

5. La evangelización latinoamericana	Título
Dussel, Enrique - Autor/a;	Autor(es)
Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina	En:
Salamanca	Lugar
CEHILA Ediciones Sígueme	Editorial/Editor
1983	Fecha
	Colección
Colonización; Historia; Teología; Religión; Iglesia; Cristianismo; Misiones religiosas; América Latina;	Temas
Capítulo de Libro	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120215111615/7cap4.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)

Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)

www.clacso.edu.ar



5
LA EVANGELIZACION
LATINOAMERICANA

I. LA EVANGELIZACIÓN DESDE EL MODELO DE CRISTIANDAD

En su esencia evangelizar es transmitir a otro la fe cristiana a fin de que pueda, en su vida cotidiana, histórica, en su praxis comunitaria, seguir los pasos de Cristo, el liberador de cada hombre y de la historia como totalidad. La evangelización se juega en última instancia en la praxis, en los actos. El evangelizado se distingue del que no lo ha sido en sus prácticas cotidianas. Evangelizar no es sólo impartir teóricamente a una inteligencia repetitiva (que recuerda de memoria una doctrina) algunas verdades objetos de la conceptualización. Antes que eso y fundamentalmente, evangelizar es enseñar en la praxis comunitaria y concreta el modo como el cristiano interpreta la realidad para cambiarla, para redimirla, para destruir las estructuras de dominación del pecado y re lanzarlas hacia la construcción de nuevas estructuras construidas para servir al otro, al pobre, a la viuda, al huérfano. Evangelizar es transformar la vida para la acción de servicio, de culto a Dios por la misericordia efectiva al prójimo, al oprimido, al explotado, al hambriento, al desvestido, al peregrino sin casa, al enfermo, al encarcelado...

Evangelizar es enseñar al otro a convertirse él mismo en profeta evangelizador, en vanguardia de una *masa* que se transforma en *pueblo*, con conciencia histórica y escatológica.

Por ello, nos surge una sospecha fundamental: ¿Púdose evangelizar dentro de un «modelo» de cristiandad y en el contexto de una praxis violenta de conquista, de dominación pura y simple sobre el otro?

En efecto, la cristiandad europea, no sólo la hispánica o lusitana, sino igualmente la holandesa, inglesa, francesa y otras, demasiado habituadas a vivenciar el cristianismo como una propiedad privada del europeo, y a tomar dicha religión como la justificación de todos sus actos con respecto a los infieles (sean árabes, mongoles, eslavos, etc.), les llevó a totalizarse de tal modo que identificaron su cultura con la religión cristiana. Fetichizaron su civilización. La cristiandad europea se confundió con la cultura europea. Esta identificación tendrá las peores consecuencias en el proceso evangelizador de América latina, pero igualmente del África y Asia (hasta el presente). Se trata entonces de poner lentamente en cuestión dos problemas. En primer lugar, la *dignidad* del otro, del indígena ante el cristiano que lo pretende evangelizar. En segundo lugar, pensar si lo que se predicaba era realmente una «fe» o sólo una «doctrina» que justificaba la dominación. Nada fue absolutamente blanco y negro, hubo grises, más blancos o más negros. Internémonos en el cuestionamiento.

1. *La cristiandad moderna ante el otro*

Evangelizar comienza por el respeto de la dignidad del otro. La «dignidad» le es intrínseca al hombre por ser persona humana; la persona es lo más digno entre las criaturas. Sin embargo, en toda la historia todos los sistemas de dominación han quitado «dignidad» a todos aquellos que son los dominados «dentro» del sistema o los enemigos, los bárbaros, los *goim*, los «sin sentido», los «fuera» del sistema: el no-ser. En la «exterioridad» del sistema reina la noche de la «civilización», la masa informe, peligro inminente, lo demoníaco -para el sistema-. Este tema, siempre presente en la historia, debemos ahora analizarlo resumidamente en el proceso de la evangelización europea a partir del siglo XV. El asunto tiene suma actualidad.

a) *Estado de la cuestión*

En 1577, cuando todavía Holanda, Inglaterra o Francia no habían salido del horizonte meramente europeo, José de Acosta publicaba en Lima (Perú), en el proemio de su obra *De procuranda indorum salute* (o *Predicación del evangelio en las Indias*), una tipología de tres clases de «bárbaros»: «Siendo, pues, muchas las provincias, naciones y cualidades de estas gentes, sin embargo, me ha parecido, después de larga y diligente consideración, que pueden reducirse a tres clases o categorías, entre sí muy diversas, y en las que pueden comprenderse todas las naciones bárbaras»¹.

Por bárbaros, en un sentido general, se entiende² «los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres, y así tratan de la rudeza bárbara, salvajismo bárbaro»³. Por supuesto, para todo europeo -hasta hoy-, la «recta razón» y «el modo común de vida» es el propio, que mide a los otros y los juzga como no humanos, como veremos más adelante.

José de Acosta indica que los chinos, japoneses y otras provincias de las Indias orientales, aunque son bárbaros, deben ser tratados «de modo análogo a como los apóstoles predicaron a los griegos y romanos»⁴. A estas «repúblicas estables, con leyes públicas y ciudades fortificadas -dice Acosta-, si se quiere someterlas a Cristo por la fuerza y con las armas, no se logrará otra cosa sino volverlas enemísimas del nombre cristiano»⁵.

Un segundo tipo de bárbaros son como los aztecas o incas, que, aunque son célebres por sus instituciones políticas y religiosas, «no llegaron al uso de la escritura ni al conocimiento de los filósofos»⁶. Están como a medio camino.

Por último, «la tercera clase de bárbaros»: «en ella entran los salvajes semejantes a fieras... y en el nuevo mundo hay de ellos infinitas manadas..., se diferencian poco de los animales... A todos estos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e

1. En *Obras del padre José de Acosta*, Madrid 1954,392.

2. Nuestro autor se apoya en santo Tomás, *In Epi. ad Rom.*, c. I. lect. 5. y *I ad Cor.*, c. XIV. lect. 2.

3. J. de Acosta, *o. c.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

instruirles como a niños... Hay que contenerlos con fuerza... y aun contra su voluntad, en cierto modo hacerles fuerza (Lc 14,23, cita Acosta) para que entren, en el reino de los cielos»⁷.

¡Y eso que José de Acosta fue un defensor de los indios y un célebre teólogo que no aceptaba la tesis de Ginés de Sepúlveda! De todas maneras no podía quedar exento de una contaminación ideológica de la época, de un eurocentrismo humanista. El mesianismo temporal de España y Portugal sería sólo el primer paso del mesianismo holandés del siglo XVII, francés e inglés desde el siglo XVIII, germano en el XIX y norteamericano en las últimas décadas.

El ciudadano -que para Aristóteles era el «hombre político»- es el que habita la ciudad europea; el *civis* o civilizado tenía la *civilitas* o «conducta que conviene al ciudadano»: la civilización. Como para el aristócrata Aristóteles en el sistema esclavista, hombre es para el europeo el ciudadano europeo.

Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), no tanto por ser español como por europeo, escribió en su *Historia general y natural de las Indias*: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales, por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales»⁸. Y en la misma línea explica Ginés de Sepúlveda: «El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón»⁹.

Para los europeos, para los españoles, «el otro», el indígena era un rudo: del latín *rudis* (en bruto, sin haber sido trabajado), del verbo *rudo* (rebuznar, rugir). Se opone a «erudito» y erudición (el que no tiene rudezas, brutalidades, incultura). Aun los mejores consideraron al indio un «rudo», un «niño», una «materia» educable, evangelizable. La «cristiandad» comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificias justifican teológicamente el pillaje de los pueblos del Tercer Mundo.

b) *Supuestos teológicos.*

Toda teología se transforma en «teología de la dominación» cuando expresa teóricamente, en racionalidad teológica, los intereses de la clase dominante de una nación opresora. Esta «teología de la dominación» tiene una lógica de gran coherencia en su discurso. En primer lugar, el sistema, la totalidad (la «carne», *basar* en hebreo) se «fetichiza», se totaliza, se autointerpreta como absoluta, última ante la cual la utopía de un sistema posterior y mejor es juzgado como lo demoníaco, lo ilegítimo, lo ateo. El mismo pueblo de Israel, sea por contaminación ideológica de las naciones e imperios cercanos o en el tiempo de la monarquía, utiliza la categoría de *goim*¹⁰ para indicar los pueblos bárbaros, extranjeros, inferiores. La «helenicidad», la *romanitas*, la cristiandad, la civilización europea son conceptos que encierran la misma totalización fetichista de la totalidad, del sistema. Estos conceptos son el último estrato de

7. *Ibid.*, 393.

8. *Historia general y natural de las Indias*, III, cap. 60. "Y así como tienen el casco (cráneo) grueso tienen el entendimiento bestial y mal inclinado» (*Sumario VIII*, 1945, 2).

9. *Democrates Alter*, Madrid 1957, 15.

10. Cf. Kittel, *Theol. Woert. zum N. Test.* II, col. 262, art. *ethnos*.

la teología de la dominación. En su esencia, este proceso de fetichización de la clase dominante de la nación opresora se funda en la negación de la «exterioridad»¹¹, en la alienación del otro como otro reducido a simple mediación del proyecto del sistema, en lo que consiste, por último, el pecado. Destituir al otro de la «dignidad» (*dignus* es el que merece por ser persona, otro que todo otro, el sagrado por excelencia: alguien distinto) que tiene por esencia, por naturaleza, es primeramente arrebatarse su alteridad, su libertad, su humanidad. Una vez que se destituye al otro de su divina exterioridad (y esto mediante la artimaña de enjuiciarlo como bárbaro, no hombre, animal bestial, el enemigo¹² por excelencia), se le puede manipular, controlar, dominar, torturar, asesinar y todo esto en nombre del «Ser» -diría el viejo Schelling-, o de la «civilización» o de la «cristiandad», de la totalidad fetichizada. Claro que al juicio negativo sobre el otro le sigue inmediatamente la privación, por el poder político y práctico, de sus posibilidades materiales de vida. Es en el nivel económico -estatuto del culto a Dios,- donde la destitución del otro se consuma: se hace real. El indio no sólo será considerado una «bestia», sino que será «mano de obra» gratuita en un sistema tributario colonial que contribuirá en gran parte a la acumulación originaria del capitalismo europeo desde el siglo XVI.

