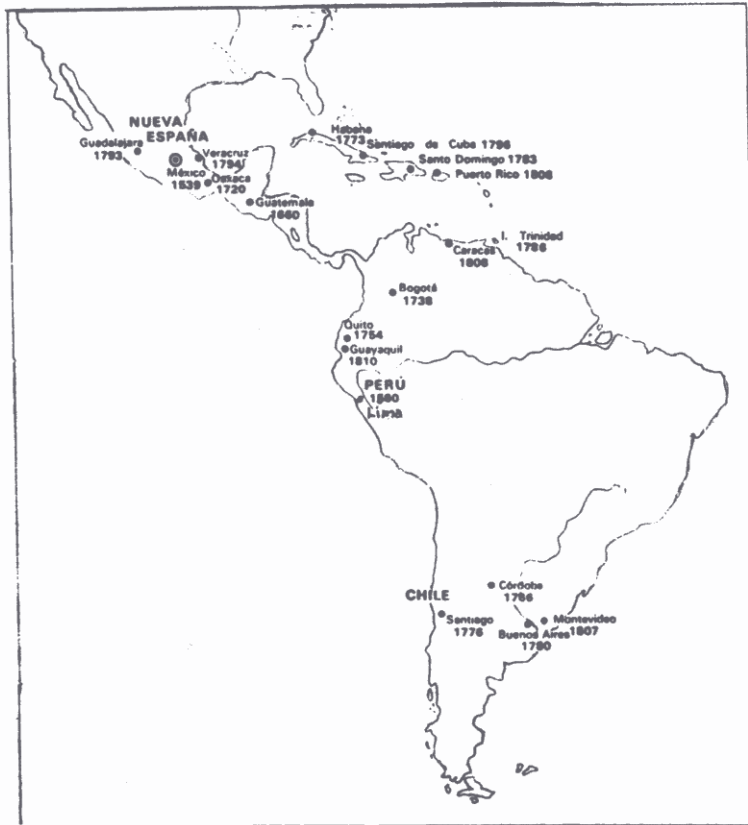
Tomemos tres autos públicos en México. El 28 de febrero de 1574, con gran pompa (y como una verdadera fiesta de la «república de españoles» que distraía en la siesta colonial), se procesaron 71 reos. Grandes prédicas, mucho boato, trompetas, cantos, efervescente. Cinco hombres fueron acusados de fornicación, hasta 200 azotes se llevaron de pena. Por bigamos, 26, teniendo mujer en España e Indias: azotes, destierro y galeras; seis por irreverencia. Por simpatía hacia Lutero siete ingleses, y un Ortiz u otro Tejo: los azotes fueron permuta, dos por prisión en conventos. Fueron también juzgados después un grupo de 14 ingleses de la flota que comandaba John Hawkins.

En 1575, cinco fueron condenados por palabras injuriosas, 25 por bigamia, uno por «hereje luterano» -un tal Guillermo Cornelio, que había llegado con Hawkins.

270. Cf. J. T. Medina. *Historia del tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, 13.

271. Cf. M. Cuevas, o. c. II, 259 s.

272. Cf. J. T. Medina, o. c., 32.

*Expansión de la imprenta en América hispana*

Más importante fue el proceso de 1596, el «auto grande» donde fueron llevados a la hoguera nueve familiares de Luis Carvajal, «cristiano nuevo» convertido del judaísmo, que dejando la península, por la persecución que España produjo en Portugal contra los judíos y judaizantes, él mismo cristiano convencido, llegó a prosperar en Pánuco, y por ello llevó a muchos de sus familiares hacia México. Entre ellos había quienes celebraban la ley mosaica. Hasta la esposa del gobernador se contaba en su número. Fueron acusados en el proceso del 13 de abril de 1589. Hubo destierros, azotes, prisión, pero también muerte al ser quemados vivos, «por judaizantes perniciosos»<sup>273</sup>.

En Lima el tribunal se ocupó más bien del retorno a la idolatría de los indígenas incas, en rebeldía siempre latente. Pero nunca hubo un juicio propiamente por una herejía que se hubiera generado en el reino. Lo mismo puede decirse de Cartagena, de donde dependían el reino de Nueva Granada y todo el Caribe.

273. *Ibid.*, 120-135.

Cada ciudad de españoles tenía al menos un comisario de la inquisición, o algún «familiar»; por ello, aunque estuviera formalmente constituido en sólo tres capitales, su acción se hacía sentir hasta en los últimos rincones de la cristiandad. En Brasil, hemos dicho, su acción fue menos coactiva y como no hubo constitución formal de tribunales, sólo visitadores realizaban esporádicamente su acción de vigilancia.

Como puede explicarse, al emerger la burguesía ilustrada, comenzará la decadencia de la inquisición, que había garantizado la hegemonía ideológica no sólo de la monarquía sino igualmente de la decadente nobleza, y había imposibilitado la expansión del capitalismo. Por ello, en la segunda mitad del siglo XVIII su influencia se reducirá completamente, hasta ser abolida en las Cortes de Cádiz del 22 de febrero de 1813. Su desaparición misma es un momento fundamental en la crisis del «modelo» de cristiandad.

Recuérdese que la entrada e impresión de libros, instrumento material esencial para la comunicación social de la época, estaba firmemente controlada. En la *Recopilación* se disponía:

Nuestros jueces y justicias de estos Reynos... no consientan ni permitan que se imprima, ni venda ningún libro, que trate de materias de Indias, no teniendo especial licencia despachada por nuestro Rey de Indias<sup>274</sup>. Porque los herejes piratas con ocasión de las presas y rescates, han tenido alguna comunicación en los puertos de las Indias, y esta es muy dañosa a la pureza con que nuestros vasallos creen, y tienen la Santa Fe Católica, por los libros heréticos y proposiciones falsas...<sup>275</sup>.

Todos estos libros e impresos «los recojan y hagan de ellos lo ordenado por el Consejo de la Inquisición, y no consientan ni den lugar a que permanezcan ni queden en aquellas provincias»<sup>276</sup>.

De esta manera el cerco que «protegia» la cristiandad se cerraba férreamente. Pero, en realidad, era un cerco externo, coactivo, político. La desaparición de este «cerco» será el fin de la cristiandad, como «modelo», pero el inicio de un largo proceso eclesial hacia la práctica de otro «modelo» de la misma Iglesia.

### III. EL PROTESTANTISMO EN LA CRISTIANDAD AMERICANA<sup>277</sup>

#### 1. *El protestantismo europeo*

El surgimiento del protestantismo en Europa está ligado a los movimientos de reforma de la iglesia medieval de cristiandad. Se inscribe dentro de un proceso más amplio de transición del feudalismo al capitalismo. Más que una reforma que unos quieren limitar al siglo XVI, se trata de un largo período de transición que va del siglo XII hasta el siglo XVIII y que abre el camino a la sociedad moderna e industrial. Se trata más bien de una serie de reformas a través de las cuales el protestantismo aparece como el elemento motor de

274. Título XXIV, ley 1, fol. 213.

275. *Ibid.*, ley 13, fol. 216.

276. *Ibid.*, ley 7, fol. 214.

277. Esta sección III está a cargo de Jean Pierre Bastian (México).

ruptura del cuerpo «christianum» en un proceso de diferenciación religiosa que abre el camino al mundo burgués-capitalista<sup>278</sup>.

Los cuatro momentos de las reformas son los que van dentro de un mismo movimiento de las sectas medievales a la reforma protestante y de la reforma católica (contrarreforma) al protestantismo ascético.

a) *El primer momento*

Las sectas medievales han sido numerosas, desde los movimientos recuperados dentro de las órdenes religiosas, pasando por los grupos milenaristas y los movimientos que fueron objeto de la persecución dentro de la Iglesia católica. Tres de ellos son determinantes para la explosión protestante del siglo XVI y tendrán una influencia más o menos directa sobre la constitución de las iglesias de la Reforma. El movimiento de Pedro Valdés surge como herejía urbana reivindicando la pobreza, la traducción de la Biblia en lengua vulgar y una fraternidad misionera. Más que contra la estructura de la Iglesia se oponen al dualismo cátaro. Representan un movimiento misionero laico dentro del espíritu de la reforma gregoriana, que vendrá a ser dogmáticamente herético cuando sea expulsado de la Iglesia.

Sin continuidad directa, pero retornando algunas intuiciones y reivindicaciones de los valdenses, el teólogo de Oxford, John Wycliffe (1320-1384), se opone a la riqueza y al centralismo administrativo del papado para promover, o más bien inspirar, la pobreza como ideal del sacerdote, quien debe estar al servicio de los laicos. La Biblia es el instrumento privilegiado de la salvación y sus seguidores, los sacerdotes pobres o «lollardos», difunden una religión de tipo evangélico centrada en la Escritura.

Con Juan Huss (1369-1415) la protesta de los lollardos se radicaliza en Bohemia. Huss lleva las ideas más radicales de Wycliffe a la práctica, formando un movimiento religioso político autónomo frente al poder romano. La rama conservadora del movimiento husita, los calixtinos, reivindicaron una reforma de la clerecía, el acceso de los laicos al cáliz y la liturgia en lengua vulgar. No tardaron en reintegrarse a la ortodoxia católica. Los más radicales, los «taboritas», catalizaron la protesta social de las clases dominadas urbanas y rurales en una revuelta armada defendiendo la creación de una iglesia nacional en Bohemia, con un gobierno político democrático y la supresión de la propiedad privada. Destrozados en 1435 por las fuerzas católicas, son los Hermanos Moravos los que retornaron los ideales del Tabor, pero rechazando la violencia.

