



**un**  
Universidad  
Internacional  
de Andalucía

**A**



# Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica

David González Cruz (ED.)

EDITA: UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE ANDALUCÍA  
Monasterio de Santa María de las Cuevas  
Calle Américo Vespucio, 2  
Isla de la Cartuja. 41092 Sevilla  
[www.unia.es](http://www.unia.es)

COORDINADOR:  
**David González Cruz**

COPYRIGHT DE LA PRESENTE EDICIÓN:  
Universidad Internacional de Andalucía

COPYRIGHT:

FECHA:  
2008

EDICIÓN:  
500 ejemplares

ISBN:  
**978-84-7993-068-4**

DEPÓSITO LEGAL:  
**SE-6847/08**

MAQUETACIÓN:  
**equipoars**

IMPRESIÓN:

# **Religión y Conflictos Bélicos en Iberoamérica**

**David González Cruz (ED.)**

## Índice

<b>CAPÍTULO I: INTRODUCCIÓN</b> <i>David González Cruz (Coordinador)</i>	8
<b>CAPÍTULO II: LA MENTALIDAD RELIGIOSA CATÓLICA EN LOS CONFLICTOS BÉLICOS DE ESPAÑA Y AMÉRICA DURANTE EL ANTIGUO RÉGIMEN: EL SIGLO XVIII</b> <i>David González Cruz (Universidad de Huelva)</i>	12
<b>CAPÍTULO III: LA PERVIVENCIA DE UN MITO BÉLICO EN LA ESPAÑA MODERNA: LA IMAGEN DE SANTIAGO CABALLERO</b> <i>Roberto J. López (Universidad de Santiago de Compostela)</i>	42
<b>CAPÍTULO IV: RELIGIÓN Y CONFLICTOS BÉLICOS EN LA AMÉRICA PORTUGUESA: SIGLOS XVI-XVIII</b> <i>Pedro Cardim (Universidade Nova de Lisboa)</i>	76
<b>CAPÍTULO V: MONARQUÍA HISPANA Y DIPLOMACIA PONTIFICIA ¿UNAS RELACIONES COMPLEJAS?</b> <i>María Victoria López-Cordón Cortezo (Universidad Complutense, Madrid)</i>	100
<b>CAPÍTULO VI: LOS CLÉRIGOS DE LOS LUGARES COLOMBINOS EN LOS PERIODOS DE GUERRA Y EN LA EVANGELIZACIÓN Y CONQUISTA DE AMÉRICA</b> <i>Julio Izquierdo Labrado (Universidad de Huelva)</i>	130
<b>CAPÍTULO VII: CEREMONIAS Y PRÁCTICAS DE LOS INDÍGENAS AMERICANOS EN LOS PROCESOS BÉLICOS</b> <i>María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda (Universidad de Sevilla)</i>	158



**Capítulo IV:**

**Religión y  
Conflictos Bélicos en  
la América Portuguesa  
(Siglos XVI-XVIII)**

Como es sabido, la proyección de las dos monarquías ibéricas fuera de Europa tuvo una marcada dimensión religiosa. Factor de motivación expansionista y de cohesión entre las gentes del Viejo Mundo y las nuevas sociedades ultramarinas, el catolicismo desempeñó un papel decisivo en los conflictos bélicos que tuvieron lugar en la colonización de América. En las páginas que siguen examinaremos la presencia del elemento religioso en las diversas guerras que tuvieron lugar durante la colonización portuguesa de América e incidiremos, aunque forzosamente de manera sucinta, en los comienzos del asentamiento portugués.

\*\*\*

En el proceso de construcción de la América portuguesa, la religión católica empezó siendo y fue durante mucho tiempo una fuerza de movilización. El catolicismo impulsó la conquista, la colonización y la guerra contra todos aquellos que se oponían al esfuerzo llevado a cabo por los portugueses, ya fuesen indígenas, africanos, franceses u holandeses. Este papel central del catolicismo se remonta, al menos, a finales del siglo XV, cuando la Corona portuguesa enfatizó su carácter católico. Esa opción no sólo la llevó a adoptar una política de homogeneidad religiosa<sup>78</sup>, sino también a adherirse a un proyecto de expansión en nombre de la difusión de la fe. Imitando a su homóloga castellano-aragonesa, la Corona lusa asumió el proyecto de dominio universal y lo cierto es que a partir del tratado de Alcáçovas las dos monarquías ibéricas se repartieron los mundos ultramarinos y, cada una por su parte, manipularon la ideología y la escatología de la universalidad imperial o de la catolicidad. Más allá de haber animado, justificado y legitimado la expansión universal, este elemento católico otorgó a los protagonistas del proceso de expansión marítima un sentimiento de excelencia religiosa y de superioridad moral. Como señaló con acierto Antonio Feros, todo ese énfasis concedido a la religión llevó a adoptar una visión “puritana” de la política, en la que se asumió como elemento fundamental la defensa del catolicismo<sup>79</sup>.

---

\* Traducción de Ana Isabel López-Salazar Codes.

<sup>78</sup> Federico Palomo, *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte, 2006.

<sup>79</sup> Antonio Feros, «“Por Dios, por la Patria y el Rey”: el mundo político en tiempos de Cervantes», en Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, p. 90.

Común a portugueses y españoles, este sentimiento de superioridad es perceptible en diversos momentos de la colonización de las tierras ultramarinas y se plasmó en la confianza en la supremacía de la cultura y de la religión llevada por los ibéricos y, también, en el desprecio más o menos generalizado por las culturas y religiones extraeuropeas. La introducción de Portugal en la Monarquía de Felipe II en 1581 subrayó, aún más, el carácter político-religioso de la expansión ultramarina. En realidad, al incorporar la Corona portuguesa y sus territorios ultramarinos<sup>80</sup>, la Monarquía de Felipe II vio cómo sus dominios se aumentaban enormemente, lo que contribuyó a incrementar el entusiasmo milenarista y providencialista<sup>81</sup>. La religión demostró que era un poderoso elemento de identificación y de vinculación entre los pueblos que vivían en los numerosos dominios de los Austrias<sup>82</sup>. Como señaló John H. Elliott, es cierto que con el progreso de la experiencia americana, muchas de estas convicciones se volvieron más tenues. Pero, aún así, durante mucho tiempo pervivieron proyectos –como, por ejemplo, el de las reducciones jesuitas– que combinaban elementos providencialistas con utopías divinas<sup>83</sup>.

\*\*\*

Desde el punto de vista portugués, el catolicismo fue también determinante como elemento de legitimación de la guerra contra los indígenas. En efecto, la conquista de América implicó, desde el principio, un programa de conversión religiosa y de “civilización” de acuerdo con los patrones de la Europa occidental<sup>84</sup>. Pronto corrió el rumor de que los americanos nunca habían oído el Evangelio, lo que hacía de su conversión un asunto prioritario. Las autoridades portuguesas, así como las españolas, sintieron que formaban parte de una misión mesiánica universal y, en este contexto, tanto la Corona como las instituciones eclesiásticas, especialmente las órdenes religiosas, desempeñaron un papel decisivo.

---

<sup>80</sup> Maria da Graça Ventura (coord.), *A União Ibérica e o mundo Atlântico. Segundas Jornadas de História Ibero-Americana*, Lisboa, Colibri, 1997.

<sup>81</sup> Serge Gruzinski, «A América espanhola vista a partir do Brasil português», en VV. AA, *Congresso Luso-Brasileiro «Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários»*, Lisboa, GTME, 2000, vol. I, pp. 232-244, y Guida Marques, «L'invention du Brésil entre deux monarchies. L'Amérique Portugaise et l'Union Ibérique (1580-1640): un état de la question», *Anais de História de Além-Mar*, 6 (2005), pp. 109-138.

<sup>82</sup> Cfr. Xavier Gil Pujol: «Un rey, una fe, muchas naciones. Patria y nación en la España de los siglos XVI y XVII», en Bernardo García y Antonio Álvarez-Ossorio (orgs.), *La Monarquía de las Naciones. Patria, nación y naturaleza en la Monarquía de España*, Madrid, Fundación Carlos de Amberes y Universidad Autónoma de Madrid, 2004, pp. 39-76.

<sup>83</sup> John H. Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus Historia, 2006, p. 284.

<sup>84</sup> José Adriano de Carvalho, «La prima evangelizzazione del Brasile (1500-1550): gli anni del silenzio», en Lucciano Vaccaro (org.), *L'Europa e l'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Milán, Centro Ambrosiano, 1995, pp. 213-232.

El resultado fue la “conquista espiritual”, es decir, el desarrollo de un formidable esfuerzo de conversión. Al mismo tiempo que pretendía difundir la fe católica, supuso un gran empeño para comprender la historia y las costumbres de los pueblos que se intentaban convertir para optimizar esta tarea. Debemos tener en cuenta que el programa religioso implicaba un proyecto de lusitanización, puesto que cristianismo y civilidad tenían muchos puntos en común<sup>85</sup>.