Es por ello que, en épocas de profetismo y mesianismo, de inmediato se quita la hipoteca de negatividad que pesa sobre los *goim*, sobre los paganos, sobre las «naciones»: «He derramado mi Espíritu sobre él, justicia traerá a los *goim*» (Is 42,1). «Cuando el Hijo del hombre venga con su esplendor se sentará en su trono de gloria y reunirá ante él a todas las naciones» (Mt 25,31-32)¹³.

Una teología de la dominación fija las «fronteras» («para que mi salvación llegue hasta la frontera de la tierra»: Is ,6)¹⁴, y declara al otro excluido de la salvación, del ser, de la dignidad. La liberación, por el contrario, atraviesa el horizonte del sistema e incluye al otro como el igual, el hermano, el miembro de la comunidad futura y escatológica.

c) *La disputa sobre el estatuto de la naturaleza del indio*

Teológicamente, la disputa de Valladolid de 1550 entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas es la más importante que sobre el estatuto ontológico, ya la luz de la fe, se haya realizado en Europa acerca de la naturaleza del hombre y de las culturas del Tercer Mundo. Habrá que esperar hasta la aparición de la teología de la liberación para encontrar en pleno siglo XX un replanteamiento de la cuestión. Es necesario comprender que una cierta coyuntura de clases paradójicamente ayudaba, teológicamente, a los indios (aunque en la práctica política y económica serán oprimidos hasta la completa alienación). En efecto, y como hemos explicado, la «clase encomen-

11. «Exterioridad» para Hegel es el ente: lo más alejado del ser. Para nosotros «exterioridad» es el ámbito desde donde *el otro*, el pobre en cuanto incondicionado por el sistema dominador y no como parte de nuestro mundo, clama justicia (Cf. mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, México 1977).

12. Cf. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1969, 43 y 73.

13. En la predicación de Jesús se observa la apertura al otro no perteneciente al pueblo judío (Cf. J. Jeremias, *Jésus et les païens*, Neuchâtel 1956).

14. Cf. Kittel, *TWNT* V. col. 453.

dera» (los que recibían el tributo en trabajo de los indios) era una fuerte oligarquía que se organizaba en América hispánica (lo mismo que la clase esclavista en el Brasil). El rey no podía apoyar dicha «clase encomendera», que tenía inclinación al «separatismo» -como lo habían demostrado los conquistadores del Perú-. Por ello, paradójicamente, el rey no permitirá la publicación de las obras de Ginés de Sepúlveda (que justificaba la opresión del indio por parte de los «encomenderos» en América) y permitirá en cambio la publicación de las obras de Bartolomé de las Casas, que negaba fundamento a la conquista y justificaba la libertad del indio. El rey necesitaba debilitar la naciente oligarquía americana para afianzar su poder. En esta coyuntura, Bartolomé de las Casas criticará a los «encomenderos» y se apoyará en el rey para pedir la liberación de los indios. «Por primera vez, y probablemente por última -nos dice un autor norteamericano-, una nación colonialista montó una auténtica investigación para determinar la justicia de los métodos empleados para expandir su imperio»¹⁵. En efecto, el Consejo de los Catorce, el «Consejo de Indias», escuchó el juicio de los teólogos para dar su parecer sobre la justicia de la conquista. Ginés de Sepúlveda fundaba sus argumentos teológicos en muchos autores, entre ellos Aristóteles, John Major, Fernández de Oviedo y la bula de Alejandro VI. Bartolomé rebatió a dichos autores apasionadamente.

Aristóteles había afirmado que «el que siendo hombre no es por naturaleza de sí mismo, sino de otro, éste es esclavo por naturaleza... Son por naturaleza esclavos (*physei doûloi*) aquellos a quienes resulta ventajoso obedecer a la autoridad. La utilidad de los esclavos difiere poco de la de los animales»¹⁶. Ginés aplicaba esta doctrina a su teología de la dominación: «Hay otras causas de justa guerra contra los indios», y una de ellas es «el someter con las armas, si por otro camino no es posible, a aquellos que por su condición natural deben obedecer a otros y rehúsan su imperio»¹⁷. Por su parte, John Major, teólogo escocés, había publicado en 1510 unos *Commentaries on the Second Book of Sentences*, donde se refería a las tierras recién descubiertas. Se decía que «si cierta gente ha abrazado la fe de Cristo, y lo ha hecho de todo corazón, debe esperar que sus gobernantes sean depuestos del poder si persisten en su paganismo»¹⁸; y escribe todavía: «Hay algo más que decir. Estas gentes viven como si fueran bestias. A ambos lados del Ecuador y en medio de los polos, los hombres viven como bestias salvajes. Y ahora todo esto ha sido descubierto por la experiencia»¹⁹. A todo lo cual responde Bartolomé de las Casas: «¡Fuera, entonces, con John Major, ya que él no sabe absolutamente nada de la ley ni de los hechos! Así, resulta ridículo que este teólogo escocés venga a decirnos que un rey, aun antes de que entienda el idioma español y aun antes de comprender la razón de por qué los españoles construyen fortificaciones, deba ser despojado de su reino»²⁰.

A Fernández de Oviedo, por otro lado, que sostenía que los indios habían caído en «costumbres bestiales» y se encontraban incapacitados para recibir la

15. L. Hanke, *Uno es el género humano*, Chiapas 1974, 9.

16. *Política* I, 5 (1254 a 14-16 y b 19-24).

17. *Sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México 1941, 81.

18. S. Poole, *Bartolomé de las Casas. Defense against the persecutors and slanderers for the people of the New World*, Illinois 1974, 333.

19. *Ibid.*, 338.

20. *Ibid.*, 329.

fe, le replica Bartolomé: «Siendo Oviedo miembro de estas perversas expediciones, ¿qué no dirá acerca de los indios?... A causa de estos brutales crímenes, Dios le ha vendado los ojos²¹ junto con otros saqueadores... a fin de que él no sea capaz por gracia de Dios de saber que esas desnudas gentes eran simples, buenos y piadosos»²².

En cuanto a las bulas de Alejandro VI, Bartolomé analiza la cuestión y muestra que nunca el papa, justificó la guerra o la violencia como medio de propagar la fe en las Indias. La misma reina Isabel defendía a los indios y prohibía que «los hagan sufrir cualquier tipo de daño en sus personas o pertenencias»²³.

De agosto a septiembre de 15 se enfrentaron, entonces, Ginés y Bartolomé, sobre la incapacidad de los indios para recibir la fe.

d) *Posición de Bartolomé de las Casas*

El conquistador, primero, el joven clérigo, después, tuvo un respeto particular por el indio, que lo trató como otro: «Todas estas universas e infinitas gentes de todo género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obdientísimas y fidelísimas a sus reyes y a los cristianos a quienes sirven. Más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bullicios, que hay en el mundo. Son asimismo las gentes más delicadas, flacas y tiernas de complexión, que menos pueden sufrir trabajos y que más fácilmente mueren de cualquier enfermedad»²⁴.

Téngase bien presente que en Bartolomé esta manera de exaltar al indio no es de ninguna manera la expresión del posterior mito del *bon sauvage*, en el que la misma *Brevisima relación* tuvo mucho que ver como su origen. Bartolomé respeta al indio en su exterioridad. Sus fórmulas son a veces estereotipadas, como aquello de «tan mansos, tan humildes, tan pacíficos», lo que indica exactamente la capacidad de superar el horizonte del sistema para abrirse a la exterioridad del otro como otro.

La llegada de los españoles a América fue la experiencia primera, del «cara-a-cara»: «El Almirante (Colón) y los demás... que nunca los cognoscieron»²⁵ (a los indios) los enfrentaron por vez primera.

Pero de inmediato los europeos se lanzaron sobre ellos: «Luego que los conocieron, como lobos²⁶, tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos, se arrojaron sobre ellos (los indios). Y otra cosa no ha hecho de cuarenta años a esta parte, hasta hoy (1552), sino despedazarlos, matarlos, angustiarlos, afligirlos, atormentarlos y destruirlos por las extrañas y nuevas y varias y nunca otras tales vistas ni leídas maneras de crueldad»²⁷. Nuestro profeta y teólogo de la liberación va tejiendo su discurso crítico contra la alienación del otro. Las Casas continúa su discurso atacando frontalmente a la

21. Los «ojos vendados» son, exactamente, la «conciencia ética» ciega, diría D. von Hildebrand, *Die Idee der sittlichen Handlung*, Darmstadt 1969.

22. S. Poole, *o. c.*, 345-346.

23. *Ibid.*, 353.

24. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* V, Madrid, 136.

25. *Historia de las Indias*, I/I. cap. 40, 142.

26. Hobbes definió de esta manera al hombre europeo del capitalismo burgués: «Homo homini lupus».

27. *Brevisima relación*, *o. c.*, 136.

totalidad del sistema europeo en expansión dominadora. Para nuestro teólogo, el mayor del siglo XVI, todo el sistema era injusto, comenzando por su proyecto fundamental: «Han muerto e hecho menos cien mil víctimas a causa del trabajo que les hicieron pasar por la codicia del oro»²⁸. «Por sus codicias de haber oro y riquezas»²⁹.

El Dios oro, el nuevo fetiche o ídolo del capitalismo naciente, fue criticado por Bartolomé cuando se encontraba todavía en su cuna, cuando acababa de nacer. Su crítica al mundo moderno europeo, preindustrial, mercantil, capitalista, imperialista, ya había comenzado. Con Portugal y España eran criticadas por anticipado Holanda, Inglaterra, Francia, y en nuestro tiempo el Imperio trilateral: Estados Unidos, Alemania y Japón. El «estar-en-la-riqueza» injustamente comenzaba su idolátrico reinado: «Desde setenta años ha que comenzaron a escandalizar, robar y matar y extirpar aquellas naciones, *no se ha hasta hoy advertido* que tantos escándalos e infamias a nuestra santa fe, tantos robos, tantas injusticias, tantos estragos, tantas matanzas, tantos cautiverios, tantas usurpaciones de naciones y reinados ajenos y, finalmente, tan universales asolaciones y despoblaciones *ha sido pecado* y grandísima injusticia»³⁰.

