

Leslie Bethell, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

2. América Latina colonial: Europa y
América en los siglos XVI, XVII, XVIII



CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

El segundo volumen de esta *Historia de América Latina* se inicia con una visión de «España y América en los siglos XVI y XVII», debida a J. H. Elliott, y estudia las estructuras políticas y económicas de los imperios español y portugués desde el siglo XVI hasta fines del XVIII, con textos de M. J. Macleod, D. A. Brading, F. Mauro y A. Mansuy-Diniz Silva. Hay, además, una evaluación del papel de la Iglesia a cargo de los profesores Barnadas y Hoornaert. Se trata, en suma, del ámbito tradicional de lo que entre nosotros se entiende por «Historia de América», pero renovado a la luz de las investigaciones y enfoques más recientes.



ISBN 84-7423-437-9

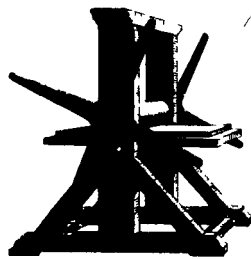


9 788474 234374

CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS
EDITORIAL CRÍTICA

GUAYASAMIN

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA



SERIE MAYOR

Directores:

JOSEP FONTANA y GONZALO PONTÓN

Por

LESLIE BETHELL, catedrático de historia de América Latina,
Universidad de Londres

JOSEP MARIA BARNADAS, Cochabamba, Bolivia

D.A. BRADING, *Fellow* de la St. Edmund's House y *Lecturer* en historia
de América Latina, Universidad de Cambridge

J.H. ELLIOTT, *Regius Professor* en historia moderna, Universidad de Oxford

EDUARDO HOORNAERT, Fortaleza, Brasil

MURDO J. MACLEOD, catedrático de historia,
Universidad de Florida en Gainesville

ANDRÉE MANSUY-DINIZ SILVA, *Maître-assistant* en historia y literatura
de Brasil, Universidad de París-III

FRÉDÉRIC MAURO, catedrático de historia de América Latina,
Universidad de París-X

LESLIE BETHELL, ed.

HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

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

EDITORIAL CRÍTICA

BARCELONA

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del *copyright*, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Título original:
THE CAMBRIDGE HISTORY OF LATIN AMERICA
I. Colonial Latin America

Traducción castellana de
ANTONIO ACOSTA

Coordinación y revisión de
CÉSAR YÁÑEZ

Diseño de la colección y cubierta: Enric Satué
© 1984: Cambridge University Press, Cambridge
© 1990 de la traducción castellana para España y América:
Editorial Crítica, S.A., Aragó, 385, 08013 Barcelona

ISBN: 84-7423-435-2 obra completa
ISBN: 84-7423-437-9 tomo 2
Depósito legal: B. 789-1990
Impreso en España
1990. — HUROPE, S.A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

Capítulo 7

LA IGLESIA CATÓLICA EN EL BRASIL COLONIAL*

La historia de la Iglesia en Brasil ha estado abierta tradicionalmente a dos interpretaciones. Estas interpretaciones son irreconciliables, porque representan las opiniones de dos sectores de la sociedad que estuvieron en permanente conflicto desde el establecimiento allí de la Iglesia cristiana. La primera interpretación nace de la actitud del colonizador inicial. Se puede resumir en las palabras del rey João III al dirigirse a Tomé de Souza, primer gobernador general de Brasil: «La razón principal que me ha llevado a colonizar Brasil es la de convertir a sus pobladores a nuestra santa fe católica».¹ Según esta opinión, la colonización europea de Brasil estaba motivada sobre todo por imperativos espirituales, puesto que se dirigía a la conversión de los indios, a la expansión de la Iglesia y a la divulgación de la verdadera fe entre quienes estaban en el oscurantismo. La segunda interpretación puede atribuirse a quienes sufrieron las consecuencias de la demanda de mano de obra por parte de los colonos europeos; fueron principalmente indios, africanos importados como esclavos y sus descendientes, nacidos en la esclavitud en Brasil. Según el cronista Claude d'Abbeville, un indio, llamado Momboré-uáçu, dijo a los colonizadores franceses de Maranhão en 1612: «Los portugueses mandaron venir a sus sacerdotes, quienes llegaron y levantaron cruces y empezaron a enseñar a nuestra gente y a bautizarlos. Después los portugueses dijeron que ni ellos ni sus sacerdotes podían vivir sin esclavos que los sirvieran y trabajaran para ellos».² Esta opinión hace coincidir evangelización con explotación y esclavitud.

El proceso de evangelización en el Brasil colonial, que abarca tres siglos, se desarrolló en cinco momentos o ciclos, que se correspondieron con cinco zonas de colonización: el cinturón costero (especialmente en el nordeste); su *hinterland*; Maranhão y Pará (el Amazonas); Minas Gerais y el oeste; y São Paulo y el

* Revisado y reducido por el editor.

1. Citado en E. Hoornaert, «A evangelização e a cristandade durante o primeiro período colonial», en *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, 1977, p. 24.