En algunos lugares de América los indios se adaptaron con una rapidez sorprendente a la cultura de los conquistadores. Asimilaron muchos conocimientos y señas culturales y llegaron incluso a darse casos de adhesión entusiasta a la religión cristiana. Pero, por supuesto, los colonizadores respondieron a menudo con desprecio y desdén hacia los indios y su cultura. Además, hubo también muchas reacciones de escepticismo acerca de la capacidad de los indígenas para convertirse de forma sincera y profunda.

Una cosa es segura: tanto las autoridades religiosas como las seculares consideraron como una obligación la difusión del catolicismo. En términos doctrinales, se entendió que la guerra contra quienes obstaculizaban la expansión del catolicismo no sólo era “justa” sino también necesaria. Por ello, de una forma u otra, la violencia contra las poblaciones indígenas –que en Brasil fue endémica debido a que se trataba de un territorio poco pacificado e integrado y, precisamente por ello, en estado de guerra más o menos permanente– fue casi siempre aprobada por las autoridades, que consideraban “justas” estas agresiones porque se dirigían contra quienes rechazaban la religión católica.

Evidentemente, para esa guerra presentada como “justa”, hubo que movilizar a las personas tanto a través de la instrucción religiosa –sobre todo mediante la catequesis y los sermones<sup>86</sup>, ya que hasta el siglo XIX no hubo ninguna universidad en Brasil– cuanto por medio de la difusión de figuras protectoras y aglutinadoras. También fue frecuente en el ámbito de la América portuguesa la invocación de lo sobrenatural y de su influencia en el resultado de la guerra, así como la satanización de los indígenas. En efecto, el discurso de justificación de la violencia contra los indígenas incluía casi siempre referencias a su brutalidad. Se procuraba demostrar su crueldad para, de ese modo, legitimar la agresión o respaldar su empleo en trabajos forzados. Entre algunos de los rasgos negativos que

---

<sup>85</sup> Entre la abundante bibliografía al respecto, vid. Dauril Alden, *The Making of an Enterprise. The Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press, 1996. Algo semejante sucedió en la América española, como señala John H. Elliott en *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*, Madrid, Taurus Historia, 2006, pp. 122 y ss.

<sup>86</sup> Alcir Pécora, *Teatro do Sacramento. A unidade teológico-retórico-política dos sermões de António Vieira*, São Paulo, Universidade, 1994; Thomas Cohen, *The fire of tongues. António Vieira and the missionary church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press, 1998.

se atribuían habitualmente a los indígenas se encuentran la oscuridad de su lengua, equiparada con frecuencia a una “lengua de bárbaros”, su excesiva docilidad, la facilidad –engañoso– con que se adherían a la doctrina cristiana o, incluso, la mala “cualidad de las gentes” (solía calificarse a los indígenas de “brutos”, “ingratos”, “inconstantes” y “contrarios al trabajo”).

Desde la segunda mitad del siglo XVI, la Inquisición también intervino en la represión en nombre de la fe<sup>87</sup>. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurrió en la América española, en Brasil no hubo ninguna sede de tribunal inquisitorial. Y, si bien en la América española la Inquisición contaba con recursos exiguos para la enorme extensión del espacio que estaba bajo su vigilancia, en Brasil esas dificultades eran aún mayores debido al carácter poco integrado del territorio.

Sea como fuere, conviene tener presente que, en muchas ocasiones, la definición eminentemente religiosa y moral de la guerra “justa” terminó por actuar a favor de los indígenas, pues llevó a condenar la violencia que ejercían sobre ellos los habitantes de la América portuguesa. Fue el caso de los pobladores de los Campos de Piratininga, donde la futura São Paulo se convertiría, con el tiempo, en uno de los principales centros generadores del tráfico de indígenas<sup>88</sup>. Los jesuitas y la Corona se esforzaron en impedir esa práctica, no sólo en São Paulo, sino también en diferentes puntos de Brasil<sup>89</sup>. Sin embargo, los resultados fueron limitados pues, como es sabido, a pesar de todas las prohibiciones, siguieron produciéndose casos de violencia contra los nativos durante los siglos XVII y XVIII. Durante la llamada “guerra de los bárbaros” –el ciclo de combates intermitentes (entre 1651 y 1704) que diezmo los pueblos indígenas de la región comprendida entre el interior de Bahía hasta Maranhão– hubo momentos en que la Corona tuvo incluso que intervenir para frenar la violencia ejercida por sus soldados<sup>90</sup>. Más tarde, en pleno siglo XVIII, la región de Minas fue escenario de luchas constantes entre los nativos y los pobladores de ese territorio, que invocaban la “auto-defensa” contra los

---

<sup>87</sup> Además de los fundamentales trabajos de Anita Novinsky, debemos señalar de Ronaldo Vainfas (org.), *Confissões da Bahia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997; Bruto Feitler, *Inquisition, Juifs et Nouveaux-Chrétiens au Brésil. Le Nordeste XVIIe et XVIIIe siècles*, Lovaina, Presses Universitaires de Louvain, 2003; Daniela Calainho, *Agentes da fé. Familiares da Inquisição portuguesa no Brasil colonial*, Bauru, Edusc, 2006, y el reciente libro de Ronaldo Vainfas, Bruno Feitler y Lana Lage (orgs) : *Inquisição em Xequê : Temas, Controvérsias, Estudos de Caso*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2007.

<sup>88</sup> John Manuel Monteiro, *Negros da terra: Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

<sup>89</sup> Charlotte de Castelneau-L'Estoile, *Les Ouvriers d'une Vigne Stérile. Les jésuites et la conversion des Indiens au Brésil. 1580-1620*, París – Lisboa, Centre Culturel Calouste Gulbenkian–CNCDP, 2000.

<sup>90</sup> Pedro Puntoni, *A Guerra dos Bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão norte do Brasil, 1650-1720*, São Paulo, Hucitec/Edusp, 2002.

ataques indígenas para justificar sus agresiones. Por otra parte, aunque se tratase de una práctica residual, pervivió la captura de indios. Maria Leônida Chaves Resende identificó noventa y tres expediciones de captura de indígenas durante el siglo XVIII, setenta y tres de las cuales tuvieron lugar a partir de la década de 1760<sup>91</sup>.

\*\*\*

En el contexto colonial, la religión desempeñó también un relevante papel a la hora de dotar de sentido a la ruptura histórica que tuvo lugar con la llegada de los europeos. Conviene tener presente que los indios desarrollaron sus propias percepciones sobre ese acontecimiento. Desde el principio, los habitantes de América demostraron su capacidad para reaccionar de forma creativa a la llegada de los europeos e incorporarlos rápidamente a su universo mental. Como señaló, entre otros, Neil L. Whitehead<sup>92</sup>, los tupí-guaraníes llamaban a los europeos “caraiba” o “mai”, unos términos que hacían referencia a un estatus semidivino y que implicaban la creencia subyacente de que los europeos tenían un origen extra-terrenal. Así, los europeos y, más tarde, también los africanos fueron integrados en la fuerte tradición mesiánica de los tupí-guaraníes que, a veces, llegaron a atribuir un carácter carismático a ciertas figuras lusitanas.

Los pueblos indígenas demostraron que poseían una perfecta capacidad para reformular sus mitos y sus concepciones del mundo y para construir, aunque fuere de forma poética, una percepción compartida del pasado histórico. Por violento que fuese el contacto con los europeos, “hay siempre una reacción creativa por parte de los indios”, recuerda Regina Celestino de Almeida<sup>93</sup>. En sus trabajos, esta investigadora ha llamado la atención sobre un caso ilustrativo de resistencia indígena en el Brasil de los siglos XVI y XVII: la “santidad de Jaguaripe”, es decir, el mito de la “tierra sin mal” predicado por los adeptos de esa “santidad” y ejemplo de rebeldía contra la catequesis<sup>94</sup>. Este mito tuvo un fuerte impacto y llevó a muchos indios a huir de las zonas colonizadas por los portugueses<sup>95</sup>. Y, con el paso del tiempo, el mito fue reelaborado y se transformó en un movimiento anticristiano que publicaba los males ocasionados por la colonización y que, incluso, predecía la victoria

---

<sup>91</sup> Maria Leônida Chaves Resende, «Devassa da vida privada dos índios coloniais nas vilas de El-Rei», *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, vol. 30, n. 2 (diciembre de 2004), pp. 49-69.

<sup>92</sup> Neil L. Whitehead, «Native American Cultures along the Atlantic Littoral of South America, 1499-1650», *Proceedings of the British Academy*, 81 (1993), pp. 197-231.