Nuestro teólogo explícito de la liberación fue, además, un teólogo de la *ideología*. Advertía con suma inteligencia la articulación de la teoría («no se ha hasta hoy advertido»), no se ha visto, descubierto) con la praxis, y sobre todo el pecado que se comete con la dominación de la expansión europea sobre otros pueblos. Esto es teología de la liberación que descubre la perversidad ético-teológica del colonialismo y del sistema económico tributario de la encomienda. La teología europea ha ignorado toda esta teología hasta el presente. Es tiempo de revisar la historia y hacerla de nuevo.

Bartolomé ha comprendido y expresado la dialéctica del señor y el esclavo -dos siglos antes que Rousseau y tres antes que Hegel- en el horizonte mundial. En su Testamento, poco antes de su muerte, Bartolomé escribe: «Dios tuvo por bien elegirme por su ministro sin yo lo merecer, para procurar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias... para *liberarlos* -en buen castellano del siglo XVI- de la violenta muerte que todavía padecen»³¹.

e) *La cuestión del «bon sauvage» en el capitalismo posterior*

El determinar si el indio era o no capaz de recibir la fe era importante para poder justificar o no el dominio español del «encomendero» (criollo que explotaba al indio como mano de obra), sobre los pueblos de América. Todo esto dentro de un primer capitalismo, preindustrial y mercantil. Por el contrario, la cuestión del *bon sauvage*, a fines del siglo XVII y en el siglo XVIII, tenía por horizonte el derecho de los europeos (principalmente ingleses y franceses) a dominar las nuevas colonias, pero ahora desde el sistema capitalista, que poco después será ya industrial (y, desde fines del siglo XIX, imperial). En un estudio reciente se puede ver que el «eurocentrismo» es correlativo al desprecio de los «otros» pueblos: «Aunque Europa sea la menor

28. *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* V, 3.

29. *Memorial de remedios*, *Ibid.*, 120.

30. *Cláusula del testamento*. *Ibid.*, 540.

31. *Ibid.*

de las tres partes de nuestro continente, tiene sin embargo una ventaja que la hace preferible a las otras. El aire es extremadamente temperado y las provincias muy fértiles... Ella sobresale por sus bienes y sus pueblos, que son ordinariamente mansos, honestos, civilizados y muy dados a la ciencia y las artes... Los pueblos de Europa, por su educación y su valentía, han dominado a las otras partes del mundo. Su espíritu aparece en sus obras, su sabiduría en sus gobiernos, su fuerza en sus armas, su conducta en su comercio y su magnificencia en sus ciudades. Europa sobrepasa así en todo a las otras partes del mundo... De nuestra parte hay razón frecuentemente para confundir el nombre de Europa y de la cristiandad»³².

Lo «nuestro» es lo europeo, civilizado, cristiano, gente honesta, fuerte, dotada de ciencia y arte. Los «otros» son los paganos, extranjeros, bárbaros, sin rey ni fe. Bernard Duchene, siguiendo uno por uno los diversos artículos del citado *Dictionnaire*, descubre al final que «no solamente el sentido del otro en tanto que otro nunca aparece en Moreri y sus lectores, sino que, por el contrario, por medio del colonialismo, el sueño se aproxima a la realidad: alcanzar a hacer coextensiva a toda la tierra el nosotros (*chez nous*), y así uniformar el mapamundi bajo los colores de la Europa cristiana»³³.

Siempre subsistían, como en José de Acosta, dos sentidos del hombre primitivo: el bárbaro, brutal, cruel, feroz, salvaje³⁴, o el salvaje como inocente, manso, dócil, delicado, de buen natural, virtuoso, alegre³⁵. Ya en el siglo XVIII, y como apoyo ideológico de la burguesía triunfante, Rousseau presentará al *bon sauvage* como distinto del «estado natural» y el «estado civil» (o la civilización feudal, monárquica, medieval). Por ello decía que «es necesario no confundir el estado natural con el estado salvaje (*l'état sauvage*) y, por otra parte, el estado natural con el estado civil (*l'état civil*)»³⁶. El *bon sauvage* (o el hombre primitivo con caracteres positivos, primera y segunda categoría de Acosta) sirve para criticar el «estado civil» o la cultura feudal, monárquica. El «estado de naturaleza», al fin, es el sujeto-burgués emergente en estado puro y libre para crear un mundo nuevo (la Europa capitalista desde el siglo XVIII)³⁷. En este caso el *bon sauvage* es la consideración positiva que la burguesía triunfante hace de los pueblos del Tercer Mundo como sujetos posibles de explotación, ahora secularizados (ya no se trata de saber si pueden recibir la fe, como los rudos indios de la conquista española; ni tampoco si son los paganos infieles ante la cristiandad francesa del siglo XVII), y por ello como mano de obra barata o mercados posibles para sus mercaderías industriales: «Tal sociedad (burguesa) es llevada a buscar fuera de ella misma a nuevos consumidores, y por ello busca medios para subsistir entre otros pueblos que le son inferiores en cuanto a los recursos que ella tiene en exceso o, en general, en industria»³⁸.

Los países del Tercer Mundo, el *bon sauvage*, es considerado así la tabula rasa, fuerza productiva de reserva y barata, mercado potencial para la superproducción, materia prima de la civilización. El gran «teólogo de la domina-

32. Art. *Europe*, en *Grand Dictionnaire historique*, Paris 1643 (Cf. B. Duchene, *Une exemple d'univers mental au XVIIIe. Siècle*, en *Civilisation chrétienne*, Paris. 29-30).

33. *Ibid.*, 44.

34. *Ibid.*, 35.

35. *Ibid.*

36. *Emile ou de l'éducation* V. Paris 1964, 514.

37. Véase la obra citada *Ética filosófica latinoamericana* III, México 1977, 136 s.

38. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §246.

ción» de Europa en el mundo llega a decir en su *Summa theologiae* «moderna»: «La existencia material en Inglaterra se funda en el comercio y en la industria, y los ingleses se han identificado con la gran característica de ser los misioneros (obsérvese la connotación religiosa) de la civilización en todo el mundo. Pues su espíritu comercial (¿el «Espíritu santo del capitalismo»?) los impulsa a explorar todos los mares y todos los territorios, a hacer alianzas con los pueblos bárbaros, a despertar en éstos nuevas necesidades e industrias y, sobre todo, a crear en ellos unas condiciones de trato humano, a saber: el abandono de los actos de violencia, el respeto de la propiedad (!) y la hospitalidad» (del capital, olvidaba decir Hegel)³⁹. Nosotros, los latinoamericanos, los primeros «bárbaros» de la edad moderna europea -nos seguirán después los africanos y asiáticos-, hace ya cinco siglos que conocemos esta «teología» pero en nuestro tiempo se hace más trágica. El actual nombre de rudo, *bon sauvage*, bárbaro, es hoy el de «países subdesarrollados», países del Tercer Mundo, países pobres. Esta «civil religión» es, como siempre, la justificación ideológica que da buena conciencia al capitalismo en la explotación de los nuevos rudos, *sauvages*, bárbaros: los pueblos del Tercer Mundo, Además, la diferencia entre los «hombres» dignos y los «bárbaros» indignos tiene su origen en el «designio divino» o en la «Naturaleza»: «Las disparidades entre las entidades políticas son naturales...»⁴⁰.

Cuán lejanos estamos de la doctrina cristiana que Pedro enseñó a Cornelio, el pagano, el *goim*, el bárbaro: «Ponte de pie, pues soy un hombre como tú... Ahora veo claro que Dios no hace distinción de personas, sino que acepta favorablemente a todo el que lo teme y practica la justicia» (Hech 10,26. 34-35).

2. Diferencia entre la «doctrina» como ideología de la cristiandad y la fe

Bartolomé de las Casas no fue sólo un historiador (de ahí la falsa crítica en la que caen algunos)⁴¹ ni simplemente un humanista que descubrió en el indio la persona humana⁴²; Bartolomé fue un auténtico profeta y por ello su estilo es apocalíptico, lo que explica las exageraciones, lo hiperbólico de su mensaje, pero, al mismo tiempo, lo adecuado de su revelación. Las Casas fue un teólogo explícito de la liberación que ya supo descubrir en pleno siglo XVI el pecado que tiñe ya cinco siglos de historia universal; el pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias del tercer mundo (América latina, mundo árabe, África negra, India, sudeste asiático, China). El pecado originario de la modernidad fue el haber ignorado en el indio, en el africano, en el asiático «el otro» sagrado, y el haberlo cosificado como un instrumento dentro del mundo de la dominación nordatlántica. Este pecado no ha sido descubierto por los teólogos europeos, ni por los mejores, y, por ello, toda su teología se transforma en una totalización ideológica, ya que no advierten el condicionamiento político que se ejerce sobre ellos mismos.

39. Hegel, *Philosophie der Geschichte* XII, Frankfurt 1970, 538.

40. R. Cooper-K. Kaiser-M. Kosaka. *Towards a renovated international system* (1977), de la Trilateral Commission, mecanografiado, p. 21.

41. Cf. R. Menéndez Pidal, *El padre Las Casas: su doble personalidad*, Madrid 1963.

42. Cf. M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas*, Sevilla 1953-1960, obra monumental inconclusa. Para una visión resumida véase mi artículo *Bartolomé de las Casas*, en *Encyclopaedia Britannica*, 1974.

Bartolomé nos dice:

Dos maneras generales y principales han tenido los que allá han pasado, que se llaman cristianos, en extirpar y raer de la haz de la tierra aquellas miserandas naciones⁴³.

Nuestro profeta escribe esto en 1552, en España, por ello el «allá» donde han pasado son las Indias occidentales, y los «que se llaman cristianos» son los conquistadores. Y bien, las dos «maneras» o modos de comportarse (el *ethos* de la dominación europea moderna) con respecto al indio fueron:

La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra, después que han muerto todos los que podrían anhelar o suspirar o pensar en libertad, o en salir de los tormentos que padecen, como son los señores naturales y los hombres *varones* (porque comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los *mozos* y *mujeres*) oprimiéndoles con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas⁴⁴.

Puede observarse que Bartolomé nos describe, explícitamente, la dialéctica de la dominación. En un primer momento, hay un enfrentamiento («en las guerras a vida») en la que muchos mueren: esta guerra es ya injusta y se trata de un crimen histórico-universal que españoles, franceses, alemanes, hombres de los Países Bajos e Inglaterra hace tiempo que han olvidado (porque no lo han sufrido). A los que permanecen con vida, en un segundo momento, se les «oprime» con la más horrible «servidumbre». No hay entonces que esperar a Hegel para enunciar la dialéctica del señor y del siervo, de la doble alienación, sea total en el esclavo o parcial en el trabajador⁴⁵. Pero, además, Bartolomé enuncia también la alienación de la mujer, de la india, que es la madre de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva.