Estas sectas medievales, cuyo éxito fue muy relativo, se vinculan a las aspiraciones de una piedad laica urbana liberándose progresivamente del dominio clerical romano en el gran proceso de transformación de las relaciones ciudad-campo y del acceso a la independencia de los poderes políticos nacionales frente al papado. Son el germen del estallido del siglo XVI.

278. Ver al respecto las obras de E. Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México 1951; M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid 1955; J. Ségui, *Christianisme et société. Introduction a la sociologie de Ernst Troeltsch*, Paris 1980.



b) *La Reforma protestante*<sup>279</sup>

En las reformas luteranas y calvinistas se mantiene el proyecto unitario del catolicismo medieval. Como lo demuestra bien Ernst Troeltsch, Lutero como Calvino encierran el conjunto de las relaciones sociales dentro de una visión religiosa que se impone al mismo mundo profano. Sin embargo, las dos reformas se diferencian en la comprensión de la relación de la Iglesia y del Estado.

Lutero rompe con Roma cuando fija sus 95 tesis sobre la puerta de la iglesia de Wittemberg el 31 de octubre de 1517. Pero son la «disputa» de Leipzig (27 de junio de 1519), el discurso en la dieta de Worms (18 de agosto de 1521) y los cuatro tratados publicados en seguida<sup>280</sup> los que van a enmarcar los pasos hacia una nueva iglesia independiente de Roma, fundamentando los argumentos teológicos de tal ruptura que aparecieron en la confesión de Augsburgo en 1530. El sacerdocio universal de los fieles, la justificación gratuita por la fe sola y la autoridad de la Escritura fuera de toda tradición serán los pilares teológicos del luteranismo, que van a modificar la geografía política y religiosa de la Europa medieval. Lutero estará muy preocupado por mantener la unidad orgánica forjada por el catolicismo medieval entre Iglesia y Estado. Sin embargo, con el propósito de defender lo adquirido, terminará sometiendo la Iglesia al Estado de los príncipes alemanes. Éstos tendrán en la mano numerosas prerrogativas eclesiásticas tales como el control de la doctrina, la nominación de los pastores, el mantener el buen orden de los oficios y de la liturgia. La teología de los dos reinos llevó al luteranismo a una sumisión al Estado y a la aceptación de las desigualdades sociales en un orden social fundado sobre la propiedad privada. El trabajo vendrá a ser el lugar por excelencia de la exigencia ética del cristiano y de la ascesis intra-mundana. Esta concepción, muy conservadora, del orden social, llevará a la confrontación de Lutero con los grupos más radicales anabautistas de Thomas Münzer, destrozados militarmente en la batalla de Frankenhäusen (1525), en la cual los príncipes, legitimados por los propios escritos de Lutero, aplastaron la revuelta económica, política y religiosa de los campesinos y artesanos del sur de Alemania<sup>281</sup>.

Calvino (1509-1564) quedará también ligado a los ideales de la cultura unitaria del *Corpus christianum*, pero forja una nueva concepción de las relaciones de la Iglesia y del Estado en un sentido de complementaridad y no de subordinación. Ambos tienen que rendirse servicios mutuos. La eclesiología calvinista defiende una autonomía interna de la institución eclesiástica en cuanto a doctrina, liturgia, organización, nominación de pastores y disciplina. Por su lado, el Estado tampoco se encuentra subordinado a la Iglesia; esta última tiene el deber de recordarle los fines últimos de la vida colectiva e individual: procurar la gloria de Dios tal como está expresada en las Escrituras. La teología calvinista ofrece la interpretación del misterio de la predestinación no para atemorizar al creyente sino para liberarlo del tormento de la

279. Se puede consultar: E. G. Leonard, *Historia general del protestantismo* I, Madrid 1967 (la reforma bibliographie, tomo 1, p. 317-388); P. Chaunu, *Le temps des reformes*, Paris 1975.

280. Estos tratados son: *El papado de Roma, Llamado a la nobleza cristiana, El cautiverio babilónico de la Iglesia y El tratado de la libertad cristiana*.

281. E. Bloch, *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid 1968.

salvación. El creyente es predestinado y la certeza de tal acontecimiento se manifiesta en la profesión, donde perfección en el trabajo, control de sí mismo, espíritu de decisión y de iniciativa son valores intrínsecos al nuevo hombre reformado, como «esbozo de lo que iba a ser la civilización moderna»<sup>282</sup>.

En la *Institución de la religión cristiana*, que resume toda la teología de Calvino, subraya que la Iglesia tiene un solo fundamento: la «*sola scriptura*». En este fundamento escriturario de la eclesiología está la raíz del movimiento de las sectas del protestantismo ascético que va a romper con la cristiandad medieval de manera radical y procurará radicalizar las exigencias de los reformadores del siglo XVI. Es precisamente desde la reforma anglicana (1550) que surgen las sectas más numerosas y radicales. La reforma del siglo XVI, frenada por el concilio de Trento (1543-1563), cuyos decretos favorecen una renovación de la Iglesia católica, está reconocida jurídicamente según el principio de «*cuius regio, eius religio*». El protestantismo, que surgió como expresión de la inmensa mutación económica y social que vivió la Europa en transición hacia el «mundo moderno», tendrá su expresión más democrática en estas sectas que van a mantener el movimiento de la «Iglesia reformada siempre reformanda».

### c) *Las sectas modernas o el protestantismo ascético*

A partir del siglo XVI las sectas protestantes, cuyo principio se encuentra presente en la reforma luterana y calvinista, van a multiplicarse paralelamente a las iglesias «nacionales». No tienen ningún lazo histórico directo con las sectas de la edad media y se desarrollan más bien desde factores determinantes que estaban presentes en el protestantismo del siglo XVI. En las doctrinas de Lutero y Calvino se encuentran elementos sectarios como los conceptos de Iglesia pura, de sacerdocio universal y el consecuente rechazo de la jerarquía, la crítica a la objetividad sacramental.

Por otro lado, los reformadores decepcionan por el limitado resultado de su acción a nivel ético principalmente. En fin, las nuevas iglesias no han evitado una cierta rigidez administrativa y clericalización. Estos factores conducen a las capas disidentes al corazón mismo de la Reforma: la Biblia, particularmente a los textos de contenido ético como el «Sermón de la montaña». La ruptura que estos grupos emprenden irá más allá de la Iglesia y se enfrentará a la sociedad dominante.

Dos tipos de sectas van a surgir del siglo XVI al siglo XVIII. Las sectas radicales y violentas que buscan cambiar totalmente el orden vigente. Entre ellas se encuentran el movimiento anabautista en Suiza, Alemania y Holanda con figuras como Thomas Münzer y Menno Simons, y las sectas del Commonwealth cromweliano (1648-1659), período de excepcional eferescencia en

282. E. Leonard, *Histoire generale du protestantisme* I, París, 305; H. Strohl, *O pensamiento de la Reforma*, São Paulo 1963; A. Biéler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Geneve 1959; W. J. Durant, *La Reforma, historia de la civilización europea desde Wyclif a Calvino* (1930-1564), Buenos Aires 1960; T. Lindsay, *Historia de la Reforma*, Buenos Aires 1969; W. Goetz, *La época de la revolución religiosa; la Reforma y la contra Reforma (1500-1600)*, Madrid 1930; J. Lortz, *Historia de la Reforma*, Madrid 1963; L. Febvre, *Martín Lutero, un destino*, México 1956.

Inglaterra (Diggers, Levellers y hombres de la quinta monarquía)<sup>283</sup>. Espera de la parusía, abolición de la propiedad privada, negación de la iglesia establecida y gobierno democrático caracterizan a estos grupos cuya efervescencia religiosa no duró mucho. Desembocaron como los anabautistas en grupos pacifistas menonitas o en las sectas inglesas de la sociedad de los Amigos (*Quakers*), en la cual el pacifismo vino también a ser un elemento central. Este segundo grupo de sectas expresa una protesta puramente religiosa, tomando en el nivel político posiciones más o menos conservadoras. Sustituyen un universo confesional por otro. Además de las sectas pacifistas, ya mencionadas, se difundieron los bautistas a partir de 1608, y los congregacionalistas (1610). Durante el siglo XVIII un «avivamiento» religioso se desarrolló en Alemania a partir del fin de la guerra de los 30 años (1648) bajo la influencia del teólogo Spener y de los «Colegios Pietatis». Este pietismo alemán alcanzó, con una ética de la renunciación, a las clases dominantes luteranas y tuvo su expresión popular en la resurrección del movimiento de los Hermanos Moravos sobre las tierras del conde de Zinzendorf, quien fundó la comunidad de Herrnhut, cuyo influjo misionero se hará sentir hasta en las Antillas británicas durante este mismo siglo. En Inglaterra, desde el interior de la iglesia anglicana, surgió a la par con el pietismo alemán un movimiento de «avivamiento» y de piedad inspirado por los hermanos Juan y Carlos Wesley. La insistencia sobre la experiencia religiosa individual y sentimental, la ascesis, la importancia acordada al laicado y la oposición a la cultura moderna, así como su participación para las reformas del momento (liberación de los esclavos y actividades filantrópicas) caracterizaron al metodismo como movimiento disidente de la iglesia anglicana que iba a cobrar una gran dimensión en las colonias novo-inglesas. Este protestantismo ascético tendrá un impacto particular en la formación del mundo moderno, en particular, estructurará la conciencia social de las colonias inglesas de América.