<sup>93</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados: histórias e identidades em construção», *Tempo. Revista da Universidade Federal Fluminense*, n. 12 (2001), pp. 65 y ss.

<sup>94</sup> Alida Metcalf, «Millenarian Slaves? The Santidade de Jaguaripe and Slave Resistance in the Americas», *The American Historical Review*, 104:5 (1999), pp. 531-559.

<sup>95</sup> Ronaldo Vainfas, en *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, estudió este caso y demostró que su cabecilla, Antonio, había sido discípulo de los jesuitas.

de los indios sobre los blancos. En el fondo, el mito de la “tierra sin mal” era una forma de mesianismo tupí-guaraní<sup>96</sup>.

Los indios también fueron capaces de apropiarse, hasta cierto punto, de los valores y recursos simbólicos transmitidos por el colonizador. Por ejemplo, si participaban en la defensa de los territorios ocupados por la Corona portuguesa, podían presentarse más tarde como miembros partícipes de ese conjunto político y reivindicar algún tipo de contrapartida. Como señala Regina Celestino de Almeida, “sus historias se entrelazaban con las de los colonizadores y en sus relatos se situaban en la posición de vencedores, aliados de los poderosos portugueses con los que compartían las honras y glorias de las conquistas militares<sup>97</sup>”. Entre los diversos casos ilustrativos de lo que acabamos de señalar destaca la participación indígena –y especialmente los grandes hechos de Araribóia– en la lucha contra los franceses en la bahía de Guanabara y en la defensa de la ciudad de Río de Janeiro a mediados del siglo XVI. Regina Celestino de Almeida concluye que estos indígenas que lucharon junto a los lusos contra los franceses “mezclaban sus historias con la de los primeros [los portugueses] y se integraban en ellas, no como derrotados, sino como héroes victoriosos que trabajaban codo con codo con los sacerdotes y las autoridades<sup>98</sup>”.

Otra de las formas de resistencia al orden colonial fue el regreso a las antiguas creencias religiosas y, claro está, el rechazo al cristianismo, así como la permanencia de los antiguos cultos bajo una apariencia cristiana<sup>99</sup>. Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena señalan que los misioneros interpretaron habitualmente esta práctica como la negación de su derecho a predicar, lo que les permitió justificar de manera más fácil eventuales acciones violentas como, por ejemplo, las campañas de “extirpación de idolatrías<sup>100</sup>”. Además, como sabemos, la América del período colonial fue un terreno abonado para la proliferación de sincretismos religiosos y para el desarrollo de la idea de que el mundo se gobernaba por fuerzas sobrenaturales. Tal idea puede estar relacionada con el hecho de que esas comunidades se sentían acosadas por un ambiente hostil<sup>101</sup>.

---

<sup>96</sup> Hélène Clastres, *The Land-without-Evil: Tupí-Guaraní prophetism*, Urbana, University of Illinois Press, 1995. Eduardo Viveiros de Castro, *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

<sup>97</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados...», 2001, pp. 67-68.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>99</sup> Ronaldo Vainfas, *Trópico dos Pecados. Moral, Sexualidade e Inquisição no Brasil*, Río de Janeiro, Editora Campus, 1989, y *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

<sup>100</sup> Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, «Sometimiento y Resistencia. El Mundo Americano frente a la Conquista», en *América Latina. De los orígenes a la Independencia*, Barcelona, Crítica, 2003, vol. I, pp. 235 y ss.

<sup>101</sup> Laura de Mello e Sousa, *O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1986, e *Inferno atlântico. Demonologia e colonização. Séculos XVI-XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

La resistencia armada también existió en casi todas las fronteras, si bien debemos tener presente que en América y especialmente en la América portuguesa la frontera se encontraba por todas partes. Las fronteras fueron escenario de una guerra continua hasta bien entrado el siglo XVIII. En muchas ocasiones se trataba de una lucha alentada por convicciones religiosas. Fue el caso de la resistencia ejercida por los “quilombos”, comunidades integradas por negros, mulatos, indios e, incluso, por algunos blancos, soldados desertores o excluidos por las autoridades coloniales<sup>102</sup>. Especialmente numerosas en Pernambuco y en Alagoas, estas comunidades llegaron a alcanzar varios miles de personas en la segunda mitad del siglo XVII, debido en parte a que las guerras entre portugueses y holandeses provocaron que los esclavos tuviesen mayores oportunidades de huir<sup>103</sup>. Los quilombos terminaron siendo un terreno abonado para el desarrollo de formas complejas de vida religiosa e, incluso, hay noticias de que existieron santuarios y cultos sincréticos en algunos de ellos<sup>104</sup>.

Sabemos con seguridad que hasta finales del siglo XVIII y aún en el período decimonónico, la disidencia religiosa siguió alentando la resistencia contra las autoridades. Es el caso de la revuelta que estalló en Salvador de Bahía en vísperas de la independencia de Brasil o, incluso, de la rebelión de los Malês, ya en la tercera década del siglo XIX<sup>105</sup>.

No debemos olvidar que tanto los indígenas como los africanos comprendieron rápidamente que el régimen colonial proporcionaba muchos elementos que podían aprovecharse para llevar a cabo una resistencia efectiva. Por ejemplo, el de la vía judicial, a la que recurrieron muchas personas. Asimismo, la población de origen africano, que desde mediados del siglo XVI fue trasladada en grandes cantidades a América, encontró en la religión un medio de resistencia no sólo a través del sincretismo religioso, sino también, una vez más, con los recursos proporcionados por los propios colonizadores<sup>106</sup>.

---

<sup>102</sup> Flávio dos Santos Gomes, *A hydra e os pântanos. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (séculos XVII-XIX)*, São Paulo, UNESP, 2005; y, de Sílvia Hunold Lara, «Marronnage et pouvoir colonial. Palmares, Cucaú et les frontières de la liberté au Pernambouc à la fin du XVIIe siècle», *Annales. Histoire et Sciences Sociales*, v. 67 (2007) pp. 639-662.

<sup>103</sup> João José Reis, *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, con Eduardo Silva, São Paulo, Companhia das Letras, 1981. Sílvia Hunold Lara, *Campos de violência – Escravos e Senhores na Capitania do Rio de Janeiro 1750 – 1808*, Río de Janeiro, Paz e Terra, 1988, y *Fragmentos setecentistas. Escravidão, cultura e poder na América portuguesa*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007.

<sup>104</sup> João José Reis y Flávio Gomes (org.), *Liberdade por um Fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

<sup>105</sup> João José Reis, *Rebelião Escrava no Brasil: a História do Levante dos Malês (1835)*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

<sup>106</sup> Lo mismo sucedía en la América española, como señalan Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena en «Sometimiento y Resistencia...», 2003, vol. I, pp. 223 y ss.

Un buen ejemplo de ello es el caso de las cofradías negras. Al menos a partir de finales del siglo XVI, las hermandades negras intervinieron en las relaciones entre señores y esclavos<sup>107</sup>. Y a pesar de que la Corona intentó limitar esta intervención, hoy sabemos que la pertenencia a una cofradía proporcionaba a los africanos la posibilidad de familiarizarse con el aparato jurídico<sup>108</sup>. Ello hizo posible, incluso, que apareciera un discurso crítico para con las relaciones de autoridad entre señor y esclavo, así como quejas por la violencia sexual de que eran víctimas las mujeres<sup>109</sup>.

\*\*\*

Curiosamente, al mismo tiempo se constituía en un elemento legitimador de la conquista y de la sumisión de miles de personas, el catolicismo proporcionó también las bases conceptuales que permitieron a los portugueses llevar a cabo una autocrítica del trato que habían dado a los indígenas. Desde el punto de vista temporal, esta autocrítica surgió a mediados del siglo XVI y se prolongó hasta mediados del siglo XVIII, por ejemplo, a través de las numerosas repulsas al cautiverio de indígenas en Minas o del escándalo provocado por las masacres de nativos durante las llamadas “Guerras Guaraníes”.

Como sabemos, la cuestión de la esclavitud de los indígenas generó un profundo debate en España en la primera mitad del siglo XVI<sup>110</sup>. Por lo que atañe a la América portuguesa, a pesar de que no originó una discusión tan intensa, la colonización dio lugar a una controversia sobre las causas que justificaban la conquista y la situación de las poblaciones americanas. Se reflexionó, sobre todo, acerca de la obligación evangélica de “predicar a toda criatura” y se evocó el famoso debate que tuvo lugar en la Universidad de Salamanca y también la posición de Juan Ginés de Sepúlveda.