Podemos ahora preguntarnos: ¿cuál es el proyecto histórico, existencial, que movió a los europeos desde el siglo XV a oprimir de esta manera a otros hombres reduciéndoles a ser una «cosa», una «mano de obra», un «instrumento» a su servicio? Bartolomé nos responde en las categorías de la segunda escolástica:

La causa (final) porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por su fin último el oro y henchirse de riqueza en muy breves días y subir a estados muy altos y sin proporción a sus personas⁴⁶.

El oro y la plata, la riqueza es, exactamente, el proyecto existencial último del hombre moderno europeo, del hombre burgués, el burgués medieval que como no era noble (no podía tender a «estar-en-el-honor») ni Iglesia (no podía tender a «estar-en-la-santidad») tuvo que contentarse con un proyecto despreciado de «estar-en-la-riqueza». Ese hombre se abre camino hacia el oriente por las cruzadas, pero allí fracasa. Se abre camino hacia el occidente por la conquista de América, y allí se impone.

43. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, introducción. Una bibliografía sobre Bartolomé véase en L. Hanke-G. Fernández, *Bartolomé de las Casas: bibliografía para el estudio de su vida*, Santiago de Chile 1954.

44. *Brevísima relación*.

45. Hegel plantea la famosa dialéctica no sólo en la *Fenomenología* y en la *Enciclopedia*, sino igualmente en la *Filosofía del derecho*, § 67 ,

46. *Brevísima relación*.

Y continúa Bartolomé:

(La causa ha sido) por la insaciable codicia y ambición que han tenido, que ha sido mayor que en el mundo ser pudo, por ser aquellas tierras tan felices y tan ricas, y las gentes tan humildes, tan pacientes y tan fáciles a sujetarlas, a las cuales no ha tenido más respecto ni de ellas han hecho, más cuenta ni estima, no digo que de bestias, pero como y menos que estiércol de las plazas⁴⁷.

Algo antes había escrito:

(Debo) suplicar a Su Majestad con instancia importuna, que no conceda ni permita la que los tiranos inventaron, prosiguieron y han cometido, y que llaman conquista⁴⁸.

En primer lugar, es necesario aclarar a cuál «mundo» fueron los que «allá» han pasado; en segundo lugar, pensaremos lo de «los que llaman cristianos»; desde donde podremos interpretar el sentido de la época de la conquista; de la cristiandad de las Indias occidentales; de la crisis de la cristiandad; y la situación presente. Se trata de una maduración de la fe cristiana en relación al cambio social que se va produciendo en la historia latinoamericana, de la cultura en general y de la Iglesia en particular.

a) *El Mundo de «allá»: Amerindia*

Adonde los españoles y los europeos pasaron es el «mundo» del indio. El «mundo» de los indios es una totalidad de sentido, un horizonte de comprensión⁴⁹.

El «mundo» indio tenía su sentido, tenía su origen: «Antes de la formación... solamente estaba el señor y hacedor, Gucumatz, madre y padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside» -nos dicen los Quiché, mayas de Guatemala⁵⁰-. Pero no sólo proponen un origen mítico-cósmico, sino que recuerdan aún sus orígenes mítico-históricos: «Nuestro padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el Sol... (Y) los puso en la laguna Titicaca -recordaban los incas del Perú-, que está a ochenta leguas de aquí... Nuestro padre el Sol les dijo: Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados... », escribía el inca Garcilaso de la Vega⁵¹. No todo en el «mundo» indio era paz y clemencia; había también violencia e injusticia, pero tenía un sentido humano y teológico profundo. Es por ello que el gran imperio azteca tuvo también su teólogo, como hemos visto más arriba, Tlacaélel⁵², que formuló la visión cósmico-guerrera del panteón azteca.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Véase el capítulo 2 de esta obra.

50. *Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, México 1971, 3.

51. *Comentarios reales de los Incas I*, Lima 1967, 48.

52. Cf. Chimalpain Cuauhtlehuantzin, *Francisco Diego Muñoz*, Sixième et septième relations (1558-1612), Paris 1889,85.

Es necesario tener en cuenta que los gestos, los símbolos, las palabras, todo lo que habita el «mundo» del indio tenía un sentido humano real, profundo⁵³. Este «mundo» no será tenido en cuenta, ni respetado, sino por excepción (como en el caso de un Bartolomé, de un Sahagún o un José de Acosta, y algunos otros, pero, al fin, minorías que sin embargo hablan de la grandeza de aquella España de conquistadores, es verdad, pero también de santos). El «mundo» del otro, del pobre, del indio, es un sin-sentido (irracional y bestial, animal), simplemente porque tiene otro sentido que el europeo.

El español, el europeo, se escandaliza porque los aztecas inmolaban contados indios al Dios Sol. Hechicería, magia, superstición, sacrilegio, gritaban los recién llegados. Y..., sin embargo, los indios que morían en la encomienda, en la mita, los que entraban por la boca de las minas como si fuera la boca de Moloch, los que nunca salían de la «Casa de la moneda» de Potosí para no revelar los secretos, esos millones de indios inmolados al «Dios oro» (que después serán francos, libras o dólares) del hombre moderno europeo (la idolatría del dinero), morirán sin escándalo para nadie. Los cristianos y sus teólogos europeos, reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho natural, económico y político de la inmolación de una raza al proyecto de «estar-en-la-riqueza». Ese nuevo ídolo, el «becerro de oro», tendrá no sólo víctimas de indios sino igualmente de africanos vendidos como esclavos y de asiáticos, los de las guerras del opio. Se inmola el tercer mundo al «Dios oro» y nadie se perturba, ni los teólogos reformistas, ni los de la segunda y tercera escolástica. Los indios que murieron en el altar del Dios Sol, al menos, eran auténticas víctimas cuyo sentido teológico era vivido por la misma víctima y por los sacerdotes. Los indios que murieron en el altar del Dios oro, en el altar europeo del capitalismo en ciernes, experimentaban su muerte como inhumana alienación, y los victimarios se ocultaban su pecado en la «naturalidad» de una estructura opresiva del hombre que, una vez totalizada, difícil será descubrir en ella, en algún detalle de la idolátrica totalidad, algún pecado. La totalidad como totalidad imperial incluye en su fundamento el teocidio, el sacrilegio más horrendo: la muerte del indio, del africano, del asiático. Es la muerte de Abel que le permite a Adán «ser Dios» y quedar sólo como un *ego* divinizado (el «Dios» de Hegel). Ese oro y esa plata americana, causa de la devaluación de los capitales árabes y primera acumulación del moderno capitalismo europeo, como lo ha mostrado Sombart⁵⁴, todas las acumulaciones posteriores que sobre el oro y la plata hispánica supo reproducir la Europa francesa, de los Países Bajos e Inglaterra, tiene entre sus componentes «sangre de yndios» -como decía el obispo de Michoacán-, y los billetes de los países dominadores tienen en su materia prima «cueros» de negros arrancados a latigazos y parte de los vendidos como esclavos por los piratas ingleses (fundamento de *The wealth of nations*, como diría Adam Smith) o portugueses. Nuestros indios y los esclavos africanos dieron el crédito inicial al capital imperial que ahora nos explota.

Esta cuestión no es mera formulación económica; es, explícitamente, una cuestión teológica. Primeramente se reduce al otro, al pobre, al indio, a ser meros bárbaros, al «no-ser». El antiguo ontólogo griego, hermano de los

53. No repetiremos aquí lo que hemos escrito en otras obras, tales como *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970: o en *Iberoamérica en la historia universal*: Revista de Occidente 25 (1965) 85-95.

54. *Der Moderne Kapitalismus. Die Genesis des Kapitalismus I*, Leipzig 1902.

conquistadores griegos que expulsaron a los primitivos habitantes «bárbaros» en el sur de Italia para instalar el *lógos* o la razón de la cultura griega en la llamada «magna Grecia», dijo: «El ser es, el no-ser no es»⁵⁵, es decir, «lo mismo es pensar que ser»⁵⁶. El acto de pensar (*noeín*) es griego, con evidencia: más allá de la civilización griega está el no-ser, el bárbaro, el sin-sentido. El «no-ser» incluye de hecho a todos los hombres que se sitúan fuera del mundo del dominador, del aristócrata («lo mismo»). Lo que yo no comprendo, no pienso (*noeín*), no-es. La ontología y la teología que en ella se funda como pensar dominador reduce a la nada al pobre, al otro, al que está más allá del horizonte del mundo del dominador. No-es el bárbaro para Parménides ni el indio para Fernández de Oviedo. A lo que Bartolomé les responde -a la Grecia aristocrática y a la Europa moderna, conquistadora y egocéntrica-:

Cosa es maravillosa de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con perversas cualidades y con tanta seguridad⁵⁷.

Oviedo juzgó al indio desde su mundo europeo. Bartolomé exigía, con razón, que fuera juzgado desde el mismo mundo del indio. Fueron los Oviedos, los sir Francis Drake, los que triunfaron aniquilando el mundo del indio. El «discurso» se enuncia así: lo que yo no comprendo es sin-sentido; el sin-sentido es no-ser; cuando alguien dice lo que no es enuncia lo falso; decir lo falso como falso es mentira; antes que sigan los otros mintiendo es bueno civilizarlos; como se niegan a recibir el don benéfico de la civilización es necesario hacerles la guerra; como todavía se defienden, muchos mueren, y otros quedan reducidos a la servidumbre. Es así como conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo las glorias del todo, habiendo asesinado al otro, al indio, al pobre, a la epifanía de Dios. Los filósofos y los teólogos europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales «hazañas», porque habían investido previamente al indio del carácter de infiel, bárbaro, pagano, no-ser, nada; en fin, «lo a humanizar por la conquista». Un Francisco de Vitoria se opuso en parte a esto, pero de hecho fue desoído.