2. Claude d'Abbeville, *Histoire de la mission des Pères capucins de l'île de Maragnon et terres circonvoisines* [París, 1614], Río de Janeiro, 1975.

sur. La actividad misional fue llevada a cabo por cuatro órdenes religiosas —jesuitas, franciscanos, carmelitas y benedictinos— bajo los auspicios del *Padroado Real* (Patronato Real) de Lisboa, y dos órdenes más —capuchinos y oratorianos—, que dependían de la *Propaganda Fide* de Roma, fundada en 1622 para centralizar la tarea misional de la Iglesia católica y neutralizar al *Padroado* de Portugal y al «Patronato» de España. En el *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556), que fue el primer tratado surgido de la experiencia misional brasileña, el jesuita Manuel de Nóbrega defendía la postura de que la conversión de los indios sólo era posible después de que hubieran sido sojuzgados. Así se le daba un aire de legitimidad a la colaboración entre soldados y misioneros. Las religiones indias eran consideradas como idolatría. Los misioneros buscaban exorcizar todo vestigio de lo que podía tomarse como idolatría, ignorancia, superstición o desviación de la «santa fe católica». Sufriendo a menudo circunstancias adversas, los misioneros entraban en contacto con los indios para persuadirlos a abandonar sus prácticas equívocas. Más tarde el famoso jesuita António Vieira (1608-1697) explicó en numerosos escritos su punto de vista sobre la colonización de Brasil, según el cual el proceso de colonización era parte de los designios generales de Dios para permitir a todos los pueblos del mundo conocer la verdadera fe. Siguiendo a Vieira, la evangelización era imposible sin la colonización. Por esta razón el descubrimiento y conquista de las Indias se veían como obra del mismo Dios, e incluso fueron considerados como el mayor acontecimiento de la historia de la salvación después de la creación del mundo y de la venida de Cristo.

Fue durante el reinado de João III (1521-1557) cuando Portugal se interesó por Brasil como un posible emplazamiento adecuado para la producción de azúcar. Sin embargo, puesto que la caña de azúcar sólo podía cultivarse en la húmeda zona costera tropical, el auge colonial del azúcar se limitó principalmente al cinturón costero nororiental entre Natal y Salvador, con centros menores en la zona que rodeaba Vitória, Río de Janeiro, São Vicente y Santos en el sur, y São Luís do Maranhão en el norte. El azúcar siguió siendo el principal cultivo de la historia del Brasil colonial, y las demandas de la producción azucarera llevaron al establecimiento de un sistema de trabajo basado en la esclavitud, primero de indios y luego de africanos. Las profundas tradiciones del catolicismo portugués impregnaron toda la ideología del capitalismo en Brasil. Sin embargo, las prácticas religiosas se enlazaron con la estructura de la familia patriarcal de las grandes plantaciones de azúcar y se centraron en la capilla, el oratorio particular y la devoción a los santos. Ellos, generalmente, no requirieron la presencia de sacerdotes misioneros. Las órdenes religiosas centraron su actividad en la conversión de los indios y, si puede decirse, a transformar su modo de vida y de trabajo para ajustarlos a las nuevas prioridades de la colonización portuguesa.

Desde el principio los jesuitas fueron los más activos en las zonas costeras. Los seis primeros llegaron a Salvador da Bahía con el gobernador Tomé de Souza en 1549, menos de una década después de la fundación de la Compañía y más de dos décadas antes de que hicieran su aparición en México.³ Las experien-

3. Sobre la llegada de los jesuitas a Brasil y sus actividades hasta 1580, ver Johnson, *HALC*, I, cap. 8.

cias de Manuel de Nóbrega (1517-1570) y José de Anchieta (1534-1597) en el cinturón costero brasileño precedieron a las de Mateo Ricci (1551-1610) en Macao y Roberto de Nóbili (1577-1656) en Goa. El crecimiento de la comunidad jesuítica en Brasil fue rápido, y el número de jesuitas brasileños de nacimiento creció uniformemente hasta la súbita expulsión de la orden en 1759 (véase cuadro 1).

CUADRO 1

*Los jesuitas en Brasil*⁴

1549	6	jesuitas	todos extranjeros
1574	110	»	14 % brasileños
1610	165	»	17 % »
1654	170	»	34 % »
1698	304	»	37 % »
1732	362	»	45 % »
1757	474	»	44 % »

Los jesuitas organizaron su actividad misional uniendo sus colegios, que estaban situados en la costa, a pueblos indios y colonias misioneras (*aldeias*). Los colegios formaban a los misioneros para el servicio en los pueblos, al menos en una etapa inicial. La red de colonias misioneras empezó en 1553 en la zona que rodeaba Salvador da Bahía promovida por el tercer gobernador general, Mem de Sá, pero con el rápido descenso de la población india,⁵ y el crecimiento de la demanda de mano de obra para las plantaciones de azúcar, los jesuitas empezaron en seguida a establecer sus misiones lejos de los centros de colonización para proteger a los indios del sistema de esclavitud. Este fue el caso en el *hinterland* nororiental y en el Amazonas. En el cinturón costero los jesuitas, como otras órdenes, empezaron a dedicarse más exclusivamente a la población blanca de las ciudades y a sus esclavos negros.