---

<sup>107</sup> Caio César Boschi, *Os Leigos e o Poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*, São Paulo, Ática, 1986. Eduardo França Paiva, *Escravos e libertos nas Minas Gerais do século XVIII*, São Paulo, Annablume, 1996. Elizabeth Kiddy, *Blacks of the Rosary. Memory and History in Minas Gerais*, Brazil, Penn State University Press, 2007.

<sup>108</sup> Stuart Schwartz, *Slaves, peasants and rebels. Reconsidering brazilian slavery*, Urbana & Chicago, August Meir & John H. Brace, 1992. A. J. R. Russell-Wood, «Vassalo e soberano: Apelos extrajudiciais de africanos e de indivíduos de origen africana na América portuguesa», en Maria Beatriz Niza da Silva (org.), *Cultura portuguesa na terra de Santa Cruz*, Lisboa, Editorial Estampa, 1995, pp. 215-233.

<sup>109</sup> Luciano Figueiredo, *O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993. Leila Mean Algranti, *Honradas e devotas. Mulheres da Colônia*, Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1993. Júnia Ferreira Furtado, *Chica da Silva e o contratador dos diamantes*, São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

<sup>110</sup> Véase, *maxime*, Anthony Pagden, *The fall of natural man. The american indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

En la América española, los malos tratos relacionados con la encomienda pronto originaron denuncias de la dura situación en que se encontraban muchos indígenas. La discusión consiguiente creó un clima moral en el que la Corona no tuvo otra alternativa que asumir la obligación de defender a los indios contra sus opresores. No podemos olvidar que en la América española, las *Leyes Nuevas* comenzaron a promulgarse a partir de la década de 1540. Aunque no siempre fueron aplicadas de forma sistemática, todas estas iniciativas legislativas revelan el relativo compromiso de la Corona en la protección de los indios<sup>111</sup>.

También llegó hasta Brasil el eco de los cambios que tuvieron lugar en la América española con respecto a los indígenas<sup>112</sup>. En la legislación portuguesa se adoptaron algunas normas de protección de los indígenas contra los “cautiverios injustos” y a mediados de la década de 1590 se reunió en Lisboa una junta de expertos para debatir sobre el problema de los esclavos.

A partir de entonces, los misioneros y ciertos representantes de la Corona criticaron la violencia ejercida por los portugueses en América<sup>113</sup>. Llevaron a cabo una acción represora del tráfico, pero chocaron con los intereses de los pobladores, lo que provocó numerosos conflictos, por ejemplo, entre los ignacianos y los paulistas. Los jesuitas lucharon por impedir la esclavitud de los indios y, a pesar de los frecuentes ataques paulistas, consiguieron crear las primeras reducciones jesuíticas en la región del Guairá (Paraguay).

Como es sabido, los que combatían a favor de los indígenas subrayaban la condición humana de los pueblos autóctonos de América, lo que, como señaló Alcír Pécora<sup>114</sup>, implicaba su “pertenencia” a la Iglesia. Ésta quedaba definida, en términos católicos, por una triple condición. En primer lugar, la pertenencia sólo podía entenderse en tanto que asociada a una relación jerárquica que ordenaba el círculo de la Iglesia. En segundo lugar, el reconocimiento de la pertenencia a la comunidad implicaba la concesión de una serie

---

<sup>111</sup> João Francisco Marques, «Frei Cristóvão de Lisboa, Missionário no Maranhão e Grão-Pará (1624-1635), e a defesa dos índios brasileiros», en John Manuel Monteiro y Francisca Nogueira de Azevedo (orgs.), *Confronto de Culturas: Conquista, Resistência, Transformação*, São Paulo, EDUSP, 1997, pp. 229-259.

<sup>112</sup> Luiz Felipe de Alencastro, *O Trato dos Viventes, Formação do Brasil no Atlântico Sul. Séculos XVI e XVII*, São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

<sup>113</sup> Así sucedió también en la América española, como recuerda Jean-Frédéric Schaub en «La Monarquía Hispana en el Sistema Europeo de Estados», en Antonio Feros y Juan Gelabert (dirs.), *España en tiempos del Quijote*, Madrid, Taurus, 2004, pp. 97-128.

<sup>114</sup> Alcír Pécora, «Le Sauvage Américain entre Calvinistes Français et Catholiques Ibériques», en Frank Lestringant (org.), *La France-Amérique (XVIe-XVIIIe siècles). Actes du XXXVe colloque international d'études humanistes*, París, Honoré Champion Éditeur, 1998, pp. 315-327.

de derechos que todos los vasallos de un rey católico estaban obligados a respetar. Por último, suponía la instauración de un derecho natural “misionero” que debía ser reconocido por los indígenas y que se asentaba en la convicción de que la divinidad había ordenado la predicación de la fe católica a todas las criaturas<sup>115</sup>. Como señalamos, el rey de Portugal, en tanto que monarca católico, asumió la obligación de integrar a los indígenas en el cuerpo político como sujetos libres por naturaleza. Esta libertad era ratificada por la aceptación de la doctrina de los Sacramentos (conversión), mediante la cual el indígena pasaba a formar parte del cuerpo político y eclesiástico. Así, la conversión se presentaba no sólo como un hecho posible sino también, sobre todo, como una misión necesaria.

Integrado en el cuerpo místico, el indígena pasaba a ocupar un lugar definido jerárquicamente, por el que tenía que responder en términos jurídicos, políticos y morales. No cumplir la obligación de ofrecer al indígena el ingreso en la Iglesia era motivo de condena. Al comienzo de este ensayo hemos señalado que la expansión de la Monarquía portuguesa en territorios extra-europeos fue, desde el comienzo, justificada por la misión de propagar la fe. En el caso de que no se cumpliese este deber, la Corona dejaría de contar con el fundamento místico que le daba origen y apoyo. Todo ello explica por qué la realeza, en diversos momentos, encabezó los intentos de reprimir el tráfico. Así, por ejemplo, en la década de 1630, la Corona combatió el cautiverio indígena que se llevaba a cabo desde el Piratininga y decretó la prisión de Raposo Tavares y de otros paulistas culpables de la esclavitud indígena. Los jesuitas apoyaron doctrinalmente esta ofensiva que se efectuó, de manera intermitente, en el transcurso del siglo XVII<sup>116</sup>.

\*\*\*

En el proceso de construcción de un orden social de tipo europeo, la religión actuó como un lenguaje común que sirvió no sólo para la descripción –y clasificación– de la realidad, sino también como un criterio para distinguir los que eran miembros de la comunidad de los que no formaban parte de ella.

Desde sus orígenes, el catolicismo entrañó una determinada forma de concebir la comunidad que implicaba cierta organización de la vida colectiva. En cuanto modo de concebir el cuerpo socio-político, el cristianismo se presentó, por lo tanto, como una manera de pensar, pero también de conceptualizar el panorama del mundo colonial para convertirlo en algo susceptible de ser gobernado por los colonizadores.

---

<sup>115</sup> Como señalamos antes, este último aspecto suponía que impedir la evangelización confería una “justa causa” a la guerra promovida por el conquistador.

<sup>116</sup> Véase, de Carlos Alberto Zeron, *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil. Les justifications d'ordre historique, théologique et juridique et leur intégration par une mémoire historique*, tesis defendida en la École des Hautes Études en Sciences Sociales, París, 1998.

Así, el Cristianismo, en su dimensión de lenguaje común, constituyó un discurso que clasificó, jerarquizó, distinguió y separó y, como es lógico, llevó a cabo todo ello de acuerdo con los patrones occidentales<sup>117</sup>. Generalmente, ese discurso efectuó una burda simplificación de la realidad; redujo la variedad a la unidad y convirtió dicha realidad en un objeto susceptible de ser administrado y dominado. Además, ante un territorio en el que proliferaban las diferencias, los particularismos, la diversidad de identidades basadas en la lengua o en la religión, ese discurso impuso una narración común<sup>118</sup>. Así, el expansionismo europeo terminó por constituir el triunfo no sólo de un grupo sobre otro sino también de un sistema político, de un conjunto de creencias y de una visión del mundo sobre las demás. El mundo fue modelado por los europeos para coadyuvar a sus intereses, necesidades y proyectos<sup>119</sup>.

A esto se une que la colonización fue también una forma de apropiarse de la memoria de los pueblos colonizados, lo que implicó un proceso de destrucción de varios de sus recuerdos. En este sentido, el trabajo llevado a cabo por los misioneros fue fundamental y tuvo unas consecuencias profundas, hasta tal punto que, hasta época reciente, ha sido muy difícil tanto para los antiguos colonizadores como para los ex-colonizados pensar al margen de los esquemas mentales generados por la dominación colonial<sup>120</sup>.

Por lo tanto, la religión llevada por los portugueses ejerció una marcada influencia en la configuración de las nuevas sociedades ultramarinas; impuso el patrón de la sociedad que se desarrolló en la América portuguesa y conquistó el universo mental de los autóctonos.