Ese es el «mundo» de «allá» donde han pasado los europeos.

b) *Los que se «llaman cristianos»*

Al indicar Bartolomé que se «llaman cristianos» les saca irónicamente el carácter de tales. Quiere entonces negar que lo sean. Esto nos lleva a preguntarnos: ¿Cuándo alguien es cristiano? ¿Cuándo puede alguien llevar el nombre de «cristiano» desde que así se los denominó en Antioquía, por ser seguidores del Cristo, el *Meshiaj*, el ungido por el Espíritu? Entre otras notas, pero ciertamente una fundamental, puede decirse que alguien es cristiano porque tiene fe, fe cristiana. Por ello Bartolomé puede decir que se «llaman cristianos» pero no lo son, porque la fe ha sido negada en la praxis conquistadora. Tenemos previamente que preguntarnos: ¿Qué es la fe?

55. Fragmento 6; ed. Diels-Kranz. t. I. 1964, p. 232.

56. Fragmento 3; *Ibid.*, 231.

57. *Historia de las Indias* III, cap. 146, 332-333.

La fe llega hasta donde el saber, el pensar, la comprensión, la representación o el conocer no pueden llegar: la fe llega al más allá de la totalidad; se abre a otro mundo como el mundo del otro. La fe es posición de la inteligencia primera que respeta, acepta, asiente que hay otros mundos, otros sentidos, otros hombres, otras libertades más allá de la propia totalidad. La fe es posible si se es ateo de sí mismo. Pero el conquistador europeo no pudo tener fe porque no respetó el mundo del otro, del indio, del africano, del asiático. Ahora podemos pensar la cuestión.

Fe, en su sentido primigenio, meta-físico, teológico⁵⁸, es la posición de la inteligencia en una totalidad dada, por ejemplo, la hispánica en 1492, y desde esa totalidad de sentido un exponerse, un abrirse, un enfrentarse al otro en un «cara-a-cara»⁵⁹. Cuando Colón llegó a América, cuando Cortés desembarcó en México, cuando Pizarro caminó hacia Cuzco, se estableció la posición del «cara a cara»: el europeo ante el indio. Creer hubiera sido amar al indio como otro (*ágape* se decía en griego cristiano); de amor-de-justicia en el sentido de que se lo ama por lo que él es, desde su mundo. Creer hubiera sido esperar su liberación, desear un futuro de plena realización del indio. Creer hubiera sido oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos, respeto por sus riquezas y no envidia por su oro y su plata. Creer hubiera sido saber la imposibilidad de una comprensión adecuada de «su» palabra reveladora, ya que el fundamento de dicha palabra (su mundo en un primer momento incomprensible para el español en cuanto mundo ajeno), les era desconocido. Creer hubiera sido, a partir de una comprensión inadecuada de su palabra pero tenida y aceptada como verdadera, confiar en su revelación. Con-fiar (*cum-fidem*) en el indio porque es otro hombre, porque es pobre, porque es la epifanía histórica de Dios que ahora y aquí lo llama a «servir» a este hombre en aquello que él exige como justicia. La fe es para los españoles la aceptación, el asentimiento de la palabra del otro⁶⁰, del pobre, del indio. La fe es un caminar sobre dicha palabra en un compromiso práctico que le permite acceder al mundo desde donde fue dicha la palabra reveladora.

Ese compromiso sobre su palabra no es sólo praxis (noción griega equívoca), sino que es *habodáh* (en hebreo significa: trabajo, servicio, y es la acción profética del «siervo de Yahvé», ya que tiene el término la misma raíz: *hebed*). Es por ese «trabajo liberador», más allá del horizonte de la totalidad, que la «palabra» (*dabar* en hebreo dice relación con el *ruaj*: la palabra y el Espíritu) se hace carne en la totalidad (basar en hebreo es exactamente la categoría metafísica de «totalidad»). Es entonces una dialéctica de palabra-oído, pero palabra de Dios que se revela concreta e históricamente por la epifanía antropológica del pobre. «El que tenga oídos para oír que oiga». Jesús nos dijo, porque no era ni griego ni moderno europeo: «El que tenga ojos para ver que vea», o «El que tenga inteligencia para saber que comprenda». La fe es la racionalidad primera porque cree a y en alguien y no sólo conoce algo dicho. Conoce todo lo que está en la totalidad, pero cree lo que está más allá de la totalidad, del sistema, de la propia cultura o mundo, de las

58. Para Tomás de Aquino la caridad informa a la fe («A caritate fides informatur»; *De veritate*, q. XIV, a.5, resp.). Es decir. «credere non habet assensum nisi ex imperio voluntatis» (*Ibid.*, a.3. Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, Buenos Aires 1973, § 18).

59. En Ex 33, 11 se dice que Moisés estaba «cara-a-cara» con Dios.

60. La palabra del otro es por ello *ana-lógica*; su palabra, su *lógos*, viene desde más allá, desde algo más alto (*aná-* en griego), allende el horizonte de mi mundo.

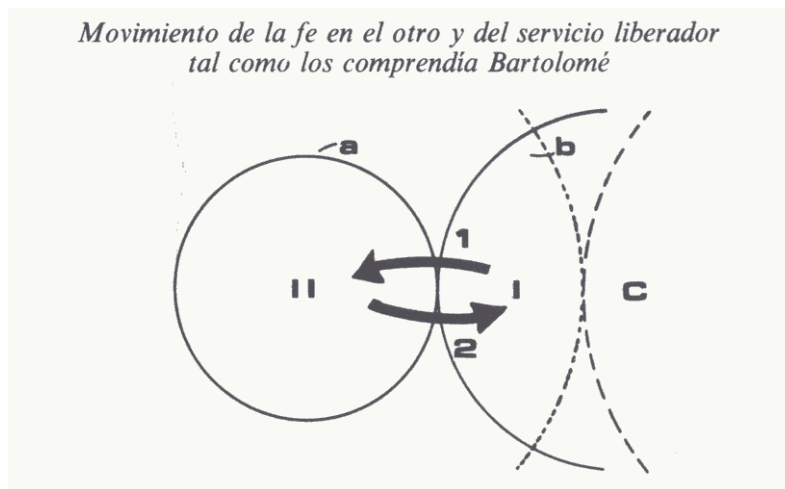
creaturas: cree a y en el otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, lo que todavía no tiene sentido. Desde esa nada de sentido irrumpe la palabra creadora del pobre: *ex nihilo omnia lit.*

El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (*ex nihilo*) pone en cuestión la totalidad, la destotaliza, y que jugándose en la praxis liberadora (*hadobáh*) por el otro se sitúa, en su vida, en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), ahora puede lanzarla críticamente contra la totalidad (*pró-femi* en griego significa: hablar delante, contra). Como la Virgen de Nazaret, el profeta ha dejado que la palabra se haga carne, que la pro-vocación del pobre encuentre en la totalidad con-fianza. Ahora es la palabra profética la que debe recrear al todo, aunque en su gesta liberadora le vaya su vida. La «lógica de la totalidad» no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre su exterioridad, y le anuncia su muerte como totalidad, ya que es necesario que muera la patria vieja para que por la liberación forje una nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia.

El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre⁶¹, pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo que la revelación del otro vaya día a día indicando en el claroscuro de la historia. Es desde el otro, alternativamente, como se mueve la fe. La conquista, en cambio, se mueve totalitariamente desde la totalidad misma.

Es ahora cuando podemos comprender aquello de: «se llaman cristianos», pero no lo son. En efecto, el conquistador en cuanto tal no pudo creer en el indio; no pudo tener fe. Para resumir lo dicho y adelantar lo que expondremos después se nos permitirá unos esquemas representativos.

ESQUEMA 5.1

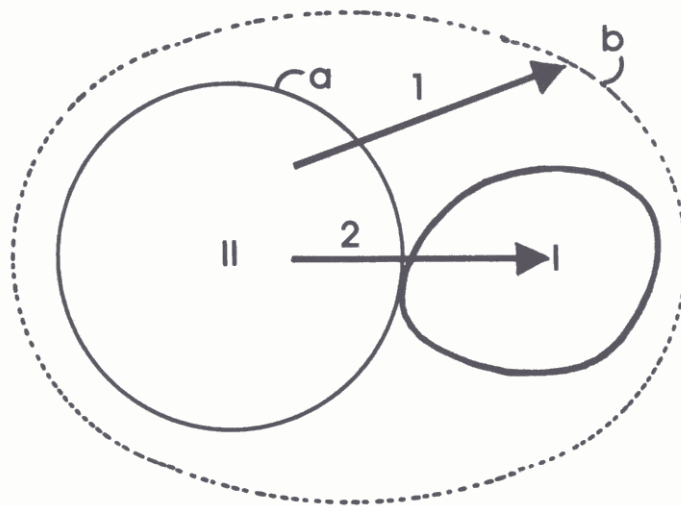


61. El término *liberación* es estrictamente bíblico. Véase por ejemplo Ex 3,7-8: lhatsiló, que como en Lc 21,28, se traduce al griego por *apolytrosis*, que se opone a esclavitud, prisión.

Este primer esquema representa el movimiento propiamente cristiano que parte desde el otro, el pobre, y que le «sirve» en la liberación histórica, *signo* de la liberación escatológica. Mientras que el movimiento de la conquista, de toda conquista de un hombre sobre otro, sigue el siguiente movimiento:

ESQUEMA 5.2

Movimiento de la conquista o dominación de un hombre sobre otro



I: Mundo indio; II: mundo hispánico; 1: conquista; 2: dominación del español sobre el indio; a: horizonte hispánico; b: la cristiandad hispánico-colonial ($a = b$), que es ya el reino de Dios en la tierra ($a = b$ y $b = c$).

La conquista es un movimiento de expansión de «lo mismo». El conquistador no es puesto en cuestión por el conquistado, sino que venciendo por las armas le impone lo que él ya es: la «civilización», su propia religión tal como la practica y porque él la practica *así*. La conquista es un proceso dialéctico (del griego *diá*: a través): el movimiento por el que el horizonte de la totalidad se desplaza comprensivamente abarcando al otro como «cosa» e incluyéndolo en la totalidad (que ha crecido en cantidad pero no en esencia histórica, y la «cualidad» hegeliana no es novedad histórica sino pasaje al acto de «lo mismo» en potencia). La «conquista» de América es un pecado originario de la modernidad; es una pascua negativa de la opresión; es la dialéctica de la dominación hecha universal, planetaria. Los pueblos metropolitanos (el nordatlántico: Europa y hoy Estados Unidos) vinieron así a instalar una totalidad opresora cuyo movimiento antropofágico comenzó en el siglo XVI con la gloriosa «conquista de América»:

Manifiesto es a todo el mundo los delitos e insultos inexplicables que los españoles (los europeos todos después) a Dios, nuestro Señor, han hecho en las Indias⁶².