Nunca hubo ninguna actividad misional dirigida específicamente a los negros. Para ser más precisos, el esclavo africano era considerado como perteneciente por derecho a una familia patriarcal, a cuya cabeza estaba un amo blanco. La enseñanza del cristianismo se llevó a cabo en portugués desde el principio y, en este sentido, contrastaba con los métodos de instrucción a que estaban sometidos los indios y que se llevaba a cabo en una especie de *lingua franca* tupí inventada por los jesuitas especialmente para el caso. Los mismos jesuitas dependían de esclavos negros, no sólo en sus colegios, sino también en sus territorios (*fazendas*) y en las colonias misioneras (*aldeamentos*). Los que se atrevían a criticar este estado de cosas, como Gonçalo Leite (1545-1603) y Miguel García (1550-1614), eran rápidamente repatriados.⁶

Los franciscanos operaron también a través de un sistema tripartito que reu-

4. E. Hoornaert, «A evangelização», p. 46.

5. Sobre la caída de la población indígena, ver Marcílio, *HALC*, IV, cap. 2.

6. Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 10 vols., Río de Janeiro, 1938-1950, vol. II, pp. 227, 229.

nía conventos en la costa, propiedades de tierra y colonias misioneras en el interior. De hecho, todas las órdenes dependientes del Padroado poseían fazendas, puesto que eran un medio para obtener cierto nivel de independencia económica dentro del sistema colonial portugués. Tras su llegada en 1585, la orden de los franciscanos se desplegó por el cinturón costero desde Olinda, concentrándose sobre todo en la franja entre Paraíba y Alagoas, pero con conventos también en Salvador, Espírito Santo y Río de Janeiro. Las actividades de los franciscanos fueron menos dinámicas que las de los jesuitas, y, desde luego, menos radicales, dedicándose principalmente a ofrecer «orientación espiritual» a los habitantes de Olinda, Igarapé, Itamaracá, Goiana, Salvador, Río de Janeiro, São Vicente y Santos. Rara vez intervinieron los franciscanos en el debate acerca de la libertad de los indios. Por el contrario, a menudo apoyaron la «guerra justa» contra los indios, por ejemplo, durante la campaña contra los caetés en 1560. Además, de forma ocasional, asumieron la responsabilidad de administrar colonias que el gobierno había confiscado a los jesuitas, como ocurrió en Paraíba en 1585. Durante la segunda mitad del siglo XVIII el número de frailes franciscanos en Brasil era superior a los 1.000. Pero después de 1767, su presencia, así como su importancia, disminuyó, como la de todas las órdenes religiosas en Brasil.

Los carmelitas, que llegaron a Brasil en 1580, establecieron de modo similar fazendas y aldeamentos. También poseían un número considerable de esclavos africanos. La orden se extendió hacia el norte desde su base de Olinda a través de Pernambuco, Paraíba, Maranhão, Pará y el Amazonas, donde administró una importante red de colonias misioneras durante la primera parte del siglo XVIII. Más hacia el sur, se registró una activa presencia carmelita en Bahía, Río de Janeiro, Santos, Santa Catarina, São Paulo y Minas Gerais.

Los benedictinos llegaron a Bahía en 1581. Desde allí se extendieron a Río de Janeiro (1585), Olinda (1592), Paraíba (1596) y São Paulo (1598). En el sur llegaron hasta São Vicente (1643), Santos y Sorocaba (1660) y Jundiá (1668). La ocupación holandesa del nordeste (1630-1654) tuvo un efecto desastroso para la orden, pero a mediados del siglo XVIII había alrededor de 200 monjes benedictinos en Brasil, y a partir de entonces su número empezó a disminuir. La orden benedictina no administró muchas colonias misioneras, encontrándose el eje de su actividad en los monasterios y en las propiedades territoriales. Para su supervivencia, la orden dependía de una gran cantidad de esclavos, que fueron llamados esclavos de los santos.

El acceso al *hinterland* tras el cinturón azucarero se abrió en el siglo XVII a través de los ríos navegables, el São Francisco y sus afluentes, el Parnaíba y Paranaíba, y una de las causas, no la menor, fue la demanda de mano de obra india. Cuatro órdenes religiosas —capuchinos, oratorianos, jesuitas y franciscanos— participaron en las expediciones que partieron de Pernambuco y Bahía y facilitaron misioneros para los indios. Los capuchinos, franceses o, más concretamente, bretones, antes de 1698 y de la ruptura de relaciones diplomáticas entre Portugal y Francia, e italianos desde 1705, tuvieron una activa presencia desde 1646 en el interior de Pernambuco. Establecieron gradualmente hospitales en Olinda (1649), Recife (1659) y Río de Janeiro (1653) para financiar la tarea con los indios. Los capuchinos eran misioneros apostólicos, es decir, depen-

dían directamente de la Propaganda Fide de Roma, y se oponían a los misioneros «reales», cuyo sostén procedía del Padroado de Lisboa. Los capuchinos italianos, en particular, usaban el sistema de misiones ambulantes recomendado por el Concilio de Trento, que era bien recibido por la gente. Los misioneros más destacados del período bretón fueron Martín y Bernardo de Nantes, y los del período italiano, Apolonio de Todi, Clemente de Adorno, Carlos José de Spezia y Aníbal de Génova. La oposición a la esclavitud india mostrada por Martín de Nantes lo enfrentó con los grandes terratenientes de la zona. Los oratorianos, que también estuvieron presentes activamente en Pernambuco desde 1669, eran portugueses. Asumieron el control de cuatro pueblos que, antes de la ocupación holandesa, habían estado bajo la responsabilidad de jesuitas y franciscanos. El movimiento misional oratoriano, sin embargo, tuvo una corta existencia. Desde 1700 se dedicaron principalmente a ofrecer ayuda espiritual a los colonos blancos y a sus esclavos, puesto que los indios casi habían desaparecido del interior de Pernambuco. Los franciscanos operaban también en el interior, en el valle del río São Francisco. En 1657, el rey cedió a la orden la responsabilidad sobre las nuevas misiones situadas entre Bahía y Paraíba. Finalmente, también se registra la presencia jesuita en el interior. De hecho, fue la primera orden que penetró allí, pues durante la década de 1650 ya había un colegio jesuita en las márgenes del bajo São Francisco, frente a Penedo. En sus colonias del interior tuvieron excelentes misioneros, como Jacob Roland, José Coelho, João de Barros, Antonio de Oliveira y Luís Vicêncio Mamiani, que desarrollaron planes para construir pueblos lejos de las ciudades, plantaciones e ingenios. La proximidad de las colonias misioneras a los centros de colonización había sido responsable de la eliminación de gran parte de la población india en el cinturón costero. En el interior, los indios sobrevivieron mejor a causa de la abundancia de tierra desocupada.