#### d) *La Reforma en España*

Al finalizar el siglo XV, España vive un gran movimiento de inquietud religiosa y de reforma de la Iglesia llevada a cabo por el cardenal Ximénez de Cisneros, quien fue provincial de los franciscanos del reino de Castilla, arzobispo de Toledo y primado de las Españas. Con su estímulo, como hemos dicho, se traducen en lengua vernácula las obras devotas latinas y se hacen traducciones parciales de la Biblia. La universidad de Alcalá fue el motor de la difusión del espíritu renacentista, buscando educar religiosamente al pueblo iletrado, y llevando una reforma eclesiástica mediante sínodos. Se publicaron las obras de Erasmo, las cuales se difundieron en toda la península, impactando por su crítica del aparato religioso y la búsqueda de una reforma, o más bien depuración, de las prácticas religiosas<sup>284</sup>.

283. C. H. George-K. George, *The protestant mind of the english reformation 1570-1640*, Princeton 1961; C. Hill, *Society and puritanism in pre revolutionary England*, London 1964.

284. Sobre la reforma en España véase: M. Bataillon, *Erasmo y España, estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, México 1950; F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957; J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid 1928; J. de Valdés, *Diálogo de doctrina christiana*, Buenos Aires-México 1946; T. M' Crie, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires 1950.

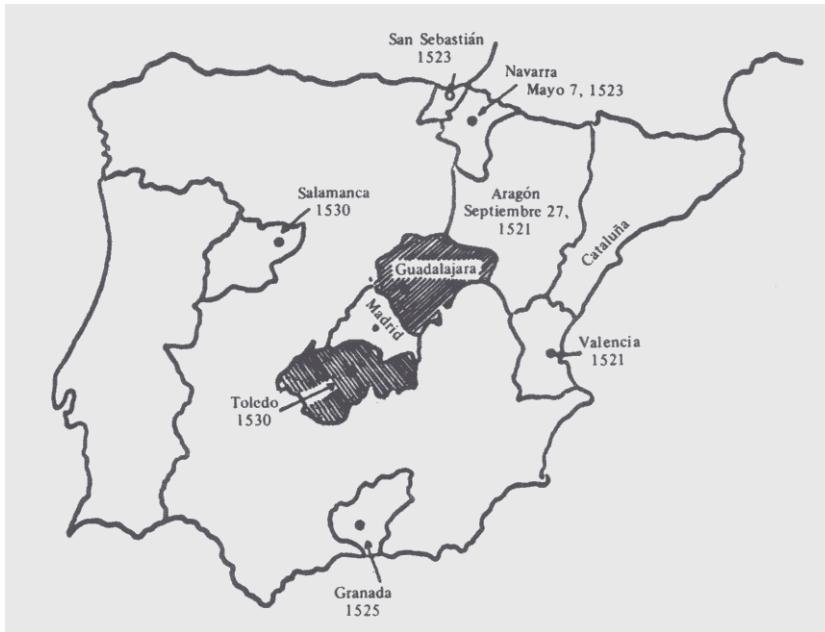
Esta renovación religiosa condujo a una crisis de la cual fueron una expresión característica «los alumbrados». Estos grupos que surgieron al finalizar el siglo XV y a principio del siglo XVI, se creían iluminados por Dios directamente, recibiendo «una luz interior». Pedro Ruiz de Alcaraz e Isabel de la Cruz fueron los que dieron sistematicidad a las ideas de los grupos de alumbrados en una línea mística cuyos conceptos centrales eran los de «purificación», «iluminación» y «perfección», tres grados necesarios para el conocimiento de Dios. Es en este ambiente de fermento religioso, doblemente alimentado adentro por la reforma de Cisneros, y afuera por la difusión de la reforma luterana a partir de la dieta de Worms (1521), donde surge el gran reformador español Juan de Valdez, quien estaba en correspondencia con Erasmo, y quien ya antes que Lutero había adelantado en su *Diálogo de doctrina cristiana*, publicado en 1529, que «una persona justificada no ejecuta buenas obras para ser justificado... sino más bien porque está en Cristo y Dios le justifica en Cristo»<sup>285</sup>. Valdez, formado por la Universidad de Alcalá en plena reforma cisneriana, es influenciado por las ideas erasmistas que habían invadido España y lleva al extremo el movimiento de reforma, desarrollando una teología de la gracia y no de las obras. Eso lo llevó muy tempranamente a afrontar el tribunal del Santo Oficio de la inquisición en 1529.

Huyó hacia Italia cuando supo que por segunda vez iba a tener que comparecer en 1531. Mientras tanto, las obras de Lutero parecen haber penetrado en España de manera limitada entre 1521 y 1531, son quemadas por la inquisición. Carlos V, iniciado el concilio de Trento, se vuelve adalid del catolicismo como fundamento de la cristiandad europea, y Felipe II aplicará rigurosamente las decisiones del concilio de Trento con una política contrarreformista estricta. Después de una fase anti-judaizante (1490-1520), el tribunal de la santa inquisición perseguirá el fantasma del luteranismo en España (1520-1570), impidiendo eficazmente por varios siglos la difusión de ideas protestantes en la península. En el Nuevo Mundo la persecución del luteranismo se inicia desde que los tribunales son instalados en Lima y México (1571), y no cesará hasta la independencia latinoamericana.

## 2. *Presencia protestante en la cristiandad colonial latinoamericana*

La conquista y la reforma son dos acontecimientos paralelos. Cuando Lutero se presenta frente al joven emperador Carlos V en la Dieta de Worms (28 de enero de 1521) y mantiene su doctrina con la famosa respuesta «no puedo de otra manera», faltan tres años para que los doce apóstoles de Nueva España desembarquen en San Juan de Ulua (1524). La conquista tendrá consecuencias directas sobre la Reforma. Permitirá al emperador financiar las costosas guerras europeas con la plata y el oro de las Indias, frenar la expansión de la Reforma y limitar el poder político de los príncipes protestantes. Sin embargo, las potencias protestantes europeas no van a tardar en extender el campo de batalla hasta los mares perdidos del sur y las Antillas. Corsarios y piratas, desde la primera mitad del siglo XVI, van a incursionar sobre las costas del nuevo continente, trayendo libros «heréticos» y amenazando establecer colonias.

285. J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España*, 515.



Pauta de la infiltración luterana. Las zonas rayadas indican el área geográfica de los alumbrados. Tomado de: Nieto, José C., *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979, 550.

La respuesta de Felipe II (1556-1598) no se hará esperar mucho. En 1569 la santa inquisición será extendida a las colonias americanas y en 1572 desembarcan en Nueva España los jesuitas, primeros soldados de la contrarreforma.

La conquista espiritual, como lo apunta bien Alejandra Moreno Toscano, llevará como marca definitiva el peso de la contrarreforma y el espíritu del concilio de Trento. Así lo entiende fray Juan de Torquemada, historiador del siglo XVII, refiriéndose a fray Martín de Valencia, cuando anota que «la capa de Cristo que un Martín, hereje, rompía, otro Martín católico y santo (cosía)», agregando a la Iglesia un mayor número de fieles de los que había perdido<sup>286</sup>. En este momento en el cual los reyes católicos mandan hacia el nuevo continente sus soldados y sacerdotes, las iglesias protestantes surgidas de la reforma concentran en Europa todo su esfuerzo, estando demasiado atareadas en las disputas teológicas y en la defensa de sus derechos recién adquiridos. Así, tanto por la barrera levantada por la santa inquisición, como por la necesidad de consolidar la Reforma en Europa, pocos serán los intentos de penetración durante el período de dominio marítimo español. Estas tentativas fracasarán rápidamente por la ausencia de un poder naval. Pero a partir del fin del siglo XVI, con la victoria sobre «la invencible armada española» (1588), los ingleses consiguieron la hegemonía sobre los mares, lo que les permitió la conquista de unas islas del Caribe y la colonización de costas inhóspitas casi sin presencia española sobre el continente. Estas tierras bajo dominio británico, holandés o danés, serán la cuna del protestantismo latinoamericano. Dos períodos nos descubren la dinámica de la época: el primero, de dominio

286. A. Moreno Toscano, *El siglo de la conquista*, en *Historia general de México*, México.

marítimo español y de fracaso de tentativas de establecimiento de colonias protestantes; este primer período de tentativas fracasadas de implantación, va de los inicios de la conquista hasta la toma de posesión de la isla de Jamaica por la expedición de Cromwell, que definitivamente asegura la presencia inglesa en la región (1655). El segundo, de hegemonía británica, holandesa, danesa y francesa, cuando surgen iglesias protestantes en las islas del Caribe bajo control de dichas potencias y en algunos enclaves continentales. Es un protestantismo que se desarrolla en las márgenes del imperio hispano-lusitano, por la expansión política y económica de las naciones protestantes europeas. Basada en la esclavitud, esta expansión económica será legitimada por las iglesias establecidas y es solamente a fines del período cuando algunas de ellas se involucraron en la lucha abolicionista que triunfara en 1838.

a) *Tentativas fracasadas de implantación (1492-1655)*

Cuatro son las tentativas de colonización y numerosos los actos de la inquisición en contra de piratas y corsarios protestantes.