62. *Representación dirigida por el padre Las Casas* (en la edición de la *Brevísima relación*, Buenos Aires 1966, 141).

La conquista es un pasaje de «lo mismo» a «lo mismo», de la potencia al acto; es un proceso panteísta donde la totalidad se afirma como única. La conquista es el acto supremo del «príncipe de este mundo» tan exaltado por Nietzsche⁶³. El *Uebermensch* de este genio europeo moderno, aunque él no lo dijo, son Cortés y Pizarro:

En estas ovejas mansas y de las calidades susodichas por su hacedor y criador así dotadas, entraron los españoles, desde luego que las conocieron, como lobos y tigres y leones crudelísimos de muchos días hambrientos⁶⁴.

¿No es acaso el oráculo de Heráclito el que enuncia que «la guerra es el padre de todo»⁶⁵, o el de Hobbes de que *homo homini lupus*? La dialéctica conquistadora no puede creer en el enemigo, en el infiel, en el bárbaro, en el no-ser, en el indio. Dios no puede epifanizarse por el indio al conquistador. No tener fe en el pobre es no tener fe, simplemente. Ellos pretendieron predicar «la fe», enseñarle al indio una doctrina: el indio era una «cosa» en el mundo hispanoamericano, alguien que trabajaba para el español en la encomienda, la mita; alguien que repetía un catecismo (pedagogía de la dominación, entonces). Fe y conquista son nociones contradictorias. Los conquistadores como conquistadores se les «llamaba cristianos», pero no podían serlo.

c) *Conquista y evangelización*

La estratificación social del mundo indio e hispánico al enfrentarse cambian. Comienza así el cambio social en América. En esta primera época la estructura social, económica, política, cultural del indio es desquiciada para siempre. La conquista fue la «destrucción de las Indias», como dice Bartolomé. Por parte de los españoles hubo dos tipos de hombres: el guerrero conquistador y el misionero, entre ellos otros grupos que se organizan más claramente con el tiempo.

Los guerreros conquistadores siguen la dialéctica de las armas, de la violencia y del triunfo del más fuerte. Claro es que el militar necesita una *ideología* (aún una teología) que le permita fijar netamente al otro como el enemigo, a quien hay que vencer. Pero ese guerrero conquistador se decía cristiano. ¿Cómo pudieron hombres de iglesia, cristianos, llegar a ser opresores, conquistadores de otros hombres en nombre de su pretendida «fe»? ¿Cómo se podría «orar por el enemigo» -indicación del evangelio- y al mismo tiempo entablar contra él una guerra de conquista? Todo esto era posible porque pasaba por ser la esencia misma del cristianismo el que éste se identificara con la cristiandad.

En la metamorfosis de la «ciudad de Dios», el reino escatológico terminó por identificarse con una cultura: la cristiandad. En la edad media las cruzadas tenían toda la significación de «guerras santas», mimetizando una actitud musulmana más que evangélica. Más allá del horizonte de la *ecumene* (es

63. Nietzsche expresa, como nadie, la pureza misma del *ethos* de la dominación. Es la exaltación de la «voluntad de poder» europea, que los españoles comenzaron y que holandeses, ingleses o norteamericanos finalizan. La «voluntad sin poder» del pobre no es analizada por el pensar dominador.

64. *Brevísima relación*, 34.

65. *Fragmento 53, o. c. I*, 162.

decir, de «mi casa»; en griego *oikía* es «casa») latina están los infieles, los bárbaros, los incultos, lo profano, lo peligroso, el no-ser, la nada (hoy diríamos; los analfabetos, sin costumbres refinadas).

Ego cogito cogitatum («yo pienso lo pensado», desde Descartes a Husserl, que es anticipado por el «yo conquisto al conquistado») es el enunciado mismo de una cultura imperial, dominadora, despreciadora del otro como otro. Si el otro, el pobre, el indio, es «lo ya conocido», «lo ya trabajado», «lo ya explotado», «lo ya conquistado», *no puede* ser creído. El *cogitatum* no es *creditum*. No puedo tener fe en alguien que conozco, que comprendo, que no tiene ninguna exterioridad con respecto a mi mundo conquistador y opresor. Sólo puede creerse en alguien que guarda exterioridad y por ello creo en lo que me dice sin todavía saberlo. El «yo» de la cristiandad como totalidad había aún interiorizado o intrasistematizado a Dios mismo, ya que la cristiandad (el Sacro Imperio romano) creía no sólo tener a Dios de su parte sino como momento de su estructura. La divinización de Europa es una totalización increíble. O mejor, la fe viene a ser considerada una visión, un conocimiento teórico de una doctrina.

La fe como *doctrina* teórica que se enseña en un catecismo que es necesario memorizar, repetir, recordar. La memoria conserva «lo mismo»; pero «lo mismo» en historia es lo pasado. El ser recordado es ser opresor, es el fruto de una pedagogía opresora que niega al otro como otro, en todo aquello que tiene de dis-tinto y *nuevo*. Si se repite en el catecismo de Trento una cierta visión de las cosas quiere decir que la esencia de la cuestión está en la teoría, en la intuición, en la ciencia, en un cierto «ver». Los entes son vistos y comprendidos en la totalidad, pero el otro como otro sólo aparece con un «rostro» tras el cual se oculta el sagrado misterio de su libertad, invisible, incomprendible, en quien hay que creer y al que hay que creer en su palabra reveladora. La palabra no es vista sino oída. La visión y la doctrina, la teoría y el saber vinieron a ocupar el lugar de la fe en el pobre, que es la epifanía histórica del Dios de Israel, de la Iglesia cristiana. La fe transformada en saber es el pasaje del cristianismo a la cristiandad. En este sentido Hegel es el ontólogo no sólo del mundo luterano sino del europeo en general. La razón visiva viene a ocupar el lugar del *amor-de-justicia*, de la *esperanza* y de la *fe* en el otro. El saber, el sabio, el científico es el hombre perfecto de la totalidad totalizada, del ídolo, de la divinización del «yo» conquistador moderno que debió sufrir el indio, el africano y el asiático. El «yo» como fuerza, como potencia opresora, instrumentado de las carabelas y de los caballos, de los perros y la pólvora y de un *ethos* guerrero de sanguinaria y adiestrada audacia en el arte de matar al otro dio pronto a Europa, gracias al oro y la plata del indio y a la venta de esclavos negros, una preponderancia mundial que ya se dejó ver en Lepanto. El pecado de la dominación imperial, que en evangelización es dominación pedagógica, no ha sido considerado ni por los teólogos del concilio de Trento, ni por los del Vaticano I ni II. Es un pecado omnipresente que se ha llegado a confundir con la «naturaleza» de las estructuras económico-políticas que se mueven por «leyes naturales».

Los otros grandes misioneros, desde Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba en la Hispánica, pasando por centenares de otros, entre los que debemos contar a Bartolomé y Nóbrega, aunque proporcionalmente fueron minoría, significaron la iglesia misionera propiamente dicha. Ellos evangelizaron en la medida de sus posibilidades. Ellos pudieron tener fe, porque dieron

lugar al otro *como otro*, al indio como culto (en su propia cultura); al pobre en su dignidad de hombre; y porque delataron la injusticia de la encomienda, de la opresión, de la conquista, de las «pacificaciones» por las armas. Ellos distinguieron entre cristianismo y cristiandad, entre el evangelio y una cultura. Bartolomé escribió una obra, la primera en su género en la edad moderna y prototipo de pastoral misionera: *De unico modo* («Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión»); evangelización por la palabra compasiva y no por las armas conquistadoras⁶⁶. El otro aparece como digno. En esto a veces el profeta utopiza, ya que cree descubrir valores donde en verdad los proyecta:

Todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos⁶⁷.

Ellos evangelizaron. Evangelizar no es conquistar. Evangelizar es el «servicio» (*hadobáh*) que parte de un oír la voz del otro, del pobre; que parte entonces de la fe. No es la expansión dialéctica de «lo mismo» que incluye al otro como instrumento en la totalidad. En cambio, evangelizar es un partir desde el otro, desde su revelación; el «servicio» o la praxis liberadora es respuesta y responsabilidad de organizar desde él y para el otro un nuevo orden. Ese nuevo orden no es mero crecimiento de «lo mismo», sino innovación, pro-creación, es liberación humana, económica, política, cultural, signos de la liberación escatológica en Cristo. El evangelizador comienza por ser discípulo del otro, del pobre, del indio: «Cada mañana él me despierta y lo escucho como hacen los discípulos. El Señor Yahvé me ha abierto los oídos» (Is 50, 4-5)⁶⁸. El trabajo liberador o «servicio» parte desde la palabra del pobre, tal como lo hizo el obispo michoacano Vasco de Quiroga (obispo en 1538-1565) con sus ciento cincuenta pueblos de «hospitales» entre los tarascos, o Pedro Claver con los esclavos negros de Cartagena, o Roque González en las «reducciones» entre los guaraníes del Gran Chaco...

La evangelización no parte entonces de la potencia dominante de la totalidad sino que se origina en el otro, en el pobre, en el indio, en el negro...⁶⁹ en Dios que ha amado revelarse por los que se encuentran a la intemperie más allá del sistema.

II. LOS TRECE CICLOS EVANGELIZATORIOS ⁷⁰

La expansión misionera latinoamericana siguió dos principales caminos, como es obvio: el hispánico y el lusitano. La empresa hispánica, sin embargo, tanto por la extensión del territorio como por la densidad demográfica fue de

66. Consúltese la reciente edición de A. Millares, México 1942.

67. *Brevísima relación*, 33.

68. Véase nuestro trabajo sobre *Universalidad y misión en los poemas del siervo de Yahvé*: *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) 4 (1964) 419-464,

69. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969.