En el contexto de la colonización, se desarrollaron campañas de evangelización y de conversión que tuvieron un fuerte impacto en la transformación del orden comunitario indígena. Conviene recordar que el catolicismo tenía un carácter *inclusivo* e integrador muy marcado, dotado de una cultura asimiladora. Iberoamérica fue concebida, casi siempre, como un lugar en el que todos cabían, pero donde cada cual debía conocer su posición. Todos integrados, sí, pero de manera jerárquica.

---

<sup>117</sup> Mahmood Mandani, «Beyond Settler and Native as Political Identities: Overcoming the Political Legacy of Colonialism», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, n. 4 (octubre de 2001), pp. 651-664.

<sup>118</sup> Por lo que respecta al Atlántico portugués, véase, de Miguel Vale de Almeida, «O Atlântico Pardo. Antropologia, pós-colonialismo e o caso “lusófono”», en Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida y Bela Feldman-Bianco (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002, pp. 23-38.

<sup>119</sup> Anthony Pagden, «Introduction», en A. Pagden (org), *The Idea of Europe. From Antiquity to the European Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 12 y ss.

<sup>120</sup> Véase, in genere, Cristina Bastos, Miguel Vale de Almeida y Bela Feldman-Bianco (orgs.), *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2002.

Sin duda, el mejor ejemplo de lo que acabamos de señalar es la creación jesuítica del sistema de “aldeas”, es decir, poblaciones protegidas donde concentraban a los indígenas y los obligaban a vivir de acuerdo con los patrones europeos. Como sabemos, cuando empezaron a sufrir mayores ataques, los jesuitas se desplazaron hacia el sur y fue en pleno territorio guaraní donde desarrollaron plenamente su sistema de aldeas, donde los indígenas quedaban protegidos de ataques.

Sea como fuere, Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena recuerdan que estas concentraciones más o menos forzadas de nativos provocaron muchos daños, pues obligaron a las poblaciones a abandonar el hábitat disperso característico del período precolonial, que se encontraba directamente relacionado con el sistema de aprovechamiento integral de los recursos y con la organización indígena del trabajo<sup>121</sup>.

Conviene hacer una última referencia a la dimensión comunitaria del catolicismo en tierras americanas. No resulta casual que las “misiones vivas” se estableciesen, sobre todo, en territorios de frontera, que se encontraban en proceso de definición del *limes* y donde las autoridades seculares no contaban aún con una presencia efectiva. En diversas ocasiones, la “conquista espiritual” fue la verdadera avanzadilla de la colonización.

\*\*\*

También en lo que atañe a la dimensión comunitaria del catolicismo, a semejanza de lo que ocurrió en varias regiones del Viejo Mundo, la América portuguesa fue escenario del enfrentamiento entre el catolicismo y la religión protestante.

Los portugueses que poblaron el territorio que se corresponde con el actual Brasil entraron pronto en conflicto con otras confesiones europeas. Además, fue en América, más que en el Viejo Mundo, donde los portugueses tuvieron que combatir con los protestantes y enfrentarse al modelo de comunidad que aquéllos preconizaban y que, en muchos aspectos, chocaba con el lenguaje comunitario del catolicismo. En tierras americanas, los protestantes intentaron instaurar una comunidad pluri-confesional.

Los primeros protestantes con los que combatieron los portugueses en el mundo americano fueron franceses<sup>122</sup>. Como es sabido, a mediados del siglo XVI, Nicolas

---

<sup>121</sup> Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena, «Sometimiento y Resistencia...», 2003, vol. I, pp. 237.

<sup>122</sup> Maurice Pianzola, *Des Français à la conquête du Brésil (XVIIe siècle). Les perroquets jaunes*, París, L'Harmattan, 1991. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de Religion*, París, 1990.

Durand de Villegaignon creó una pequeña colonia en un islote de la bahía de Guanabara (1555). Se trataba de un proyecto que contaba con el apoyo del cardenal de Lorraine y del almirante Coligny quienes aspiraban a crear una “República Cristiana” en los trópicos. A principios de 1556, Villegaignon llegó incluso a escribir a Calvino, su compañero en la Facultad de Derecho de Orleans, para pedirle que enviara a Guanabara un conjunto de seguidores de la religión reformada. En 1557, catorce hugonotes mandados por Calvino desembarcaron en la isla. Sin embargo, en vez de pacificar la situación, este grupo acentuó aún más las divisiones. Los calvinistas terminaron abandonando el fuerte de Coligny y buscaron refugio entre los Tupinambás que estaban en tierra firme. Entre ellos se encontraba el hugonote Jean de Léry, autor de una de las más notables crónicas del Brasil: *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* (1578). Para algunos investigadores, este libro constituye un manifiesto anticolonialista en contra de la tiranía de Villegaignon y de las crueldades lusas y españolas. Además de condenar cualquier tipo de proyecto evangélico y colonial en América, sugiere cierta identificación entre el hugonote perseguido y el salvaje maltratado.

De todas formas, la experiencia francesa en la bahía de Guanabara fue efímera, puesto que poco tiempo después los portugueses derrotaron a los franceses y pusieron fin al proyecto de la “Francia antártica”<sup>123</sup>.

En el tránsito al siglo XVII aparecieron nuevos proyectos de colonización francesa en América: la “Francia equinoccial”, una empresa dirigida al norte de Brasil. El primer intento tuvo lugar en 1594, con la expedición –que acabó en fracaso– del capitán Jacques Riffault. Parte de la gente permaneció en el lugar. Entre ellos se encontraba Charles des Vaux, que pasó mucho tiempo entre los indios antes de regresar a Francia, donde consiguió convencer a Enrique IV de que promoviese una nueva expedición. Como consecuencia, el rey de Francia ordenó al señor de La Ravadière que acompañase a des Vaux en una nueva empresa. En los años siguientes, el asentamiento en la región que más tarde sería Maranhão y Pará fue dirigido por dos ricos nobles: Razilly y Harley. En 1612, la regente María de Médicis respaldó la fundación de la “Francia equinoccial” y nombró a los señores de La Ravadière y de Razilly “lugartenientes del rey de Francia en la isla de Maranhão”. Además, escogió un grupo de misioneros capuchinos para la evangelización de los tupinambá que vivían en la región. Pero también había hugonotes dentro de la expedición francesa.

---

<sup>123</sup> Franck Lestringant, *Le Huguenot et le Sauvage...*, 1990.

Andrea Daher<sup>124</sup>, la estudiosa en la que nos hemos basado para estos comentarios sobre la “Francia equinoccial”, recuerda que eran varios los franceses que vivían entre los indígenas en la segunda mitad del siglo XVI, puesto que en la costa brasileña se solían abandonar niños pobres, muchos de ellos procedentes de Normandía, que acabaron por actuar como intermediarios culturales<sup>125</sup>. José de Anchieta y otros jesuitas que recorrieron los alrededores de Río de Janeiro en la década de 1560 encontraron varios franceses y consideraron que se hallaban muy “indianizados”. Y fray Cristóvão Severim, cuando llegó a Maranhão después de la derrota francesa, “quemó muchos libros que encontró de los franceses herejes y muchas *cartas de tocar* y oraciones supersticiosas que muchos utilizaban, separó a los amancebados de sus concubinas e hizo muchas obras del servicio de Nuestro Señor...”<sup>126</sup>. Es decir, a poco surgió una especie de mezcla cultural franco-tupí: los llamados *truchements*.

Asimismo, Andrea Daher señala que desde mediados del siglo XVI en Francia predominaba una percepción de los indígenas en la que emergía cierta comprensión “etnográfica” ante la alteridad cultural<sup>127</sup>. Fueron varios los que, como Michel de Montaigne, elogiaron la inocencia del salvaje y relativizaron el canibalismo. Ciertamente los relatos de Léry o de otros cronistas franceses reflejan un respeto por la integridad física del indígena que no encontramos en las narraciones portuguesas. Por su parte, el capuchino Claude D’Abeville, autor de una de las principales crónicas de esta tentativa francesa en tierras equinociales, presenta el encuentro entre tupinambás y franceses como beneficioso para el rey de Francia, al que atribuye el papel de protector de los indios frente a los portugueses. D’Abeville llega a revestir ese encuentro con toques de predestinación e insiste en la idea de que Dios lo habría propiciado por el bien de los nativos, en una narración en la que es perfectamente perceptible cierta lusofobia indígena. Además, el mismo D’Abeville proporciona ejemplos para demostrar la compatibilidad entre la buena naturaleza del indígena y la supuesta conversión “dulce” llevada a cabo por los capuchinos.