1) *La colonia de los Welser en Venezuela (1528-1546)*. Los Welser, banqueros de Carlos V, tenían su centro de actividad en Augsburgo, ciudad alemana recientemente pasada a la Reforma, con filiales en Sevilla y Zaragoza donde controlaban el mercado del azafrán. En 1526 Carlos V se casó con Isabel y para sufragar los gastos de la boda tuvo que acudir a estos banqueros, quienes pidieron que les cediera Venezuela. Carlos V aceptó y autorizó a los alemanes Enrique Ehinger y Jerónimo Sayler a conquistar y establecerse en Venezuela. Estos primeros titulares traspasaron sus derechos a Ambrosio Alfinger y a Georg Ehinger desde 1528. Alfinger fue gobernador y Nicolás Federmann fue vice-gobernador de la colonia. Ambos eran luteranos y firmantes de la confesión de Augsburgo. La mayoría de los comentaristas católicos de la época tomo Bartolomé de las Casas, Oviedo, Castellanos y Herrera concuerdan en que la colonización alemana fue terrible. Según Las Casas, «de ahí resultó la perdición y la ruina total de esta provincia, pues conociendo sus soldados que no llevaban intención de poblar en nada lo que conquistasen... pues sólo había de tener utilidad lo que cogiesen de encuentro sin que les detuviesen la piedad ni los atajase la compasión; como furiosos desatados talaron y destruyeron aménimas provincias y deleitosos países»<sup>287</sup>. Buscaban oro y se dedicaron aún más al tráfico de esclavos. Según Voloida Tetelboim<sup>288</sup>, «se calcula que vendieron más de un millón de indígenas como esclavos en los mercados de Santa Marta, Jamaica, las islas San Juan y en la propia Española, donde tenía sede el tribunal superior de la Real Audiencia».

Con los años la mutua aversión entre alemanes y españoles fue agudizándose. Alfinger murió envenenado por indígenas, otros fueron degollados por españoles, y muchos murieron de enfermedades tropicales. Uno de los raros en sobrevivir y morir en España fue Nicolás Federmann, quien logró publicar su *Bella y agradable narración del primer viaje de Nicolás Federmann, el joven*

287. *Colección de las obras del venerable obispo de Chiapas, Don Bartolomé de las Casas, defensor de la libertad de los americanos*, París 1822, 171.

288. V. Teitelboim, *El amanecer del capitalismo y la conquista de América*, La Habana 1979, 150.

de Ulm. Murió enjuiciado por los tribunales y preso por los propios Welser, quienes «le demandaron por robo de 115.000 pesos en oro y piedras preciosas» y «por haber arruinado el país y las gentes que le habían sido confiadas»<sup>289</sup>, poniendo fin a la presencia luterana. No compartimos la opinión del historiador luterano Lars Qualber, quien afirma que «por el año 1532 la colonia había aceptado la fe luterana»<sup>290</sup>, aunque no parece dudoso que los alemanes enviados sí hayan sido luteranos. Entre ellos se encontraban 50 maestros mineros enviados «para que con su industria y saber hallen los yacimientos y venas del oro que en ellas hay». Todos parecen provenir de la región de Augsburgo, recién ganada al luteranismo. Sin embargo, como lo subraya Enrique Otte, «la presencia de luteranos se consideraba peligrosa para los indios, por lo cual la Corona, en la cédula del año 1535 prohibió la entrada de alemanes sin licencia del Consejo»<sup>291</sup> de Indias. Además, ya desde 1528 se había mandado a fray Antonio de Montesinos «para el buen tratamiento de los Indios de la dicha provincia y su conservación a nuestra Santa fe católica para que no se les haga agravio ni cosa contra su voluntad»<sup>292</sup>. Los alemanes, por su lado, no parecen haber mostrado interés alguno en la evangelización de los indios. Las cédulas reales confirman los comentarios en torno a su actitud, cuya única guía fue el anhelo de oro, con el saqueo como medio para procurárselo.

2) *La colonia hugonote en Río de Janeiro (1555-1560)*. Durante el reinado de Enrique II, huyendo de las persecuciones, unos hugonotes franceses, bajo el mando del almirante Nicolás Durand de Villegagnon, emprenden un viaje con la meta de establecer una colonia en tierras americanas. Apoyados en el proyecto por el almirante Coligny, jefe del partido hugonote francés, y por el propio Calvino, organizan dos expediciones. La primera llega el 11 de octubre de 1555 a la actual bahía de Río de Janeiro, logrando establecerse en una isla que bautizan «Fuerte Coligny». Reciben el apoyo de los indígenas, que esperan encontrar en los nuevos llegados unos aliados contra la crueldad de los portugueses. Frente al éxito de la misión piden a Coligny y a Calvino refuerzos y unos misioneros. Éstos llegan a principios de 1557.

Tenemos sobre esta segunda expedición un excepcional testimonio de uno de los participantes, Jean de Lery. Su *Histoire d'un voyage fait en la terre du Bresil*<sup>293</sup>, publicado en 1578, nos restituye una experiencia incomparable; la

289. Citado por Teitelboim, o. c., La cédula 343 del 30 de abril de 1547 dice: «los dichos gobernadores por ellos nombrados no han curado de mirar por el servicio de su majestad o por sus intereses... dejando de entender de la poblar, inquirir en saber los secretos de la tierra dando lugar sus capitanes de ellos por sí, por sus intereses, en lugar de aumentar la población de haberse disminuido». En E. Otte, *Cédulas relativas a Venezuela*, 381. Sobre el tema: J. Friede, *Los Welser en la conquista de Venezuela*, Edición conmemorativa del IV centenario de la muerte de Bartolomé. *Welser, jefe de la Compañía alemana de Augsburgo*, Caracas-Madrid 1961; E. Otte, *Die Welser in Santo Domingo*, en Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft (editores). *Festschrift für Johannes Vincke II*. Madrid 1962. 504 p; E. Otte, *Cedulario de la monarquía española, relativa a la provincia de Venezuela (1429-1552)*, Caracas 1959; Id. (ed.), *Cédulas reales relativas a Venezuela (1500-1550)*, Caracas, Edición de la fundación de John Boulton y la fundación Eugenio Mendoza, 1963; K. Haebler, *Die Ueberseischen Unternehmungen der Welser und ihrer Gesellschaft*, Leipzig 1903.

290. L. Qualber, *A history of the christian church*, 415, citado por N. Wilton, *Bosquejo y bibliografía para una historia del protestantismo en América Latina*, Barcelona 1977, 179.

291. E. Otte, *Cedulario de la monarquía española... XVIII*.

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

293. J. de Lery, *Indiens de la renaissance. Historie d'un voyage fait en la terre de Brésil*, 1557,

única misión protestante en el siglo XVI. Este breve paréntesis abierto en 1555 se cerrará el 11 de mayo de 1560 con la caída de la colonia francesa en las manos del general portugués Mem de Sa. Dos elementos nos parecen caracterizar al evento; en primer lugar, la colonia como refugio donde estallaron en la frontera con lo desconocido las querellas teológicas que sacudían a Europa; en segundo lugar, la hermenéutica del otro que hace Jean de Lery de los indios tupis.

La expedición había respondido a un doble interés, político y religioso, para «extender el reino de Jesucristo, Rey de Reyes y Señor de Señores, y los límites de su príncipe soberano en países tan lejanos». De hecho el interés político dominaba; permitía al rey Enrique II y a Coligny encontrar una salida al problema religioso interno y aseguraba presencia francesa en el nuevo mundo, manteniendo la oposición a la bula del papa Alejandro VI que había dividido las tierras nuevas entre España y Portugal, dejando de lado a Francia.

Esto nos permite entender por qué la isla de los franceses fue menos un centro misionero que una modalidad exótica del «refugio». «Fuerte Coligny» debía ser una pequeña Ginebra donde se podría practicar el culto reformado en toda libertad. Por esto, entre la gente de la segunda expedición encontramos a los pastores ginebrinos Chartier y Richier y al propio Lery que había estudiado teología. Apenas llegados, la primera preocupación fue la de constituir una iglesia reformada celebrando la santa cena: «los ministros habiendo previamente preparado y catequizado todos los que iban a tomar parte en ella»<sup>294</sup>. El 3 de abril siguiente se hicieron «las primeras bodas a manera de las iglesias reformadas» durante el culto<sup>295</sup>. Sin embargo, muy rápidamente la situación se fue deteriorando. Villegagnon deseaba solamente un cambio de costumbres y no la negación de la autoridad católica, en particular en lo que tocaba a la eucaristía. Llegados el 7 de marzo, los hugonotes parten ya al final de octubre del mismo año. Algunos que no pudieron partir con la expedición de regreso tuvieron que refugiarse en tierra firme, donde fueron perseguidos por Villegagnon, intimándolos a dejar su fe reformada.

Redactaron la primera confesión de fe reformada del continente que aparece consignada en *Las actas de los martirios*<sup>296</sup>, publicado por Jean Crespin en Ginebra en 1561. Esta confesión de fe redactada en 17 puntos por Jean du Bordel, Matthieu Vermeil, Pierre Bourdon y André Lafon, por orden de Villegagnon, sirvió a este último para condenar a los tres primeros, los que fueron ahogados.

Murieron defendiendo su fe sin haber ni siquiera tratado de evangelizar a los indios tupis. La aventura misionera había degenerado en polémica religiosa. Ponía un fin a lo que hubiera podido ser a lo mejor un experimento puritano similar al que realizaran más tarde los anglosajones en Nueva Inglaterra.

presentado por Anne Marie Chartier, Paris 1972. Id., *Journal de bord de lean de lery en la terre de Brésil*, 1557, presentado y comentado por M. R. Mayeux, Paris 1957. M. Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 1975, en particular capítulo V: *Ethno-graphie, l'oralité ou l'espace de l'autre: Léry*, p. 215-248. En lo que toca al dossier Lery ver *Ibid.* la nota, p. 219-221.