70. Como bibliografía general para las secciones II y III de este capítulo consúltese: primeramente la *Bibliotheca Missionum* de Streit y Didingen (ya citada en el capítulo 1), en

mucho mayor grado en la época colonial que la lusitana. Sin embargo, por la importancia que el Brasil viene cobrando a fines del siglo XX, será necesario darle más lugar en la época colonial de lo que proporcionalmente le correspondería. Hemos por ello delimitado *ocho ciclos evangelizatorios hispanos* (pueden ser más o menos; toda división es en parte artificial, pero su valor objetivo y pedagógico tienen algún interés), y *cinco ciclos evangelizatorios lusitanos*. La numeración sigue, aproximadamente, un sentido cronológico, aunque a veces es el exigido por el orden de la exposición. Así el ciclo III (del norte de México), bien pudo estar después del IV y aun de los siguientes, si se tiene en cuenta que en California la misión estaba llegando todavía a fines del siglo XVIII.

En efecto, esta división *ad placitum* (pero con *fundamentum in rem*) debe tomarse como una clasificación para clarificar la exposición. Cada ciclo tiene un área espacial propia, con una cronología también propia, con ritmos que poseen momentos iniciales de mayor aceleración y a veces de inmovilización inmediata (como los ciclos II y V hispánicos), o, al contrario, de expansión lenta y sostenida (como los ciclos fronterizos hacia el norte, el ciclo III, o hacia el sur el VII y VIII, hispánicos; o el ciclo V brasileño hacia el Mato Grosso). Cada uno de ellos tiene sus fronteras, sus avances, sus retrocesos (el retorno de la «idolatría», decían).

Debe tomarse en cuenta, además, que no todos tienen la misma importancia, ni juegan geopolíticamente igual función. Denominamos *primarios* los ciclos centrales de la acción misionera, los que significaron el mayor esfuerzo y los que contaron con más personal para la expansión misionera. Llamamos *intermedios* aquellos ciclos que fueron la plataforma para los otros ciclos (como el litoral brasileño), o tuvieron en un momento preponderancia, pero que al perderla siguieron siendo el necesario lugar de paso (ciclos I hispánico, y en cierta manera América central, en especial Panamá con respecto al Perú; por ello lo hemos colocado entre intermediario y secundario). Los ciclos secundarios son aquellos a donde el esfuerzo misionero llega a la frontera misma y no tiene continuación en otro ciclo misionero. Guarda particular posición el ciclo VI hispánico, porque se constituye por el norte (el Caribe) y por el sur (el Perú).

especial los tomos I-III y XXIV-XXVI, y las historias generales tales como S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques*, Paris 1956-1968 (con bibliografía); B. Descamps, *Histoire générale comparée des missions*, Paris 1932; R. García Villoslada, *Los historiadores de las misiones*, Bilbao 1956; K. Latourette, *A history of the expansion of christianity*, N. York 1938-1945; A. Mulders, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Regensburg 1960; J. Schmidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923; A. Seumois, *Introduction à la missiologie*, Schoeneck 1952; la antigua obra de B. Henrion, *Histoire générale des missions*, Paris 1844-1847 todavía sigue siendo útil, o la de P. Charles, *Missiologie historique*, Louvain 1938. Para América latina F. Armas Medina, *Cristianización del Perú*, Sevilla 1953; C. Bayle, *La expansión misional de España*, Barcelona 1936; Id., *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid 1950; P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid 1960; L. Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XV le. siècle*, Paris 1957; J. Hoeffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1969; R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique*, Paris 1933; V. Sierra, *El sentido misional de la conquista de América*, Madrid 1944; J. Specker, *Die Missionsmethode in Spanisch-Amerika in 16. Jahrhundert*, en *Der Einheimische Klerus*, NZM (Bechenried), 1953; A. Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia a España*, Madrid 1902-1925. En especial debe considerarse el capítulo correspondiente a la *Evangelización* en los tomos siguientes de esta *Historia general de la Iglesia*.

1. Ciclos evangelizatorios hispanoamericanos

Hemos pensado que podemos exponer la cuestión dividiendo el movimiento total en las provincias españolas de América en ocho ciclos evangelizatorios.

a) *Ciclo del Caribe*

El *primer* ciclo se cumplió en el mar del Caribe y en el golfo de México, el Mediterráneo americano. Debemos tener en cuenta que «la historia del Caribe es la historia de los imperios contra los pueblos de la región para arrebatárselos sus ricas tierras; es también la historia de las luchas de los imperios, unos contra otros, para arrebatárselos porciones de lo que cada uno de ellos había conquistado; y es por último, la historia de los pueblos del Caribe para libertarse de sus amos imperiales»⁷¹. Los imperios fueron no sólo el de España, sino igualmente Holanda, Inglaterra, Francia, Dinamarca, Suecia y al fin, en el siglo XX, Estados Unidos. Los pueblos indios de las Antillas fueron reemplazados por los esclavos negros, por esclavos mayas, por chinos e hindúes. Es un abigarrado *espacio* de diferentes pueblos, lenguas, razas, religiones, estados... Un universo en pequeño y en clima tropical. Sin embargo, al comienzo, sólo estaban los tainos, calinas, ciguayos, etc., pueblos plantadores, semisedentarios, del segundo tipo de cultura: ni nómadas ni urbanos.

Podría decirse que la evangelización comenzó con la llegada de Colón el 12 de octubre de 1492, cuando plantó una cruz en la tierra descubierta. Sin embargo, el mercader del Mediterráneo no venía preparado para una acción misionera, aunque nunca se la descarta entre sus fines. Pero podríamos decir que el 27 de noviembre de 1493, explícitamente, comienza la evangelización americana, al llegar frente a La Española el segundo viaje de Colón. Es sabido que lo acompañaban fray Bernardo Boyl, elegido por los Reyes Católicos y confirmado por la Curia romana (bula *Piis fidelium* del 25 de junio de 1493). Muy pronto se enfrenta con Colón (presagio del enfrentamiento Iglesia y Estado) y regresará en 1494. Junto a él viajaron «un pobre ermitaño de la orden de San Jerónimo» de nombre Román Pané, catalán, que desembarcó en La Isabela el 2 de enero de 1494⁷². También estaba el mercedario Juan Infante, que comenzó a evangelizar a los indígenas; y tres franciscanos: Rodrigo Pérez, Juan Deleudeule y Juan Tisim O Cosin⁷³.

Entre ellos sobresale Román Fané, que, conocedor de la lengua Macorix de abajo, y algo de otras dos, escribió la primera *Relación* de las costumbres de los amerindios, condición para una evangelización adecuada⁷⁴.

Estuvimos por consiguiente con aquel cacique Guarionex casi dos años, enseñándole siempre nuestra santa fe y las costumbres de los cristianos... Lo mismo aprendieron muchos de su casa, y todas las mañanas decía sus oraciones y hacía que las dijese dos veces al día los de su casa⁷⁵.

71. J. Bosch, *De Cristóbal Colón a Fidel Castro*, Santo Domingo 1979, 12. Considérese especialmente el tomo IV de esta *Historia general*, coordinado por Samuel Silva Gotay.

72. Cf. R. Pané, *Relación acerca de las antigüedades de los indios*, México 1974, 4.

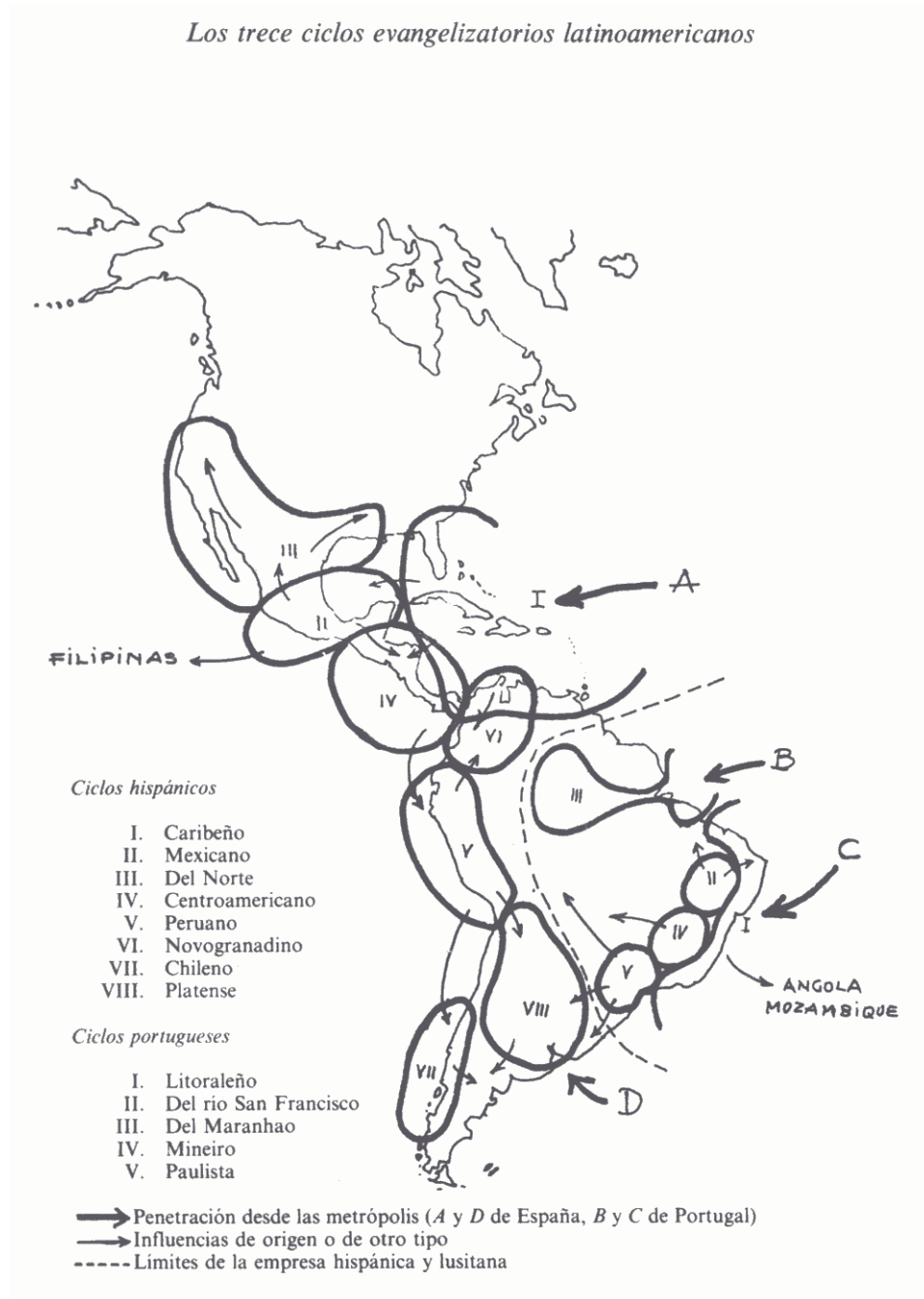
73. Cf. C. Campo Lacas, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, San Juan 1977, 22-25.