En el Estado de Maranhão, que incluía toda la región amazónica, los misioneros eran, de hecho, capellanes militares, ²¹ menos al principio. La ciudad de São Luís do Maranhão fue tomada a los franceses en 1615 por una expedición que contaba con dos carmelitas. Inmediatamente después, expediciones militares establecieron un puesto destacado en Belém (1616) y empezaron a penetrar en el vasto sistema fluvial del Amazonas, construyendo fuertes en Gurupá, Pauxis (la actual Óbidos), Tapajós (la actual Santarém), São José do Rio Negro (la actual Manaus), así como otros en las cabeceras de los ríos Negro, Branco, Solimões y Madeira. Los misioneros acompañaban a las expediciones militares e intentaban agrupar a los indios que encontraban en colonias misioneras, sin violencia siempre que fuera posible. La mayoría de las modernas municipalidades de la región amazónica datan de esa época, de las colonias que solían situarse en las confluencias de los ríos o en zonas ricas en hierbas, especias y otros productos vegetales naturales —zarzaparilla, clavo, canela, cacao, índigo, caucho, goma, diferentes tipos de aceite y tubérculos, todos los cuales eran conocidos y usados por los indios.

Hubo tres órdenes religiosas predominantes en la región amazónica: los carmelitas (desde 1615), franciscanos (desde 1617) y jesuitas (desde 1638). De nuevo, aquí los más activos fueron los jesuitas. Desde el principio, los misioneros

entraron en conflicto con los colonos portugueses que dependían de los esclavos indios, ya que el Estado de Maranhão era más pobre que el Estado do Brasil y por tanto no tenía tan fácil acceso a la mano de obra africana. Los jesuitas pudieron eventualmente disfrutar de un considerable poder administrativo e influencia sobre la economía regional, que se basaba en el cultivo de productos agrícolas naturales, cosechados no por mano de obra esclava como tal, sino por un tipo de trabajo forzado propio de la zona y conocido como *repartição*, que fue descrito por el cronista jesuita João Daniel. Hubo varios períodos de conflicto entre colonos y jesuitas acerca del uso de mano de obra india; en Maranhão uno de ellos condujo a la expulsión de António Vieira en 1661. Entre 1667 y 1678 hubo nuevos conflictos y enfrentamientos sociales en Belém do Pará, seguidos por un período de relativa calma que duró hasta que Portugal, durante el reinado de José I (1750-1777), se embarcó en una política respecto a Maranhão y Pará que la llevó a enfrentarse con los misioneros y cuya consecuencia fue la expulsión de 155 jesuitas de la región en 1759, junto con 474 de Brasil.

Los carmelitas tuvieron un importante papel en sus misiones de las márgenes de los ríos Negro y Solimões durante la primera mitad del siglo XVIII. Ciertos aspectos de sus actividades requieren una más amplia investigación: por ejemplo, su papel en las disputas fronterizas entre Portugal y España, su supuesta participación en la «Guerra de Ajuricaba» (1723-1727) y su actitud hacia la mano de obra forzada de los indios. Tres ramas diferentes de franciscanos portugueses fueron enviadas por el rey a la región amazónica: la Piedad (*Piedade*) en 1683; Nuestra Señora de la Concepción (*Conceição*) en 1706; y San Antonio (*Santo António*) en 1717. Los Hermanos de la Merced (*Mercedários*), de origen español, participaron también en la actividad misional del Amazonas desde su gran convento de Belém. El rey gastó importantes sumas de dinero para establecer estas misiones, que se distribuyeron después de 1693 de la siguiente forma: los jesuitas en la margen norte del Amazonas; franciscanos y Hermanos de la Merced en la margen sur; carmelitas en el alto Amazonas, sobre la colonia de São José do Rio Negro (la actual Manaus).

El norte de Brasil fue el gran campo de la actividad misional. Hacia la segunda mitad del siglo XVIII unos 50.000 indios estaban recogidos en aldeias, la mayoría de ellas bajo el control de los jesuitas y franciscanos. Sin embargo, en la década de 1750, no sólo se expulsó a los jesuitas, sino que, bajo la legislación de Pombal (1755-1758), aplicada primero en Maranhão y Pará y luego en el resto de Brasil, las aldeias fueron transformadas en parroquias, los párrocos sustituyeron a los misioneros, el tupí fue reemplazado por el portugués, y los mismos misioneros fueron limitados a ejercer su labor evangélica en tribus aún no asimiladas.⁷

La actividad misional en las zonas mineras de oro y diamantes —los actuales estados de Minas Gerais, Goiás y Mato Grosso do Sul— durante la primera mitad del siglo XVIII fue la única que estaba restringida al clero secular. Ello se debía a una política específica desarrollada por la corona. Tenía que mantenerse un estricto control sobre la exportación de oro y diamantes a Portugal y sobre cual-