294. J. de Lery, *Journal de bord de ...*, 106. Véase lo expuesto or Klaus van der Grijp, en el tomo II de esta *Historia general*.

295. *Ibid.*, 118.

296. J. Crespin, *Los mártires de Río de Janeiro*, México 1955. Ver La confesión de fe en p. 109-114. También el artículo de E. Leonard, *La confession de foi brésilienne de 1557*: Archiv für Reformationgeschichte 49 (1958) 204-212.



«La inconstancia y variación de Villegagnon» en materia de religión provocó el desembarque de la misión hugonote entre los indígenas tupis de la costa. «Esos, comenta Lery, nos fueron incomparablemente más humanos»<sup>297</sup>. El texto que nos ha dejado Lery está lleno de encanto en torno a la naturaleza, la fauna y la flora del nuevo mundo. Más que una descripción de lo que está descubriendo, su relato trata continuamente de yuxtaponer la realidad nueva del más allá, a la realidad vivida en el más acá, la Europa del siglo XVI. El descubre que los tupis no son unos salvajes irracionales, sino más bien una sociedad que tiene mucho que decir al europeo. La preocupación de Lery no es el oro ni la búsqueda del enriquecimiento, sino más bien la de traducir esta realidad «salvaje» de los tupis, descubriendo en «el otro» a la vez la diferencia y la identidad. La diferencia se restituye en una clasificación de la novedad, la identidad permite considerar estos hombres «extraños» como iguales.

Como lo subraya Michel de Certeau, «después de la confusión lingüística de la isla Coligny, este amplio cuadro del mundo salvaje es una epifanía de cosas, el discurso de una efectividad. Ciertamente, el contenido está en un principio dado como antinómico, pero ha sido trabajado de manera a devenir humano, un mundo que rinde justicia a la verdad ginebrina. Así una realidad está ya acá nutriendo el enunciado de Lery. Lo que separa el occidente de aquella, no son más las cosas sino su apariencia: esencialmente es un idioma extranjero. De la diferencia constatada queda solamente un idioma a traducir»<sup>298</sup>. Lery mantiene a la vez la distancia y la proximidad frente al indígena. Si nada es exactamente lo mismo en la forma, todo es comparable en cuanto a la esencia. Hay que enseñar a los indígenas la vida eterna, pero ellos nos pueden instruir sobre nuestra vida mortal. A través de esta hermenéutica del otro, podemos decir que Lery descubre un orden por el cual da gracias a Dios cantando el salmo 104. El contacto con los indios se hace sin embargo sin preocupación alguna de pedagogía religiosa. Lo que sin duda desde un punto científico, como lo ha reconocido Lévi Strauss<sup>299</sup>, ha sido la condición para un acercamiento etnológico de la sociedad Tupinamba, hace del relato de Lery uno de los primeros textos de la literatura etnológica y expresa, sin embargo, el límite mismo de la conciencia protestante del siglo XVI. Anne Marie Chartier lo dice con exactitud: «La infidelidad de Roma a la Palabra impacta más al protestante que la salvación de las almas paganas, y el lugar de todo esfuerzo proselitista está en el seno de la cristiandad misma. Aquí se tiene una de las razones del atraso general de la misión protestante en relación a la católica y, en este caso particular, la casi indiferencia de Lery frente a la no conversión de los salvajes»<sup>300</sup>.

3) *Tentativa hugonote en Florida 1564-1565*. En 1564 algunos hugonotes se establecieron sobre la costa de Florida. En 1565 Pedro Menéndez de Avilés logró, en poco más de dos meses, destruir todos los establecimientos franceses. «Sólo uno de los jefes, René de Landonniere, logró escapar con 30 hombres. Unos 24 que dijeron ser católicos salvaron la vida, pero los demás, en número de cerca de 600, fueron degollados sin piedad»<sup>301</sup>.

297. J. de Lery, *Journal de bord de...*, 131.

298. M. de Certeau, *o. c.*, 232.

299. Cl. Lévi Strauss, *Tristes tropiques*, Paris 1960, 64.

300. A. M. Chartier, presentado en J. de Lery *Indiens de la renaissance...*

301. R. Guerra, *Manual de historia de Cuba*, La Habana 1971, 80-81.

4) *Piratas, corsarios y protestantes enjuiciados por la inquisición (siglos XVI y XVII)*. En España, la reforma religiosa iniciada por el cardenal Ximénez de Cisneros a fines del siglo XV había fomentado un renacimiento religioso en torno a la traducción de la Biblia en lengua vernácula, que se concretó en el movimiento de «Los alumbrados» (iluminados directamente por Dios). La universidad de Alcalá vino a ser el semillero de lo que se ha llamado «la crisis religiosa», que produjeron teólogos tales como Pedro Ruiz de Alcaraz y Juan de Valdez, desarrollando teologías muy cercanas a la teología luterana, que muy tempranamente circulaba en España<sup>302</sup>, si la política europea de Carlos V, y en particular después del concilio de Trento la de Felipe II, no hubieran conducido a reforzar en todo el imperio así como en las recientes colonias la persecución de las herejías a través del tribunal de la santa inquisición. Establecida muy tempranamente en Santo Domingo y luego en Nueva España<sup>303</sup>, la inquisición tendrá tres sedes definitivas en el continente: Lima (1569), México (1571) y Cartagena de las Indias (1610). El edicto de Cartagena condena como herejías a «la ley de Moisés, la secta de Mahoma, la secta de Lutero, la secta de los alumbrados y diversas herejías». En torno a «la secta de Lutero» dice<sup>304</sup>: «Nos los inquisidores contra la herética gravedad y apostasía, en la ciudad y obispado de Cartagena. ...a todos los vecinos y moradores estantes y residentes en todas las ciudades, villas y lugares de este nuestro distrito... si habéis oído decir que alguna o algunas personas hayan dicho, tenido o creído que la falsa y dañada secta de Martín Lutero y sus secuaces es buena, o haya creído y aprobado algunas opiniones suyas, diciendo que no es necesario que se haga la confesión al sacerdote, que basta confesarse a sólo a Dios, y que el Papa ni sacerdotes no tienen poder para absolver los pecados; y que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de nuestro Señor Jesucristo, y que no hay purgatorio, y que no hay necesidad de rezar por los difuntos, y que no son necesarias las obras, que basta la fe con el bautismo para salvarse, y que cualquiera puede confesar y comulgar, uno a otro, debajo de entrambas especies, pan y vino, y que el Papa no tiene poder para dar indulgencias, perdones ni bulas, y que los clérigos, frailes y monjas se pueden casar; o que hayan dicho que no ha de haber frailes ni monasterios, quitando las ceremonias de la religión, o que hayan dicho que no ordenó ni instituyó Dios las religiones, y que mejor y más perfecto estado es el de los casados que el de la religión, ni el de los clérigos ni frailes, y que no hay fiestas más de los domingos, y que no es pecado comer carne en viernes, ni en cuaresmas ni en vigilias, porque no hay ningún día prohibido para ello; o que hayan tenido o creído alguna o algunas otras opiniones del dicho Martín Lutero y sus secuaces, o se hayan ido fuera destes reinos a ser luteranos». Con esta definición del luteranismo, la represión se dirigió en primer lugar contra los piratas (a cuenta propia) y corsarios (al servicio del rey) de las potencias protestantes europeas que desde 1540 invadían el mar Caribe, buscando romper el exclusivismo comercial con las colonias. Entre ellos encontramos a británicos (anglicanos y presbiterianos), franceses (hugonotes de Bretaña),

302. Sobre la reforma en España nos inspiramos de: J. C. Nieto, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México 1979; F. de los Ríos, *Religión y Estado en la España del siglo XVI*, México 1957. T. M' Crie, *Historia de la Reforma en España en el siglo XVI*, Buenos Aires 1950.

303. R. E. Greenleaf, *La Inquisición en Nueva España siglo XVI*, México 1981.

304. J. T. Medina, *La inquisición en Cartagena de Indias*, Bogotá 1978.

holandeses (reformados) y alemanes (luteranos). La mayoría están acusados bajo el término genérico de «luteranos», aunque poco a poco el tribunal irá distinguiendo a luteranos de calvinistas. También fueron condenados súbditos de Carlos V provenientes del norte de Europa, que eran tan numerosos como los judíos<sup>305</sup>, habiendo recibido la autorización de emigrar a las colonias. La política contrarreformista española de Felipe II reprimirá gran número de ellos. Es interesante notar que dentro de la lucha por el poder entre el clero regular y clero secular, la inquisición sirvió para condenar la línea humanista y utópica del clero regular después del concilio de Trento bajo acusaciones de ser herejes luteranos, en Nueva España en particular<sup>306</sup>. Otra actividad sistemática de la inquisición en contra de las ideas de la reforma fue la censura y el control continuo de los libros que llegaban o circulaban. Si consideramos la recopilación de Báez-Camargo<sup>307</sup>, de los condenados por herejía luterana en las colonias americanas del siglo XVI al siglo XVIII, encontramos 310 juicios y 58 casos sospechosos. En todos los casos se trata de laicos y de unos cuantos corsarios. La mayoría eran extranjeros; raros eran entre ellos los españoles y los criollos. Habrá sólo 27 ejecuciones, de las cuales los dos tercios tienen lugar a fines del siglo XVI, y el tercero restante a principio del siglo XVII, período de dura política contrarreformista. Los otros condenados abjuraron aparentemente de su creencia. El tribunal de la inquisición entró en lenta decadencia a fines del siglo XVIII., «resultado de circunstancias políticas, diplomáticas y militares entre España, Francia e Inglaterra que hicieron difícil para el santo oficio castigar a los herejes extranjeros... Era también difícil si no imposible de contener ideas políticas foráneas»<sup>308</sup>. Sin embargo el santo oficio habrá sido el instrumento más eficaz para impedir toda penetración protestante en territorios hispano americanos durante tres siglos. Son las ideas de la Ilustración las que rompieron el dique<sup>309</sup>.