Sin embargo, los años siguientes no fueron favorables para la “Francia equinoccial”, pues debido al matrimonio entre Luis XIII y Ana de Austria, la Corona francesa renunció a su penetración en Brasil. Y en noviembre de 1615 una armada dirigida por Alexandre de Moura expulsó las fuerzas francesas de Maranhão<sup>128</sup>. En la primera inspección tras la victoria,

---

<sup>124</sup> Andrea Daher, *O Brasil Francês. As singularidades da França Equinocial. 1612-1615*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

<sup>125</sup> Alida Metcalf, *Go-Betweens and the colonization of Brazil, 1500-1600*, Austin, University of Texas Press, 2005.

<sup>126</sup> Andrea Daher, «Do selvagem convertível», *Topoi*, Río de Janeiro, 5 (septiembre de 2002), p. 74.

<sup>127</sup> Andrea Daher, *O Brasil Francês...*, 2007.

<sup>128</sup> Guida Marques, «O Estado do Brasil na União Ibérica: dinâmicas políticas no Brasil no tempo de Filipe II de Portugal», *Penélope. Revista de História e Ciências Sociais*, nº 27 (2002) pp. 7-35.

los soldados y los misioneros portugueses encontraron muchos franceses protestantes casados con indígenas, los truchements a los que antes nos referíamos.

Mucho más serio que esta efímera presencia francesa fue el desafío a la soberanía portuguesa en América que lanzaron los holandeses. Desde 1620, una crisis militar sin precedentes alcanzó Iberoamérica y culminó con la conquista holandesa de buena parte del noreste de Brasil en la década siguiente<sup>129</sup>.

El proyecto de colonización holandesa de Brasil tenía como objetivo crear una sociedad multiétnica. Según Benjamin Schmidt, los holandeses estaban convencidos de que los protestantes y los amerindios eran aliados naturales y que se unirían espontáneamente para combatir la invocada tiranía ibérica<sup>130</sup>. Por eso, no resulta extraño que Diederik van Waerdenburch, comandante de la flota holandesa que atacó Pernambuco en 1630, considerase que los indígenas y él tenían un enemigo común: los católicos portugueses.

Por lo tanto, la penetración en Brasil fue considerada por los holandeses como una cruzada calvinista contra los ibéricos católicos, tildados de “infieles”. La conquista de parte de Brasil constituyó un motivo de júbilo patriótico para los holandeses y la literatura que circuló en Holanda durante esos años celebró las victorias más decisivas y denunció la “tiranía católica” en América, lo que contribuyó a exaltar aún más los ánimos<sup>131</sup>.

El fundador de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales (WIC), Willem Usselinx (1567-1647), se consideraba dotado de una indiscutible superioridad moral y esperaba que la población indígena acatase la autoridad de la WIC por los malos tratos que sufría de los ibéricos. Llegó incluso a propugnar el fin de la esclavitud de los africanos, pues confiaba en la productividad de los colonos del norte de Europa. Sin embargo, con el tiempo los holandeses terminaron aceptando la esclavitud de los negros y llegaron incluso a organizar expediciones punitivas contra los quilombos<sup>132</sup>.

En el fondo, Usselinx deseaba y anhelaba crear una colonia con población protestante y con moldes muy diferentes de las sociedades concebidas por los católicos en América.

---

<sup>129</sup> Véase, *maxime*, Evaldo Cabral de Mello, *Olinda Restaurada. Guerra e Açúcar no Nordeste, 1630-1654*, 2ª edición corregida y aumentada, Río de Janeiro, Topbooks, 1998.

<sup>130</sup> Benjamin Schmidt, *Inocence Abroad. The Dutch Imaginations and the New World, 1570-1670*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

<sup>131</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power: the Dutch West India Company in the Brazil Trade (1630-1654)», en A. I. Macinnes y A. H. Williamson (orgs.), *Shaping the Stuart World, 1603-1714*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 207-232.

<sup>132</sup> Pedro Puntoni, *A Miserable Sorte. A escravidão africana no Brasil Holandês e as guerras do tráfico no Atlântico Sul, 1621-1648*, São Paulo, HUCITEC, 1999.

Lo cierto es que los holandeses consiguieron obtener en algunos lugares el apoyo de los indígenas, como, por ejemplo, de los tapuya y de los potiguaras de Bahía. Seis potiguaras fueron llevados a Holanda voluntariamente para ser instruidos en la fe reformada. El objetivo era convertirlos en intermediarios entre la WIC y su nación indígena.

Por lo que atañe a las creencias llevadas desde Europa y a pesar de los prejuicios anticatólicos, el Brasil holandés fue habitado por tres grupos principales<sup>133</sup>: los protestantes del norte de Europa, los católicos luso-brasileños y, finalmente, los judíos. A pesar del predominio de la Iglesia reformada holandesa, se mantuvo cierto grado de libertad religiosa. Las autoridades permitieron el culto católico en sus territorios, aunque prohibieron la llegada de sacerdotes procedentes de la ciudad de Salvador ante el temor de que pudiesen instigar alguna revuelta.

Con el paso del tiempo, se intensificó el proselitismo protestante, que, como es lógico, implicaba también cierta tarea de aculturación holandesa. Muchos creían que mediante la conversión al calvinismo los indígenas apoyarían la administración introducida por los holandeses. Por este motivo, diversos ministros calvinistas (*predikanten*) se esforzaron en demostrar que su fe, y no la católica, era la verdadera.

Sin embargo, este empeño tuvo sus propios límites. En primer lugar porque las divisiones religiosas entre remonstrantes arminianos y los contra-remonstrantes calvinistas debilitaron la acción de la WIC en América. Además, los *predikanten* causaron frecuentes polémicas. Así ocurrió, por ejemplo cuando decidieron separar a los niños de sus padres para convertirlos al calvinismo con mayor facilidad, lo que terminó generando una revuelta tupí. Algo semejante ocurrió cuando se autorizó la esclavitud de nativos que luchaban junto a los luso-brasileños. Con el tiempo, la población indígena fue pasando al bando luso-brasileño y terminó siendo determinante en algunas regiones para la revuelta que sobrevino después. Aún así, la WIC consiguió el apoyo de numerosos tupí y tapuya y llegó incluso a utilizarlos en operaciones militares tanto en América del Sur como en Angola. Pero Ernst Pijning insiste en que la conversión no debió ejercer gran influencia en este proceso. Más decisiva sería la capacidad de la WIC para oponerse a la esclavitud y para proteger a los indígenas de la violencia luso-brasileña<sup>134</sup>.

---

<sup>133</sup> Vera Lucia Amaral Ferlini, «Resistência e acomodação. Os Holandeses em Pernambuco (1630-1640)» en Werner Thomas y Bart De Groof (orgs.), *Rebelión y resistencia en el mundo hispánico del siglo XVII*, Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 227-249.

<sup>134</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

Debemos tener en cuenta que el catolicismo tenía un carácter mucho más *inclusivo* e integrador que el calvinismo. Y a medida que la WIC demostraba que no era capaz de proteger a los indígenas, éstos, así como muchos mestizos, cambiaban fácilmente de bando. Éste fue el caso de Felipe Camarão: él y su pariente Pieter Poti se enzarzaron en una disputa y, a través de las cartas que intercambiaron, intentaron persuadirse mutuamente para cambiar de bando en el conflicto y convencerse uno al otro de la superioridad de su forma de cristianismo.

En el Brasil holandés floreció, también, una significativa comunidad de judíos. La población de culto judío ya estaba presente en el nordeste brasileño antes de 1630, pero después de la conquista holandesa afluyó en mayor número, incitada por el ambiente de pluralidad confesional que se había implantado. Además de su potencial financiero, los judíos resultaban valiosos por sus conocimientos lingüísticos.

Para los judíos, el Brasil holandés se presentaba como una especie de “tierra prometida”, debido, incluso, a que la WIC les concedió varios privilegios y garantías<sup>135</sup>. Sin embargo, tanto los luso-brasileños como los holandeses desconfiaban de los sefarditas. Johan Maurits von Nassau, uno de los principales gobernadores del Brasil holandés, consideraba que los judíos se pasarían fácilmente al lado enemigo si los luso-brasileños prometiesen libertad de conciencia. Por su parte, los luso-brasileños que vivían en el Recife holandés no disimularon su desagrado cuando se inició el culto judaico público en esa ciudad. La *Classis*, es decir, la asamblea de las iglesias calvinistas de la colonia, se mantuvo vigilante ante los avances de las demás confesiones religiosas y en algunos momentos intentó incluso restringir sus derechos<sup>136</sup>.

El contraste entre el orden comunitario católico y las concepciones sociales procedentes de Holanda fue evidente en algunos aspectos<sup>137</sup>. Sin embargo, en otros casos los católicos y los protestantes mantuvieron un comportamiento semejante. Los pastores calvinistas –especialmente David van Dooreslaer– experimentaron las mismas dificultades que los misioneros católicos, además de que, como señala J. A. Gonsalves de Mello, los predicadores calvinistas debían a veces emplear el portugués<sup>138</sup>.