7. Ver Hemming, *HALC*, IV, cap. 7.

quier comercio oficial, y era necesario erradicar el contrabando de forma efectiva. Ello explica suficientemente la prohibición de la entrada de misioneros en Minas (1711) y el rechazo de los jesuitas que se habían establecido en Ribeirão do Carmo (hoy Mariana) en 1721. El estado portugués recelaba de la independencia de las órdenes religiosas. Por esta razón, la actividad misional de la época minera se limitaba al clero secular y a organizaciones laicas, las llamadas «órdenes terciarias». Por tanto, la zona minera estaba caracterizada por las iglesias y no por los conventos. Los jesuitas no tenían una orden terciaria, lo que explica por qué la influencia jesuítica, más radical y menos tradicionalista, fue mínima en las áreas mineras.

En el sur, tanto jesuitas como franciscanos tenían una presencia activa en la zona de São Vicente a mediados del siglo xvi. Ahí los sacerdotes seculares fundaron la primera Casa de Misericordia de Brasil, una organización de asistencia social que se extendería por todo el país. La fundación de un colegio jesuita en São Paulo de Piritininga en enero de 1554 marcó el principio de una expansión hacia el interior. El colegio, construido en las márgenes del río Tietê estaba bien alejado de la costa, donde los indios eran esclavizados y obligados a trabajar en las plantaciones de azúcar. Muchas colonias de indios se construyeron en las cercanías del vecindario de São Paulo y se intentó por parte de los jesuitas crear algo parecido a sus misiones de Paraguay. En los conflictos que siguieron, los benedictinos, cuyo monasterio se había construido con el dinero de un cazador de esclavos, Fernão Dias Paes Leme, se decantaron del lado de los colonos y los jesuitas del de los indios. Los franciscanos y carmelitas aparecieron más tarde y se pusieron del lado de los colonos. A principios del siglo xvii, São Paulo era una ciudad pobre, con una población compuesta de europeos e indios que hablaba principalmente tupí. No había productos de exportación, y las únicas actividades económicas eran la agricultura de subsistencia, algo de ganadería y el comercio de esclavos indios. El conflicto entre colonos y jesuitas se hizo público y los últimos fueron expulsados en 1640, para volver sólo en 1653 bajo la condición de no mezclarse en asuntos indios y limitarse a su papel pastoral.

Los capellanes acompañaron a muchas de las grandes expediciones para la caza de esclavos de los *bandeirantes*, incluyendo la dirigida por Antônio Rapôso Tavares, que se dirigió hacia el oeste y el sur desde São Paulo. Sin embargo, fueron jesuitas españoles, de Asunción, quienes desarrollaron la principal actividad misional en la región entre São Paulo y el Río de la Plata a principios y mediados del siglo xvi y, de nuevo, a finales del siglo xvii y principios del xviii.⁸

Las órdenes regulares cuyos miembros eran europeos, o al menos europeos en cuanto a su orientación cultural, fueron responsables de que se abrieran sucesivas zonas para la evangelización. Recibían apoyo financiero del Padroado, pero intentaron ser más independientes mediante la creación de sus propias fuentes de ingresos en forma de granjas, plantaciones, ranchos ganaderos, ingenios y esclavos, a menudo obtenidos mediante donaciones, herencias o promesas de los fieles. Las propiedades religiosas ocupaban un espacio considerable de las

8. Ver Schwartz, *HALC*, III, cap. 6, y Hemming, *HALC*, IV, cap. 7.

ciudades, donde el «patrimonio de los santos» solía constituir parte del núcleo original de la colonia, así como de su interior. La riqueza de las órdenes religiosas de Brasil se manifestaba en la magnitud de sus conventos y monasterios, y en la suntuosidad de sus iglesias barrocas, ricamente ornamentadas con oro. El clero se dedicaba, en gran medida, a asuntos económicos, a comprar y vender y a usar el interés de los préstamos en su provecho. Los espaciosos corredores de algunos conventos eran algo parecido a salas de bancos. Sólo una minoría de sacerdotes se comprometió de verdad con las tareas misionales. En 1765, por ejemplo, había 89 sacerdotes carmelitas distribuidos en cinco casas de religión en la Amazonia. De ellos, sólo 8 vivían y trabajaban como «vicarios de los ríos Negro y Solimões ocupados en el servicio de la Iglesia y de Su Majestad el rey».⁹ Desde finales del siglo XVIII el número del clero regular disminuyó, pero las propiedades de las órdenes religiosas, excepto las de los jesuitas y, en menor medida, los mercedarios, permanecieron intactas. En un informe de 1870, se descubrió que los benedictinos, con sólo 41 monjes en 11 monasterios, poseían 7 ingenios, más 40 plantaciones, 230 casas y 1.265 esclavos; los carmelitas, con 49 frailes en 14 conventos, poseían más de 40 plantaciones, 136 edificios y 1.050 esclavos; los franciscanos, sin embargo, con 85 frailes en 25 conventos, sólo poseían 40 esclavos.¹⁰

La organización de la Iglesia secular en Brasil recaía en el Padroado Real. El derecho de patronato se lo había cedido el papado a la corona portuguesa, con la condición de que el rey fomentaría y protegería activamente los derechos y la organización de la Iglesia en cualquier tierra que se descubriera. De este modo, fue a través de los intermediarios del Padroado y del diezmo real (contribución del 10 por 100 sobre lo que produjera la tierra) como se financió la expansión del catolicismo en Brasil. El estado portugués disponía también de otros medios para controlar a la Iglesia. La *Mesa de Consciência e Ordens*, por ejemplo, nombraba todos los cargos eclesiásticos en el imperio portugués. A causa de la preponderancia del Padroado, la influencia de Roma en Brasil fue modesta. Las ordenanzas emanadas del Concilio de Trento no llegaron a aplicarse en el país hasta el siglo XIX.