5) *La colonia holandesa de Pernambuco (1624-1654)*. A fines del siglo XVI las provincias del norte de los Países Bajos se organizan en república liberándose del poder español. La tolerancia religiosa viene a hacer de la joven república un país de refugio para todos los grupos protestantes perseguidos por el resto de Europa. Durante el siglo XVII los marineros holandeses, aliados con los ingleses, dominan los océanos y consiguen invadir una parte del nordeste del Brasil, estableciendo una colonia cuyo centro será Recife. El príncipe Mauricio de Holanda extiende la conquista con la toma de Bahía en 1630, y proclama la tolerancia religiosa sobre el modelo de la metrópoli. Llegan pastores holandeses de tradición reformada estableciendo varias congregaciones. Sin embargo en 1564 los portugueses, reconquistando este territorio, ponen fin al intento de divulgar la reforma en tierras americanas.

En término general, en las colonias inglesas, holandesas y danesas se «empleó el sistema lento de adoctrinación; sistema que como el lascasiano

305. R. Greenleaf, *o. c.*, 203-221.

306. *Ibid.*, 126-167.

307. G. Báez-Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición*, en *Ibero-América*, México 1960; Jiménez Rueda, *Corsarios franceses e ingleses en la Inquisición de la Nueva España*, México 1945; Id., *Herejías y supersticiones en el Nuevo Mundo*, México 1946.

308. R. Greenleaf, *The Mexican inquisition and the enlightenment*: New México, Historical Review XLI/3 (1966) 190.

309. Sobre la Inquisición: E. A. Chinchilla, *Inquisición en Guatemala*, Guatemala 1935; H.C. Lea, *The Inquisition in the Spanish dependencies*, New York 1908.

estaba empeñado en convencer y poner a los indios (y negros) en camino estrictamente individual y racionalista (no emocional) de salvación». Se trataba de encaminar y no de salvar a las almas «dado que este último era la resultante de una acción generosa, misteriosa y gratuita del Señor quien daba la luz de la fe a uno y se la negaba a otro»<sup>310</sup>.

Así la igualdad de los hombres bajo el doble criterio de la razón calvinista, de la razón «común al conjunto del género humano y de la corrupción ligada al pecado original»<sup>311</sup> era solamente aparente, pues en el éxito intramundano como es sabido se aseguraba la posible elección y se manifestaba el acierto vocacional y la dimensión auténtica del ascetismo<sup>312</sup>.

La colonia holandesa de Pernambuco es un caso más interesante para comparar la evangelización hispano católica y protestante en América latina. Aunque los holandeses hayan preferido radicar en las ciudades (Recife), pues las grandes propiedades siguieron en mano de los portugueses, y se hayan dedicado con más intensidad al comercio y a las artesanías, «el Brasil portugués y el Brasil holandés no presentan diferencias en cuanto al régimen de producción y de distribución de la riqueza producida. Lo único que varía es la religión»<sup>313</sup>. Los holandeses llegan con la ética calvinista en torno a la dignidad del trabajo de la santidad de la vocación, buscando sustituir el trabajo servil por el trabajo libre. Pero la población holandesa concentrándose en las ciudades, y faltando mano de obra en los campos de caña de azúcar, «se ven obligados por la presión de los intereses económicos, más fuertes que la moral de Calvino»<sup>314</sup>, a recapturar a los esclavos fugitivos.

Como lo apunta bien Roger Bastide, «la ética calvinista flota como una imagen desprovista de todo dinamismo creador, por encima de una realidad que la niega descaradamente»<sup>315</sup>. De ahí la interpretación de los pastores, único recurso para salvar la lógica calvinista, explicando la derrota y la expulsión como cólera e irritación divina: «El Consejo se inclina a considerar que entre otras cosas Dios se muestra irritado porque en estas tierras no supimos tomar las medidas necesarias para que la existencia de Dios y de su hijo Jesucristo llegase a conocimiento de los negros, dado que el alma de estas pobres criaturas cuyo cuerpo empleamos en nuestro servicio debió haber sido arrebatado a la esclavitud del diablo»<sup>316</sup>.

#### b) *La implantación del protestantismo en Las Antillas (1655-1838)*

En la guerra hispano inglesa y por la derrota infligida a la flota española, la marina británica consiguió la hegemonía sobre los mares. A partir de 1625, empiezan a atacar los dominios españoles buscando establecer bases para el comercio en el Caribe<sup>317</sup>.

310. J. A. Ortega y Medina, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976.

311. R. Bastide, *El prójimo y el extraño*, Buenos Aires 1973.

312. J. A. Ortega y Medina, *o. c.*, 314.

313. R. Bastide, *El prójimo y el extraño*, 110.

314. *Ibid.*, 110.

315. *Ibid.*, 112.

316. *Ibid.*

317. Nos inspiramos en J.R. Wilson, *Obra morava en Nicaragua: trasfondo y breve historia*, San José de Costa Rica 1975; A. S. Berky, *The Mosquito Coast and the story of the first*

En 1625 el capitán Sussex Cammock, oficial de la Sowers Island Company, había logrado ocupar la isla Bermuda. Poco después descubre las islas Providencia y Henrietta (San Andrés) y a partir de 1630 organiza La Providence Company, que se establece además en las islas de la Tortuga. En 1633, Cammock llega a Cabo Gracias a Dios y luego a Bluefield, desarrollando un comercio exitoso con los indígenas costeños. Unos años después (1639) otros ingleses desembarcan sobre el litoral, en la boca del río Belice, logrando establecerse. Sin embargo en 1641 la isla de Providencia es devastada por Francisco Díaz de Pimienta, portando un duro golpe a la Providence Company.

Los ingleses consiguieron bases muy sólidas con la expedición organizada por Oliver Cromwell en 1655 con el fin de atacar posesiones españolas en el Caribe. En esta operación capturan a la isla de Jamaica, donde muy pronto se van radicando los primeros colonos ingleses, desarrollando las plantaciones de azúcar para abastecer la metrópoli. Levantan templos recibiendo el apoyo del Estado para la implantación del anglicanismo. Además, varios grupos misioneros bautistas, metodistas y moravos (1754) van a evangelizar a los esclavos negros, hasta cristianizar a toda la población a fines del siglo XVIII. Un proceso similar se desarrolla en las otras posesiones inglesas del Caribe (Bermuda, Barbados, islas Leeward, Trinidad). Así en Barbados en 1680, ya se nombraban 11 templos. Sin embargo, no es hasta el año 1701 que se creó la «Sociedad para la propagación del evangelio» con el objeto de evangelizar a las colonias británicas<sup>318</sup>. La alianza anglo-miskita (1640-1820) facilita la penetración de colonos británicos (14.000 en 1770) sobre la costa atlántica centro-americana. Durante el siglo XVIII, varios misioneros establecen iglesias anglicanas (Nathan Price a partir de 1748) y moravos (Christian Federick Post a partir de 1762). Sólo la Honduras británica quedará en mayoría católica.

Los holandeses también desarrollaron en sus colonias americanas una actividad religiosa durante el siglo XVIII. En 1735 los moravos, bajo el impulso del propio conde de Zinzendorf, empezaron obras misioneras en la Guayana holandesa. Sin embargo, el protestantismo se limitó a las capas dominantes; las poblaciones negras conservaron el catolicismo original.

En 1698, 1.200 escoceses presbiterianos intentaron establecerse en el istmo de Panamá. En 1700 abandonaban el intento.

*Schwefelder missionary enterprise among the Indians of Honduras from 1768 to 1775*, Norristown (Pa.) 1953; K. Scott Latourette, *A history of christianity* III, New York 1953; ver en particular *Christianity in British and Latin America in XIX th*, p. 1279 s; A. W. Schartschneider, *Through five hundred years, a popular history of the Moravian church*, Behlehem (Pa.) 1974; J. González, *Historia de las misiones*, Buenos aires 1970. A fines del período que estamos estudiando (1797-1800), los moravos trabajaban en las islas del Caribe con 67 misioneros y en Sudáfrica con 25. Cf. J. A. Parker, *A church in the sun; the story of the rise of Methodism in the island of Granada*, London 1959; C. F. Jenkins, *Tortola: a quaker experiment of long: a trip in the tropics*, London 1923; K. Larsen, *De dansk-ostindiske koloniers historie*, Kobenhavn 1908; J. Pedersen, *Den dansk kirkes historie*, Kobenhavn 1951; Expansión misionera Morava en el Caribe: 1732 Santo Thomas, 1754 Jamaica, 1756 Antigua, 1790 Trinidad y Tobago, 1795 Kitts, 1738 Guayana británica, 1735 Surinam. En Antigua en 1769, 14 convertidos, en 1791. 7.000 convertidos entre los negros. «Such an impact did the early missionaries have upon the island that planters were led to free their slaves in 1844, 4 years before an act parliament decreed such freedom» (A. W. Scartschneider, *o. c.*, 68). J. Berckel, *The success of the moravian missions in Nicaragua and Honduras*, Bethlehem (Pa.) 1975; E. Williams, *History of the people of Trinidad and Tobago*, London 1964; G. I. Williams, *The expansion of Europe in the eighteenth century*, London 1966; E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1966.