---

<sup>135</sup> Nathan Wachtel, *La Foi du Souvenir. Labyrinthes Marranes*, París, Seuil, 2001.

<sup>136</sup> Evaldo Cabral de Mello, *Nassau. Governador do Brasil holandês*, São Paulo, Companhia das Letras, 2006, pp. 88 y ss.

<sup>137</sup> Evaldo Cabral de Mello, *Nassau...*, 2006, pp. 88 y ss.

<sup>138</sup> José Antônio Gonsalves de Mello, *Gente da nação. Cristãos-novos e judeus em Pernambuco, 1642-1654*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1989. Véase, asimismo, de Ernst van den Boogart, «Infernal allies: The Dutch West India Company and the Tarairiu» en E. van den Boogart (org.), *Johan Maurits van Nassau-Siegen, 1604-1679*, La Haya, Johan Maurits van Nassau Stichting, 1979, pp. 518-538.

A partir de 1640 comenzaron a restringirse las libertades de los católicos y de los judíos del Brasil holandés. En este contexto llegó la noticia de la insurrección que tuvo lugar en Lisboa en diciembre de 1640 y de la consiguiente ruptura entre Portugal y la Monarquía de Felipe IV<sup>139</sup>.

Los judíos establecidos en Holanda influyeron en la firma de las treguas entre Portugal y las Provincias Unidas en 1641, pues no sólo aspiraban a conseguir libertad de comercio entre el Brasil holandés y los territorios portugueses, sino que también deseaban que se suavizase la presión inquisitorial. En este contexto surgió una ola de milenarismo asociada a la nueva dinastía Bragança. En este sentido, el jesuita António Vieira ejerció bastante influencia, ya que en muchos de sus escritos subrayó el papel de Portugal como reino escogido por Dios para la redención y para el imperio universal. Los judíos fueron sensibles a este discurso, ya que afrontaron la subida de la dinastía de Bragança al trono como una posibilidad para volver a empezar en tierras portuguesas<sup>140</sup>.

Como sabemos, después de las treguas de 1641, la reconciliación luso-holandesa se complicó. En 1644 hubo combates en Maranhão, que constituyeron un duro golpe para las esperanzas de los judíos. La reacción en Ámsterdam fue de intensa ira, lo que sólo se explica si se tiene en cuenta el fervor milenarista asociado a las esperanzas de 1640. Sin embargo, los sefarditas de Ámsterdam tenían sobrados motivos para estar preocupados: en 1645 comenzó un levantamiento generalizado contra la presencia holandesa en el nordeste brasileño. Resulta significativo que el manifiesto que justifica la insurrección armada luso-brasileña contra los holandeses denomine el enfrentamiento como “guerra de la libertad divina”. Y entre las quejas que enumera destacan las de tipo religioso –los holandeses son acusados de establecer restricciones a la religión católica–, al tiempo que se manifiestan, también, sentimientos contra judíos y protestantes.

La Corona portuguesa apoyó la revuelta en secreto hasta 1648 y a partir de este año pasó a cooperar con ella de forma enérgica. Como sabemos, la insurrección contra los holandeses aglutinó a un grupo heterogéneo y con motivaciones muy diversas y difíciles de reducir a un lineal antagonismo religioso: los señores de ingenios que habían huido para Salvador; los señores de ingenios endeudados; varios clérigos católicos; colonos

---

<sup>139</sup> Rafael Valladares, «El Brasil y las Indias españolas durante la sublevación de Portugal (1640-1668)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 14 (1993), pp. 151-172.

<sup>140</sup> Jonathan Israel, «Dutch Sephardi Jewry, Millenarian Politics and the Struggle for Brazil, 1650-54», en *Conflicts of Empires. Spain, the Low Countries and the Struggle for world supremacy, 1585-1713*, Londres-Río Grande, The Hambledon Press, 1997, pp. 145-170.

que se sentían inseguros frente a los indígenas; indígenas sometidos a colonos del norte de Europa y personas de origen africano a las que se prometió la libertad en caso de que se uniesen a la revuelta. Los motivos eran, por lo tanto, muy diferentes. Sea como fuere, la guerra y la ulterior victoria sobre los holandeses, en 1654, fueron representadas no sólo como la recuperación del dominio portugués en Brasil, sino también como una restauración católica, el restablecimiento de la homogeneidad religiosa, de signo católico, en la América portuguesa.

Por su parte, los sefarditas que vivían en Holanda no ocultaron su indignación tras conocer el trato cruel que los portugueses estaban dando a los judíos capturados en las regiones conquistadas a los holandeses. Circularon historias de ejecuciones sumarias, tanto sefarditas como asquenazíes, y, en consecuencia, el dirigente de la comunidad judía presentó una vehemente protesta a las autoridades holandesas. Las noticias de los autos de fe celebrados en Lisboa –como el de diciembre de 1647 en el que murió Isaac de Castro con 22 años– provocaron aún mayor conmoción. En él fueron ejecutados, también, tres judíos capturados en la fortaleza situada junto al río San Francisco (Abraham Mendes, Samuel Velho y Abraham Bueno). Desde 1646, el Mahamad (líder de la comunidad judía de Ámsterdam) dirigía peticiones y protestas a los Estados Generales y dejó de presentarse “en nombre de la nación portuguesa” para pasar a hablar en nombre de la “gemeene Joodsche Natie”. Al atribuir un carácter religioso al conflicto que tenía lugar en el Brasil holandés, el dirigente de la comunidad judía contribuyó a radicalizar aún más los ánimos<sup>141</sup>.

\*\*\*

A semejanza de lo que ocurría en el Viejo Mundo, también en el Brasil holandés se aprecia cierta inestabilidad y fluidez de identidad en el contexto de los enfrentamientos<sup>142</sup>.

No cabe duda de que la guerra contra los holandeses tuvo un carácter religioso: la monarquía de Felipe IV, primero, y la dinastía Bragança, después, presentaron la lucha como una “guerra santa”. Pero, a pesar de ello, la fidelidad de los soldados era frágil y hubo casos en los que cambiaron de campo con una facilidad sorprendente. Veamos algunos ejemplos. Los soldados franceses católicos que integraban las fuerzas de la WIC amenazaron con entregar la ciudad de Recife a los portugueses cuando apareció una

---

<sup>141</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

<sup>142</sup> A. J. R. Russell-Wood, «Fronteiras da Integração» en F. Bethencourt y K. Chaudhuri (dirs.), *História da Expansão Portuguesa*, vol. I, Lisboa, Círculo de Leitores, 1998, pp. 238 y ss. También de Russell-Wood, «População e Sociedade» en F. Bethencourt y K. Chaudhuri (dirs.), *História da expansão portuguesa...*, 1998, vol. II, pp. 126 y ss.

flota de la monarquía católica. Gaspar Dias Ferreira fue uno de los luso-brasileños que se unió a Johan Maurits y terminó incluso por seguirle a Holanda en 1644. Por su parte, fray Manuel Calado pasó de apoyar a Nassau a unirse a la revuelta después de que éste partiese. Como él hubo otros tantos, como ha demostrado recientemente Ronaldo Vainfas<sup>143</sup>. Y todo hace pensar que el propio Nassau llegó a considerar la posibilidad de pasarse al lado portugués.

La misma fluidez de identidad se percibe entre los indígenas que participaron en esas guerras. Como dijimos, las autoridades holandesas consideraban que los indios convertidos al calvinismo difícilmente se pasarían al campo enemigo. Pero, sin duda, fue más importante el que la WIC hubiese decidido desde el principio liberar a todos los nativos esclavizados por los luso-brasileños y prohibir, además, el tráfico de tupís y tapuyas<sup>144</sup>.

Lo cierto es que la fluidez de identidad no es algo exclusivo de las guerras contra los holandeses. En realidad, constituye un elemento intrínseco al proceso colonizador en su conjunto y surgió, por ejemplo, entre los indígenas integrados en el sistema de “aldeas”. De hecho, al volverse “indios aldeados”, los nativos se convertían en vasallos del rey de Portugal y asumían una nueva identidad jurídica y cultural<sup>145</sup>. En vez de juzgar esas trayectorias como un proceso de pérdida o desfiguración étnica y cultural, Regina Celestino de Almeida considera más acertado contemplar a esos indígenas como gentes que participaron de un proceso de recreación de identidades, culturas e historias. Las aldeas indígenas funcionaron sobre todo como espacios de re-socialización y estos grupos diferentes pasaron a ocupar, como “aldeados”, un lugar en el orden social instaurado por los portugueses. Los temiminó se distinguieron por su inclinación a establecer alianzas con los lusos; los apoyaron en el proceso de colonización y sacaron partido de los portugueses en sus luchas contra los tamoyo. De acuerdo con la misma Regina Celestino de Almeida, “la fluidez y flexibilidad de las relaciones de alianza y conflicto con el otro eran ya características destacadas de los grupos tupí, unas características que la presencia europea, con seguridad, acentuó, al instigar los odios e intensificar las guerras; incentivó, así, la inconstancia de los indios y contribuyó, creo, a la reelaboración o invención de identidades étnicas”<sup>146</sup>.