La organización de diócesis y parroquias fue lenta y su influencia en la práctica católica de Brasil, mínima durante mucho tiempo. Entre 1551 y 1676, sólo hubo una diócesis en Brasil, en Salvador da Bahia. En 1676-1677, se crearon tres más, en Pernambuco, Río de Janeiro (que era responsable de Minas Gerais, Mato Grosso y Goiás, así como de São Paulo), y São Luís do Maranhão. La última dependía directamente de Lisboa. Durante la primera mitad del siglo XVIII se crearon tres nuevas diócesis en Pará (1719), dependiente también de Lisboa, Mariana (1745) y São Paulo (1745). El nacimiento de estas diócesis corresponde a la apertura del interior y su incorporación al sistema colonial. Después, el número de diócesis siguió siendo el mismo hasta la independencia, en 1822. Las diócesis, los obispados y las parroquias permanecían vacantes durante largos

9. A. Prat, *Notas históricas sobre as missões carmelitas*, Recife, 1940, p. 139.

10. H. Fragoso, «A igreja na formação do estado liberal: 1840-1875», *História da Igreja no Brasil*, Petrópolis, 1980, p. 201.

períodos. Pocos obispos llevaban a cabo las visitas pastorales recomendadas por el Concilio de Trento, en alguna medida debido a las distancias que implicaban y a los peligros del viaje.¹¹ Por lo tanto, la práctica del catolicismo no se vio afectada en forma importante por la jerarquía eclesiástica. Un sínodo se reunió en Salvador en 1707, y las *Primeras Constituciones del Arzobispado de Bahía* fue la única pieza de legislación eclesiástica publicada en Brasil durante el período colonial.

El clero secular se dedicaba a administrar los sacramentos, como el bautismo, el matrimonio, la confesión anual de Pascua, los ritos funerarios y la misa del domingo. Estos sacramentos se administraban a toda la población, no sólo a aquellos grupos que los aceptaban libremente. En otras palabras, se consideraban obligatorios. Parte del clero secular se ocupaba de las capillas de diferentes hermandades en las ciudades, mientras que la otra parte cuidaba las parroquias de las ciudades del interior del país. Las parroquias se organizaron, particularmente tras la legislación de Pombal de 1755, para que coincidieran con las antiguas colonias misioneras indias, campamentos de bandeirantes, ingenios y propiedades territoriales. El párroco, generalmente, realizaba visitas regulares a las distintas capillas existentes en su amplio territorio. Viajaba a lomos de caballo o, a veces, en hamacas transportadas por esclavos, para administrar los sacramentos a la población. Los rezos se reservaban normalmente a los misioneros del clero regular, mientras que los párrocos se ocupaban de problemas de disciplina y administración de los sacramentos. El clero secular se dividía en alto clero, donde se incluían el arzobispo, obispos y otros dignatarios, que eran pagados con el dinero del Padroado, y el bajo clero, que incluía a los párrocos y capellanes, quienes vivían más cercanos al pueblo y compartían sus privaciones. La literatura acerca del clero secular de Brasil durante los primeros tres siglos es escasa. Hay varias lagunas en nuestro conocimiento de la vida del clero, su observancia de la regla del celibato, su implicación en las rivalidades políticas y los conflictos populares, y de sus recursos financieros y su situación en general. Puesto que muchos de sus miembros eran mestizos, eran víctima de los prejuicios raciales y culturales, y ello ha reducido la conservación de registros de sus actividades.

Los laicos se infiltraban en la Iglesia brasileña a través de las hermandades, cofradías y órdenes terciarias que Brasil había heredado de Portugal y que florecieron especialmente en Minas Gerais. Las hermandades se correspondían con las características raciales, sociales e ideológicas de los diferentes estratos de la sociedad. Había hermandades de negros (Rosário, São Benedito, Santa Ifigênia), de mestizos (Conceição, Amparo, Livramento, Patrocínio) y de blancos (Santísimo Sacramento, São Francisco, Nossa Senhora do Carmo, Santa Casa de Misericórdia). Había hermandades de terratenientes, comerciantes, soldados, artesanos y esclavos. Las hermandades revelaban sus particulares personalidades y aspiraciones durante sus festividades, procesiones y mediante las promesas que hacían. No hay duda acerca de que la tradición católica de Brasil descansaba en sus características.