318. J. A. Ortega, *La evangelización puritana en Norteamérica*, México 1976, 1116.

ESQUEMA 8.14

*Distribución de la población total de la América latina según la diversidad de culto: 1804*

I. CATOLICOS ROMANOS		22.486.000
a)	América española continental	15.985.000
	Blancos	2.937.000
	Indios	7.530.000
	Razas de mezcla y negros	5.518.000
b)	América portuguesa	4.000.000
c)	Estados Unidos, Bajo Canadá y Guayana francesa	537.000
d)	Haití, Cuba, Puerto Rico y Antillas francesas	1.964.000
		22.486.000
II. PROTESTANTES		1.081.000
a)	Guayanas inglesa y holandesa	220.000
b)	Antillas inglesas	777.000
c)	Antillas holandesa y danesa	84.000
		1.081.000
III. INDIOS INDEPENDIENTES NO CRISTIANOS		820.000
Total		24.387.000

Tomado de Alejandro von Humboldt, *Ensayo político sobre Nueva España*, México 1959, 65-66.

ESQUEMA 8.15

*Protestantes condenados a muerte por la Inquisición en Hispanoamérica: siglo XVI-XVIII*

Siglo	Total condenados a muerte	Corsarios	Espanoles	Extranjeros
XVI	18	14	3	1
XVII	9	0	7	2
XVIII	0	0	0	0

Fuente: G. Báez Camargo, *Protestantes enjuiciados por la Inquisición en Iberoamérica*, México 1959.

En fin, los daneses conquistaron las islas Vírgenes (Santo Tomás y Santa Cruz) en 1666. Sirvieron estas islas de refugio a hugonotes franceses provenientes de la isla de Saint-Kitts en 1672. La población negra fue evangelizada por moravos (1732) y anglicanos. De manera general podemos decir que la evangelización en las islas inglesas y holandesas no fue masiva como en el caso de Nueva España o el Perú, sino más bien selectiva, por la acción de las sectas puritanas inglesas.

La Iglesia anglicana tuvo una política de legitimación de los intereses coloniales, en cuanto que las sectas promovieron la evangelización y dos de ellas (metodistas y bautistas) lucharon en favor de la abolición de la esclavitud. Ya la expedición a Jamaica organizada por el propio Cromwell contaba con siete capellanes cuya instrucción había sido llevada por el puritano John Milton. El Código de la esclavitud (*Slave Code*) de Jamaica (1696) contenía instrucciones precisas que raras veces fueron ejecutadas, en los términos siguientes: «Todos los dueños y dueñas deben esforzarse... en la instrucción de sus esclavos en los principios de la religión cristiana y facilitar su conversión y hacer lo máximo para prepararles al bautismo»<sup>319</sup>.

Un siglo más tarde, R. C. Dallas, en su *Historia de los Cimarrones*, describe la situación religiosa en Jamaica como siendo la de un aparato colonial bien establecido. «En las 20 parroquias de Jamaica se encuentran 18 iglesias y además capillas. Cada parroquia tiene un rector, quien en lugar de recibir diezmos se mantiene gracias a impuestos que pagan los habitantes para este propósito a los respectivos miembros de la junta parroquial. El valor anual de los beneficios eclesiásticos de la Iglesia varía de cien libras hasta mil», pero las grandes tierras beneficiales «aumentan ese valor en una o dos veces». La isla es parte de la diócesis del obispo anglicano de Londres, y es el gobernador quien nombra o destituye a los clérigos y «quien es juez en asuntos relativos a la ley eclesiástica». Los párrocos por su lado están «obligados a dedicar determinada parte de su tiempo cada domingo, antes o después de la celebración del culto divino, a la instrucción de toda persona de color libre y de todo esclavo, deseosos de ser bautizados e instruidos en las doctrinas de la religión cristiana»<sup>320</sup>. La resistencia de los negros a la cristianización puede evaluarse por la actitud de los «cimarrones» deportados de Jamaica a Nueva Escocia en 1797. Un año después «hacían pocos progresos en el conocimiento de las doctrinas cristianas, pues el bautismo de los niños era el único punto ganado: porque ni los matrimonios ni los funerales eran solemnizados de acuerdo con las reglas de la Iglesia»<sup>321</sup>.

La iglesia anglicana participaba de los beneficios de la esclavitud y como lo apunta Eric Williams en su investigación de las demandas de indemnización formuladas por los plantadores al gobierno después del acto de abolición de la esclavitud, «aparece que los propios clérigos eran dueños de esclavos. Los de la Isla de Vincent tenían 208, los de Tobago 216, los de St. Kitts 126, los de Barbados 105, en Jamaica 22 clérigos (encabezados por el rev. H. Philpotts Señor y Obispo de Ex eter) poseían 3.495 esclavos por los cuales el gobierno británico les dio 62.335 libras»<sup>322</sup>. Las sectas puritanas en un principio no

319. C. H. Robinson, *History of the christian missions*, Edimburgh 1915, 392.

320. R. C. Dallas, *Historia de los Cimarrones*, La Habana, 1980, 33 y 266.

321. *Ibid.*, 246.

322. E. Williams, *Some historical reflection on the church in the Caribbean, an adress by Dr. The Rt. Hon. Eric Williams, Prime minister of Trinidad and Tobago to the synod of the south*

parecen haberse opuesto a la esclavitud. William derrumba el mito de la oposición cuáquera a la esclavitud apoyándose sobre datos de 65 plantadores cuáqueros de la isla de Barbados en 1680, que poseían en total 3.307 acres de tierra y 1.631 esclavos.

También los moravos tenían muy fácilmente esclavos, como por ejemplo en las islas Vírgenes (danesas). Es solamente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII que los metodistas empezaron a desarrollar una obra evangelizadora con un contenido antiesclavista. Se confrontaron a la persecución de parte de los plantadores en todas las islas. La persecución se incrementó con el desarrollo de la lucha antiesclavista en la metrópoli. En Trinidad el gobernador prohibió a los pastores metodistas el título de reverendo y les obligó a cerrar su misión. En Barbados el 26 de octubre de 1823 los plantadores destruyeron la capilla metodista, acusados de ser agentes de la «villana sociedad africana» (para la abolición de la esclavitud). Son los bautistas, cuya labor iniciada por los americanos en 1814 había sido retomada por los ingleses en 1831, quienes más firmemente apoyaron la lucha antiesclavista a través de la acción de Willian Knibb, en Jamaica.

Knibb, con algunos otros pastores bautistas, desarrolló una fuerte campaña de información en la metrópoli sobre las condiciones de vida de los esclavos. Una carta del rev. John Smith mandada en 1822 a la Sociedad Misionera de Londres, nos describe la situación en Guayana británica:

En la colonia hay unos 400 esclavos por 5 blancos capaces de llevar armas. Los esclavos viven en chozas... de las cuales los sacan a las 6 de la mañana los capataces haciendo restallar sus látigos como lo harían a caballos o al ganado. El trabajo sigue hasta las 6 de la noche y muchas veces aun durante la noche. El descanso dominical no está observado debidamente, pues están empleados de otra manera. Los esclavos trabajan en equipos bajo la supervisión de un capataz negro. Los castigos consisten en tirar al suelo a un hombre o una mujer, manos y pies atados a un poste, y a golpearlo con un látigo, a veces hasta un centenar de latigazos. Cuando el trabajo no se ha terminado, se pone al esclavo atravesado en los cepos en una cárcel y se le guarda ahí toda la noche. Frecuentes son los casos en los cuales los esclavos, después de crueles golpes, hayan sido detenidos varios días y aun semanas en los cepos, con el fin de esconder las marcas dejadas en sus espaldas. Los únicos muebles autorizados para el esclavo son una olla de hierro para la familia y una cobija para cada individuo. Los niños esclavos no tienen tiempo de limpiar sus chozas, en las cuales guardan sus aves domésticas de tal manera que el estado de insalubridad es inconcebible. Su comida consiste en legumbres y pescado salado. Su vida moral es naturalmente muy baja y depravada; pero aun en eso podemos compararla favorablemente con la de los blancos, cuya licencia y profanación son abominables.

La insurrección de los esclavos en Jamaica durante la semana de navidad en 1831, ha sido sin duda alguna apoyada por la labor: de misioneros como Knibb. Los misioneros fueron acusados de ser los iniciadores de la rebelión y se trató de expulsarlos de la isla. Knibb mientras tanto viajó a Inglaterra y redobló su campaña en las iglesias en junio de 1832. Es solamente en agosto de 1833 que el «Acta de emancipación» fue aprobada por el parlamento para entrar en vigor progresivamente a partir del 1 de agosto de 1834, considerando un período de cuatro años en los que los esclavos se liberarían progresivamente. Paradigmático parece ser el relato que nos hace Dennis James del momento de la liberación, en 1834, en la isla de Antigua: «El 31 de julio de

*Caribbean District of Methodist Church at Tranquility Church, Port of Spain, on 24th of January 1973, Port of Spain, Public relation division, office of the prime Minister, 1973, 18 p. Nos inspiramos en este excelente trabajo para todo este capítulo.*



1834 los esclavos se agruparon en la iglesia histórica de Spring Gardens, de St. John, Antigua, y Bennet Harvey, un misionero moravo, les predicó sobre el texto: "Santifíquense ustedes, pues mañana el Señor hará maravillas entre ustedes". Mientras el misionero predicaba la santificación y la apaciguación, James subraya la interpretación que los propios esclavos hacen de su liberación en términos bíblicos». Un poco después de las 11 de la noche se oyó como un trueno que aumentó de intensidad cuando se aproximaba la media noche. Los pasantes exclamaban: «It's Massa breakin de chains, hallelujah» (Es Moisés rompiendo las cadenas, alleluia). Al discurso misionero se oponía la tradición liberadora del Éxodo. Sin embargo, la liberación interpretada como santificación borraba la liberación como insurrección, ubicando las iglesias al lado del nuevo orden emergente, antiesclavista, que iba a importar a chinos, indios, alemanes y otros trabajadores asalariados para quebrar la resistencia negra.