---

<sup>143</sup> Ronaldo Vainfas, «Manoel de Moraes: lealdades incertas no Brasil holandês» en Ronaldo Vainfas, Georgina Silva dos Santos y Guilherme Pereira das Neves (orgs.), *Retratos do império: trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX*, Niteroi, EDUFF, 2006, pp. 135-154.

<sup>144</sup> Ernst Pijning, «Idealism and Power...», 2006.

<sup>145</sup> Ângela Domingues, *Quando os índios eran vassallos. Colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*, Lisboa, CNCDP, 1999.

<sup>146</sup> Regina Celestino de Almeida, «Os Índios Aldeados...», 2001, p. 55.

La misma investigadora señala, además, la flexibilidad de estos indios a la hora de identificarse. Llama la atención la facilidad con que de tamoyo pasaban a temiminó y de temiminó a “indios de la aldea de San Lorenzo”<sup>147</sup>. Es probable que esta inestabilidad fuese sólo aparente, de cara a los portugueses, y que entre los indios, dotados de sus propios criterios de caracterización, la identificación fuese mucho más rígida. En diferentes puntos de América, los indios supieron adaptarse a la presencia europea, se metamorfosearon y advirtieron las necesidades de los colonos, para sacarles partido.

Los comentarios anteriores se refieren también a la población de origen europeo<sup>148</sup>, y aun a los numerosos hombres y mujeres que fueron desde África y que participaron asimismo en el proceso de colonización de Brasil. La misma fluidez y transformación de identidad está presente en su proceso de adaptación a la realidad de la América portuguesa y uno de los resultados de ese proceso fue, sin duda, la cultura afro-brasileña<sup>149</sup>.

De este modo se advierte que la adopción de nuevas identidades políticas y religiosas formaba parte de la dinámica colonial y podía incluso suceder que la atribución de determinada identidad religiosa favoreciese intenciones políticas. Veamos un ejemplo. En el contexto de las tensiones generadas por la fuerte presencia lusa en la América española, durante la primera mitad del siglo XVII, estos portugueses establecidos en Lima o en Méjico fueron acusados de judaísmo en diversas ocasiones<sup>150</sup>. De esta forma, sus rivales –sobre todo en el ámbito comercial– lograban lanzar la represión inquisitorial contra sus adversarios. Así sucedió en Perú en la década de 1630 y en México tras la revuelta de 1640<sup>151</sup>. Con respecto a este último caso, debemos referir el escrito de José de Pellicer y Tovar titulado *Comercio impedido* (1640). Se trata de un tratado antiportugués motivado por la preponderancia lusa en las Indias y en el que los portugueses son presentados como judaizantes.

---

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>148</sup> Stuart Schwartz, «Actitudes portuguesas de tolerancia religiosa en el Brasil holandés» en José Manuel Santos Pérez y George Cabral de Souza (orgs.), *El desafío holandés al dominio ibérico en Brasil en el siglo XVII*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2006, pp. 161-176.

<sup>149</sup> Marina de Mello e Souza, *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de rei Congo*, Belo Horizonte, UFMG, 2002. Mariza de Carvalho Soares, *Devotos de cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000. También de Mariza de Carvalho Soares: «From Gbe to Yoruba: Ethnic Changes within the Mina Nation in Rio de Janeiro» en Toyn Falola and Matt Childs (orgs), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World*, Bloomington, Indiana University Press, 2005.

<sup>150</sup> Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

<sup>151</sup> Stuart B. Schwartz, «Pânico nas Índias. A ameaça portuguesa ao Império espanhol, 1640-1650» en *Da América Portuguesa ao Brasil. Estudos Históricos*, Lisboa, Difel, 2003. Cayetana Álvarez de Toledo, «Crisis, reforma y rebelión en el mundo hispánico: el “caso Escalona, 1640-1642”» en Geoffrey Parker (coord.), *La Crisis de la Monarquía de Felipe IV*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 255-286.

\*\*\*

Antes de concluir esta reflexión sobre el papel de la religión en los conflictos bélicos que tuvieron lugar en la América portuguesa en el período colonial debemos recordar que América del Sur también fue escenario de la “desconfesionalización” de las relaciones entre las dos monarquías ibéricas. De hecho, desde finales del siglo XVII, españoles y portugueses trabaron conflictos militares bastante duros, que enfrentaron a católicos contra católicos y en los cuales ambas partes no dudaron en aliarse con protestantes.

Una de las fronteras luso-españolas en América, la del Río de la Plata, fue escenario, a partir de finales del siglo XVII, de un largo enfrentamiento militar entre las dos monarquías ibéricas. En este conflicto, las razones religiosas no tuvieron peso alguno y por primera vez ambas partes buscaron el apoyo de aliados protestantes<sup>152</sup>. Lo mismo ocurrió durante la Guerra de Sucesión de la Monarquía Hispánica, especialmente con la conquista española de la plaza portuguesa de Colonia de Sacramento, en la desembocadura del río de la Plata. Aún así, cuando se negoció el ingreso de Portugal en la Gran Alianza, se debatió mucho lo que ocurriría con las poblaciones de la América española que fuesen conquistadas por generales protestantes<sup>153</sup>.

Después de que, durante los primeros doscientos cincuenta años de la colonización de América, el catolicismo hubiese funcionado como un elemento de cohesión, motivación y legitimación de ese proceso, desde mediados del siglo XVII y en plena época de afirmación de la jurisdicción real, la religión pasó a constituir un elemento de controversia con el poder regio.

De hecho, el período posterior al tratado de Madrid de 1750 resulta muy ilustrativo de este cambio, pues en él se percibe bien la utilización de lo religioso por el poder secular, así como la supremacía de la Corona sobre el universo clerical. Ésta se manifiesta claramente en los conflictos con los jesuitas y su expulsión de los territorios de la monarquía portuguesa (1759). Lo mismo puede decirse de la puesta en práctica del “Directorio de los Indios”, que constituyó, en el fondo, la secularización del sistema de misiones en la región de Pará y Maranhão<sup>154</sup>. Sea como fuere y a pesar del conflicto entre la Corona y algunos sectores de la Iglesia, siguió presente la matriz religiosa y su capacidad para generar cohesión

---

<sup>152</sup> Luís Ferrand de Almeida, *A Colônia do Sacramento na época da sucessão de Espanha*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1973. Fabrício Prado, *Colônia do Sacramento. O Extremo Sul da América Portuguesa*, Porto Alegre, Prefeitura, 2002.

<sup>153</sup> Alan David Francis, *The First Peninsular War. 1702-1713*, Londres e Tonbridge, Ernest Benn Limited, 1975.

<sup>154</sup> Rita Heloísa de Almeida, *O directório dos Índios*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1997.

comunitaria. Es evidente que la fuerza y la violencia contribuyeron al mantenimiento de la presencia portuguesa en América. Sin embargo, y en la línea de lo que sostiene John H. Elliott con respecto a la Monarquía Hispánica y su proyección americana, sería más decisivo aún el “paulatino desarrollo de una comunidad de intereses (culturales y económicos, ideológicos y sectoriales) que mantenían unido el núcleo de la monarquía y sus partes componentes”<sup>155</sup>. Y lo prueba el hecho de que, tras los movimientos de protesta y rebelión que tuvieron lugar en este período, la mayor parte de las veces la Corona recurriese a diferentes perdones y concesiones al estilo tradicional para resolver el problema<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> John H. Elliott, «Rey y Patria en el Mundo Hispánico» en Víctor Mínguez y Manuel Chust (orgs.), *El Imperio Sublevado. Monarquía y Naciones en España e Hispanoamérica*, Madrid, CSIC, 2004, p. 19.

<sup>156</sup> Rodrigo Bentes Monteiro, *O Rei no Espelho. A Monarquia Portuguesa e a colonização da América, 1640-1720*, São Paulo, Hucitec, 2002, pp. 231 y ss. Luciano de Figueiredo, «O Império em apuros. Notas para o estudo das alterações ultramarinas e das práticas políticas do império colonial português, séculos XVII e XVIII» en Júnia Ferreira Furtado (org.), *Diálogos Atlânticos. Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português*, Belo Horizonte, Humanitas, 2001, pp. 197-254.