11. Sobre los primeros obispos en el Brasil colonial, ver Johnson, *HALC*, I, cap. 8.

Para entender el proceso por el cual se desarrolló una sociedad cristiana en Brasil es importante tener en cuenta los problemas a los que se enfrentaba Portugal al asumir su tarea colonial en América. Había enemigos externos e internos, de los que el Brasil católico se tenía que defender. Otros estados europeos, especialmente Francia, Holanda e Inglaterra, competían con Portugal por la hegemonía del Atlántico sur. Durante este largo período de rivalidad, el catolicismo ayudó a definir la política portuguesa, que se consideraba ortodoxa e incluso apostólica, mientras que los designios de los competidores de Portugal se calificaban de heréticos, depravados e impuros, porque esos competidores eran protestantes. El pasaporte de entrada a la colonia era de tipo religioso: sólo a los católicos se les permitía entrar. Los sacerdotes que deseaban ir a Brasil eran sometidos a un cuidadoso examen: ningún clérigo salía de Portugal sin la autorización explícita del rey, la que se concedía tras una entrevista personal y un juramento de lealtad. Se pedía a los misioneros que se reunieran en Lisboa y eran transportados exclusivamente en barcos portugueses. Las mismas formalidades se requerían a los misioneros extranjeros. Los obispos que residían en Brasil no podían intercambiar correspondencia directamente con Roma, y en la práctica no hacían nunca la tradicional visita pastoral al Vaticano a causa de la distancia y de los costes. Prácticamente no había comunicación entre Roma y la Iglesia de Brasil. Todo tenía que pasar por Lisboa, siguiendo la política portuguesa de monopolizar el comercio y la comunicación con su colonia.

En el mismo imperio portugués había cristianos nuevos (judíos que se habían convertido por la fuerza, y sus descendientes) contra los que se dirigía una legislación discriminatoria.¹² Además, aunque la Inquisición nunca se estableció permanentemente en Brasil, se pusieron en práctica medidas represivas por parte de funcionarios itinerantes de la Inquisición en ciudades donde se pensaba que podía haber probabilidades de peligro: Salvador, Olinda, Río de Janeiro, Belém. Los sospechosos eran llevados a Portugal para ser juzgados ante el tribunal del Santo Oficio. Sin embargo, las autoridades portuguesas preferían generalmente métodos de manipulación en vez de la represión directa, y para ello confiaban en gran medida en las instituciones eclesiásticas. El catolicismo era la única religión oficial de Brasil y la devoción religiosa, prácticamente obligatoria. La «devoción forzosa», como la llamó António Vieira, era útil al estado portugués porque controlaba la acumulación de capital en manos de la burguesía local y canalizaba el dinero hacia inocuos despliegues de ostentación religiosa. Las juntas de gobierno de muchas *irmandades*, o cofradías, de ciudades brasileñas se convertían más o menos en entidades burocráticas cuya función era obtener dinero de la clase terrateniente o comercial con fines religiosos. Un producto típico de esta clase de actividad fue el famoso Triunfo Eucarístico celebrado en Ouro Preto en 1733. Por otra parte, la Santa Casa de Misericórdia, que existía en todas las ciudades principales, era al mismo tiempo capellanía, hospital, orfanato, albergue para muchachas casaderas, escuela de medicina, farmacia, cementerio, casa de artistas, así como propietaria de edificios, plantaciones e ingenios. Podría decirse también que era el primer banco de la ciudad, que ofrecía un interés del 6 por 100.

12. Sobre los cristianos nuevos en la sociedad brasileña colonial, ver Schwartz, *HALC*, III, cap. 6.

La Iglesia fue un agente del control social en el Brasil colonial en una importante serie de formas. Tomemos, por ejemplo, el papel de los conventos de monjas, que estaban financiados por el Padroado. Muchos terratenientes aspiraban a mantener a sus hijas en un convento, puesto que su matrimonio amenazaba la integridad de sus propiedades. Según una investigación realizada en el archivo del Convento de Desterro en Salvador, el 77 por 100 de las hijas de 53 familias de Bahía durante el periodo 1680-1797 entraron en el convento, el 8 por 100 permaneció en su casa sin casarse y sólo el 14 por 100 se casó. Existió incluso el caso de un *fidalgo*, José Pires de Carvalho, que se las ingenió para colocar sus seis hijas en el convento. La división social entre libres y esclavos llegaba intacta a estos conventos. En Desterro en 1764, por ejemplo, cada monja blanca, de velo negro, era servida por dos o más monjas de velo blanco, las cuales eran de hecho esclavas negras.¹³

A la Iglesia se le pedía que creara un clima general de aceptación de la esclavitud. Una justificación teológica de la esclavitud aparece, por ejemplo, en Antónnio Vieira, quien comparaba África con el infierno, donde el negro era esclavo en cuerpo y alma, y a Brasil con el purgatorio, donde el alma del negro se liberaba a través del bautismo y estaba dispuesta a entrar en el cielo después de la muerte. Los jesuitas pusieron en práctica esta teoría de la transmigración del alma al participar en el comercio de esclavos. Además de este ardid teológico, la enseñanza de la moral servía también a los intereses de quienes poseían esclavos: a los esclavos se les imbuía la idea de la resignación, y los amos aprendían los beneficios que podían obtener de la caridad y el paternalismo. El sistema por el que se daban los sacramentos regulaba y legitimaba también la institución de la esclavitud: antes de embarcar para Brasil, los esclavos recién comprados tenían que ser bautizados. En cuanto al matrimonio, los lazos conyugales establecidos en África se rompían sin dudar y los esclavos eran condenados, en teoría, a una vida de celibato en Brasil.¹⁴ Debe destacarse que, salvo en casos de sacerdotes o laicos particulares, los esclavos no encontraron apoyo ni defensa de sus derechos dentro de la Iglesia.