Podemos concluir que durante la época colonial el protestantismo se desarrolla entonces en las fronteras geográficas del imperio hispano-lusitano. Durante un primer período (1492-1655) no hay sino intentos de parte de las potencias protestantes europeas de contrarrestar la presencia hispano-lusitana sobre el continente. Todos los intentos fracasaron. Por un lado, podemos anotar que ni en el caso de los hugonotes franceses ni en el caso de los holandeses encontramos una visión evangelizadora y misionera de parte de los pastores calvinistas involucrados. Lery se interesa por el indígena tupinamba en una perspectiva más antropológica que misionera. Los pastores holandeses tienen que retroceder en cuanto a su idea de libertad frente a las leyes del mercado colonial y la necesidad de asegurar la competencia fundada sobre una mano de obra esclavizada. Por otro lado, ni los unos ni los otros tenían un proyecto de sociedad alternativo al proyecto hispano-lusitano. Las colonias antillanas inglesas, holandesas y danesas serán la demostración de esta carencia. A partir del segundo período (1655-1838) el protestantismo se encuentra directamente ligado a la expansión económica y política de las potencias protestantes en la región, como instancia legitimadora de las relaciones esclavistas de producción; se tardará mucho en desarrollar una actividad misionera sistemática. Las compañías colonizadoras británicas, holandesas y danesas emprenderán sus actividades durante los años de mayor decadencia económica de Gran Bretaña, y servirán de modelo a las sociedades misioneras emergentes como lo apunta Troutman: «La mayoría de las sociedades misioneras (han sido) organizadas según el patrón de las corporaciones comerciales operando en un país dado o en sus extensiones coloniales para producir ganancias a través de la manufacturación, las ventas, finanzas o lo que sea»<sup>323</sup>. Es precisamente en esta década de los años 1630 a 1640 que llegan 16.000 colonos británicos a la colonia de Bahía de Massachussets. Al mismo momento en el Caribe «comenzaron a llegar igualmente grandes cantidades de colonos ingleses primero (1624) a San Cristóbal, y luego a Barbados que no había sido poblada hasta la llegada de los ingleses en 1627; ya en 1643 la minúscula isla tenía una población de 37.000 habitantes»<sup>324</sup>. En el Caribe, sin embargo, no se van a desarrollar experiencias democráticas similares a los «holy experiments» de las colonias novohispanas. La evangelización emprendida por las iglesias protestantes que mandaban pastores y misioneros con los convoyes de las compañías,

323. Ch. Troutman, *On missions as corporations 1976*, inédito (citado por Costas Orlando. *La empresa misionera, un instrumento de domesticación: Taller de Teología* [México 1979] 44).

324. A. J. Frank. *La acumulación mundial 1492-1789*, México 1979. 84.

será legitimadora de las jerarquías sociales coloniales creadas por la economía de plantación. Los negros importados por el comercio triangular desde África, serán convertidos muy rápidamente por grupos metodistas, bautistas y moravos. Sin embargo, como lo anota Elsa Goveia, los franceses católicos y los ingleses protestantes de las Indias occidentales, a pesar de sus diferencias religiosas mostraron asombrosas similitudes en cuanto a las actitudes religiosas y al comportamiento de ambos frente a los esclavos<sup>325</sup>. La actitud hacia los esclavos aún estaba determinada, no tanto por razones religiosas sino más bien por relaciones de número, como lo muestra bien Harry Hoetink en su estudio comparativo de las relaciones raciales en Curaçao y Surinam, ambas colonias dominadas por el mismo protestantismo holandés:

A finales del siglo XVIII, el número de blancos y de negros en Surinam era de 3.000 a 5.000 respectivamente. En Curaçao el número de blancos era poco más o menos el mismo, pero el de esclavos era una décima parte del correspondiente a Surinam. Estas cifras independientemente de toda otra consideración ayudan a explicar el más severo trato que recibían los esclavos en Surinam<sup>326</sup>.

Aún podemos subrayar que las misiones moravas, metodistas y bautistas emprenden sus labores a partir de la segunda mitad del siglo XVIII<sup>327</sup>. Es decir, en un momento de decadencia económica cuando «el interés británico se estaba desplazando, primero, hacia Norteamérica y la India, y tras la pérdida de aquella, todavía más hacia la última. En Jamaica la mayor de las islas azucareras británicas, entre 1775 y 1791, el 23 % de las 775 plantaciones fue vendida por deudas, el 12 % pasó a manos de depositarios y el 7 % fue abandonado»<sup>328</sup>.

En otras palabras, la evangelización de los esclavos pudo contribuir en alguna manera a la emancipación de ellos antes del decreto del parlamento británico de 1838. Los metodistas se opusieron desde un principio al esclavismo<sup>329</sup> y los bautistas (William Knibb) en Jamaica en 1831 estuvieron ligados a las revueltas negras. Sin embargo, debemos subrayar que esta expresión religiosa de la revuelta se dio en un momento funcional a la política de modernización de la economía colonial. Ya podía pasar la explotación extrema (en las Indias occidentales hacia mediados del siglo XVIII), pues como lo anota D. B. Davies, «un paternalismo más relajado solía aparecer cuando los precios descendían, cuando eran escasos los incentivos para maximizar la producción»<sup>330</sup>.

Por otro lado, debemos subrayar que las colonias puritanas novohispanas fundaron su acumulación primitiva determinante para su expansión durante el siglo XIX, y por eso mismo determinante para la historia de las misiones, sobre el comercio y la explotación de las Indias occidentales. Además, como lo anota Gunder Frank<sup>331</sup>, «la riqueza acumulada en Nueva Inglaterra se basó

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

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

327. K. S. Latourette, *A history of christianity* III, New York, 1283.

328. A. G. Frank, *o. c.*, 167.

329. K. S. Latourette, *o. c.*, 1019 y 1336.

330. D. Br. Davis, *The comparative approach to American history: slavery*, en L. Foner-E. Genovese, *o. c.*, 73.

331. A. G. Frank, *o. c.*, 181.

esencialmente en su propio ángulo del comercio triangular... Hacia mediados del siglo XVIII, el tráfico de esclavos de Nueva Inglaterra era triangular como el tráfico de Liverpool, pero más sencillo y aún más simétrico. Estaba basado fundamentalmente en tres artículos: ron, esclavos y melazas. En su puerto de origen la embarcación tomaría una carga consistente principal o exclusivamente en ron... En África el ron se cambiaría por cuantos esclavos pudieran pagar, a menudo a la tasa de 200 galones por esclavo. El negro cargamento sería vendido en las Indias Occidentales y parte del producto invertido en melazas, compradas generalmente en las islas españolas o francesas, donde eran más baratas. En la última esquina del viaje el navío llevaría las melazas nuevamente a Nueva Inglaterra, para destilarlas y producir más ron para comprar más esclavos»<sup>332</sup>.

Sin duda alguna, para los novoiñgleses todo este tráfico era parte del plan divino, como testifican estas palabras de John Adams, uno de los padres de la independencia y libertad norteamericana: «El comercio de las islas de las Indias occidentales es parte del sistema norteamericano de comercio. No pueden pasarse sin nosotros ni nosotros sin ellos. El Creador nos ha puesto en el globo en tal situación que nos ofrecemos oportunidades mutuamente»<sup>333</sup>. En la misma época de la independencia americana (1778), Jamaica contaba con «más de 200.000 esclavos repartidos en 775 plantaciones»<sup>334</sup>, y la joven república americana con millones. Durante el siglo XVII, todos los cristianos, con la excepción de los cuáqueros, admitían la esclavitud. Después de usar a los indígenas como esclavos los puritanos de Nueva Inglaterra habían asegurado la trata de negros. Sin embargo, a partir de la mitad del siglo XVIII y por las razones que hemos subrayado, humanistas y filántropos luchan por la abolición de la esclavitud. Wesley, fundador y organizador del metodismo, sostiene este movimiento y denuncia «esta execrable infamia, lo cual es el escándalo de la región»<sup>335</sup>. El gran «avivamiento» del pietismo va a despertar a las conciencias cristianas mientras los revolucionarios proclaman los derechos de todos los hombres. En Haití, un movimiento revolucionario negro proclama la república en 1804 con Dessalines y Toussaint Louverture.

En las colonias inglesas, holandesas y danesas la emancipación será más lenta, y más que el espíritu de Wesley, el movimiento libertario de los esclavos haitianos despertó la conciencia de los negros protestantes de las Antillas.

332. O. P. Mannis-M. Cowley, *Black cargoes; a history of the Atlantic slave trade, 1518-1865*, New York 1962, 159-160.

333. Citado en E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1966.

334. A. G. Frank, *o. c.*, 108.

335. C. J. Bertand, *Le methodisme*, Paris 1971.