Los jesuitas, aunque la defendían y se beneficiaban de la esclavitud africana, lograron mantener, y fueron casi los únicos, cierto grado de independencia respecto al estado y, en su logrado intento de crear un modelo eclesiástico alternativo, llegaron a desafiar, en cierta medida, al sistema colonial. En una sociedad donde la educación no recibía ningún estímulo por parte del estado, donde la devoción religiosa tenía prioridad sobre la educación y donde no había imprenta, universidad ni libre circulación de libros, los jesuitas lograron crear una importante red educativa mediante sus colegios-seminarios, misiones y pueblos. Los colegios formaban a los candidatos que querían entrar en la Compañía de Jesús, al clero secular e, incluso, enseñaban oficios laicos. En el siglo xvi se fundaron cinco colegios en Salvador, Río de Janeiro, Olinda, São Paulo y Vitória. El siglo xviii fue testigo de la creación de tres más en Recife, São Luís do Maranhão y

13 Ver Susan Soeiro, «The social and economic role of the convent women and nuns in colonial Bahia, 1677-1800», *HAHR*, 54 (1974), pp. 209-232.

14 El papa Gregorio XIII decreto en 1585 que los matrimonios africanos podían ser anulados (Legislación canónica, Código de 1917, Canon 1 125, Documento VI del Apéndice).

Belém do Pará. Una segunda iniciativa de los jesuitas fue la creación de seminarios más pequeños en Belém da Cachoeira (1686), Aquiraz (1727) y Paranaguá (1729). Finalmente, los jesuitas fueron los responsables de la creación de seis seminarios tridentinos o diocesanos en São Paulo (1746), Salvador (1747), Paraíba y Mariana (1748), Belém do Pará (1749) y São Luís do Maranhão (1752). Otros dos seminarios diocesanos se fundaron, aparentemente sin influencia jesuita, en Río de Janeiro (1740) y Olinda (1800). Además de esto, los jesuitas dedicaron considerable tiempo y energía a la tarea de catequizar a los indios. Para ello idearon métodos de enseñanza que incluían vocabularios y gramáticas de tupí. En lo referente a los africanos, el jesuita Pedro Dias publicó una *Introducción al Idioma de Angola* en 1697.

Luís dos Santos Vilhena, cronista de Bahía a fines del siglo XVIII, relata cómo la corona gastó 26 veces más en la catedral de Salvador que en las misiones del interior, y 20 veces más en los sacerdotes que cuidaban espiritualmente de los colonos que en los misioneros.¹⁵ Sin embargo, los jesuitas lograron, particularmente en la Amazonia, entre 1652 y 1759, dar buen uso a sus propios recursos financieros adquiridos en sus ranchos ganaderos, sus plantaciones de azúcar, algodón y cacao y su control del comercio de productos forestales. Crearon una economía independiente del estado y con ello exasperaron los ánimos de quienes en el Estado do Maranhão, así como en el Estado do Brasil, estaban cada vez más resentidos contra el poder temporal de las misiones. Al mismo tiempo, entre los jesuitas había crecido durante el siglo XVII cierto número de sinceros defensores de los indios, como João Felipe Bettendorff, Pedro de Pedrosa y, sobre todo, Antônio Vieira. Ya que las plantaciones e ingenios azucareros estaban situados lejos de las ciudades, las misiones hacían resaltar toda una serie de problemas relacionados con el colonialismo. Por tanto, se convirtieron en subversivas para el sistema, y ello culminó con la famosa expulsión de los jesuitas en 1759. Hubo, por supuesto, otros factores que contribuyeron a ello, como la ideología de la Ilustración, el absolutismo de la monarquía portuguesa, así como ciertos abusos financieros de que se acusaba a las misiones. Sin embargo, no puede dudarse que la alianza entre la Iglesia y el estado fue puesta en cuestión e incluso contestada por los jesuitas, y que por ello tuvieron que pagar su precio.¹⁶

Sin embargo, a largo plazo las actividades de las organizaciones religiosas populares quizá constituyeran un reto más efectivo al sistema colonial que el de los jesuitas. Tales organizaciones eran de las más diversas clases: los *quilombos*, comunidades de esclavos fugitivos, que desempeñaron un papel evangelizador tan importante en vastas zonas de Brasil, ya que la religión más comúnmente practicada en los quilombos era el catolicismo, los cultos clandestinos de origen africano o indio, en los que se mantenían antiguas formas de devoción y organización religiosas anteriores a la colonización europea, las hermandades de negros en las ciudades, las festividades, bien en la celebración del carnaval o en los días de los santos, los movimientos religiosos de las clases más pobres formados en torno a «beatitas» (mujeres que escogían el celibato y, por ello, la libertad en una

15 Citado en E. Hoornaert, «A evangelização», p. 36.

16 Para una más amplia discusión sobre las razones de la expulsión de los jesuitas de Brasil, ver Mansuy-Diniz Silva, *HALC*, II, cap. 5, y Alden, *HALC*, III, cap. 8.

sociedad machista sin entrar en un convento) y, por supuesto, las peregrinaciones religiosas y las visitas a templos. Estas manifestaciones de las creencias religiosas populares requerían una considerable capacidad de organización, buena cantidad de discreción, ingenio y, sobre todo, esa cualidad particularmente brasileña que es la improvisación. Nunca fueron abiertamente subversivas, al menos, a nivel religioso. Sin embargo, tales prácticas significaban que el catolicismo impuesto por los colonizadores iba siendo redefinido por el pueblo brasileño, impregnado de una fuerte voluntad de resistencia. El hecho de que nunca consiguiera crear un modelo alternativo para el desarrollo de la Iglesia en Brasil puede atribuirse, entre otras cosas, a la desgana o la incapacidad de la jerarquía que se correspondiera con la acción popular.