74. Cf. H. Polanco Britos, *Fray Ramón Pané, primer maestro, catequizador y antropólogo del nuevo mundo*, en CEHILA. *Para una historia de la evangelización en América latina*, Barcelona 1977, 127-140.

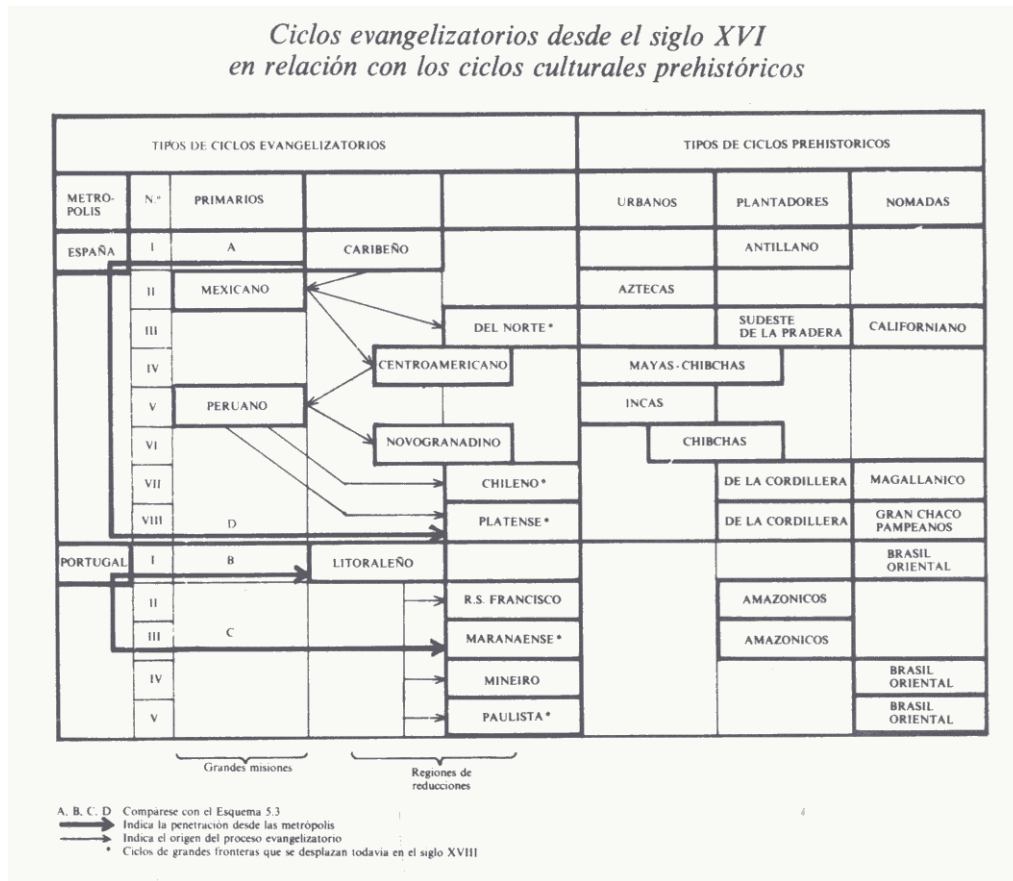
75. R. Pané, *Relación acerca de las antigüedades*, 132.

ESQUEMA 5.3

Los trece ciclos evangelizatorios latinoamericanos



ESQUEMA 5.4



Fueron entonces hermanos legos, tanto este jerónimo como los franciscanos, los primeros misioneros de América. Román Pané conoció bien las tradiciones de los tainos y fue ya un ejemplo de evangelización en regla: aprendió la lengua, conoció sus tradiciones religiosas, estuvo establemente con ellos mucho tiempo. Sin embargo, su ejemplo no será seguido en el Caribe. La causa principal fue la extinción del indígena (por los malos tratos, por sacárselos de sus cementeras y poner animales para pastar, pero, principalmente por las enfermedades y epidemias): «Una epidemia de viruela acabó con las dos terceras partes de los indios entre diciembre de 1518 y enero de 1519, reduciendo la ya pequeña población aborigen a unos 3.000 y obligando a mantener el sistema de las encomiendas para que el resto de la población española no abandonase la isla»⁷⁶.

Podemos decir que todo el ciclo caribeño en su inicio (1492-1500), durante 7 años, no tuvo organización misional. Ni las órdenes religiosas, ni la Casa de

76. Fr. Moya Pons, *Manual de historia dominicana*, Santo Domingo 1977, 29.

Contratación, ni la monarquía tenía todavía un claro plan sobre cómo misionar las nuevas tierras. Todo fue fruto de la improvisación (ya que inesperadamente se había descubierto América). Iban entonces llegando clérigos, religiosos (sacerdotes o legos), con los diferentes conquistadores o mercaderes.

Sólo en 1500 los franciscanos envían una misión formal, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los mismos franciscanos (que llevan mucha ventaja a todas las demás órdenes) crean la misión de las Indias Occidentales.

En 1510 llegaron a La Española tres religiosos de Salamanca, bajo la dirección de Pedro de Córdoba OP, a quien acompañaban Antón de Montesinos y Bernardo de Santo Domingo, un hermano lego éste último. El mismo general de los dominicos, el cardenal Cayetano, manda enviar misioneros a América. En 1511 llegará fray Domingo de Mendoza. La llegada de los dominicos es un cambio cualitativo del proceso de la conquista del Caribe: es el comienzo de la misión como función profético-evangelizadora. No puede darse a este hecho mayor importancia en la historia de la evangelización de todo el continente. Con los dominicos llegó a América la teología de la liberación:

En este tiempo ya los religiosos de Santo Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural desta isla padecía y cómo se consumían sin hacer caso dello los españoles que los poseían más que si fueran animales sin provecho... Acuerdan todos (los dominicos) los más letrados dellos, por orden del prudentísimo siervo de Dios, el padre fray Pedro de Córdoba, vicario dellos, el sermón primero que cerca de la materia predicarse debía, y firmáronlo todos de sus nombres⁷⁷.

Los dominicos, como comunidad evangelizadora toman la responsabilidad conjunta de las palabras del «muy colérico y eficazísimo» predicador Antón de Montesinos, que el cuarto domingo de adviento, el 21 de diciembre de 1511, comenzó su discurso con las palabras del profeta Juan, como respuesta a los que los fariseos le enviaban:

Yo soy la voz que clama en el desierto... Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis... Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo⁷⁸.

Y «los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, *convertido*»⁷⁹. Allí comenzó, aquel domingo en Santo Domingo (en la isla y en la choza que funcionaba como iglesia) la palabra profética que denuncia la opresión del pobre. Estas palabras atraviesan la historia toda de la Iglesia latinoamericana y son hoy más actuales que nunca:

Con su compañero vase (Antón de Montesinos) a su casa pajiza, donde, por ventura, no tenían qué comer, sino caldo de berzas sin aceite, como algunas veces les acaecía⁸⁰.

77. B. de las Casas, *Historia de la Indias*, III, cap. 3; o. c. II, 174-175.

78. *Ibid.*, cap. 4, 176.

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

Después de muchas presiones los conquistadores exigieron a los padres a «desdecirse» en el sermón del próximo domingo:

Para oír aqueste sennón segundo, no fue menester convidarlos, porque no quedó persona en toda la ciudad que en la iglesia no se hallase, unos a otros convidándose que se fuesen a oír aquel fraile, que se había de desdecir... Llegando la hora del sennón, subido al púlpito, tomó la sentencia de Job 36: Tomaré a referir desde su principio mi ciencia y verdad, que el domingo pasado os prediqué y aquellas mis palabras, que así os amargaron, *mostraré ser verdaderas*⁸¹.

El revuelo fue tal que las cosas pasaron a España. Delegados de los colonos y el mismo Pedro de Córdoba fueron a presentar sus razones ante el rey Fernando, ya que Isabel había muerto. Allí surgió el gran protagonista de la Iglesia del Caribe de todos los tiempos: Bartolomé de las Casas, del cual ya hemos hablado desde el comienzo del capítulo primero de esta obra.

Pero para referimos a Bartolomé, debemos antes esbozar los *seis frentes* nuevos de evangelización que se abrieron desde La Española: Puerto Rico, Cuba, Castilla de Oro (Panamá), Tierra Firme (desde el Istmo hasta Cumaná), Florida y Yucatán.

En efecto, a *Puerto Rico* la exploró Ponce de León desde julio de 1509. Aún en 1513 se dice que hay «sólo dos sacerdotes, uno en cada pueblo»⁸². Los 20 o 30 mil indígenas pronto disminuyeron. Desde 1521 a 1551 afluyeron gran cantidad de esclavos africanos⁸³. A fines del siglo XVIII sólo quedan pocas centenas e indios antillanos en la isla.

A *Cuba* Diego Velázquez parte en 1511, entre cuyos lugartenientes van Hernán Cortés, Pedro Alvarado, Bernal Díaz del Castillo y trescientos más. Como en Puerto Rico, la evangelización es pobre. El mismo Bartolomé de las Casas dirá en 1514 que era el único clérigo de toda la isla.

El *tercer* frente fue la iglesia del Darién en Castilla de Oro, conquistada entre 1510 y el año siguiente. Los primeros misioneros en llegar son franciscanos, de la misma provincia de la Antillas. Con casi dos mil colonos llegó Pedrarias en 1514, arribando, entre otros, Almagro y el clérigo Hermano Luque, que partiendo de Panamá conquistarían el Perú. Los orígenes fueron duros, con hambre, privaciones y grandes injusticias, El mismo obispo franciscano permitirá que sean vendidos los indios de su región como esclavos en La Española. Los franciscanos abandonan Santa María la Antigua del Darién; lo que es reprendido por el rey en la real cédula del 6 de agosto de 1519.

El *cuarto* frente será Tierra Firme, las regiones de la desembocadura del Magdalena hasta el Orinoco, lo que será Santa Marta, Cartagena, Coro, como veremos más adelante (en el ciclo VI, granadino)⁸⁴.

El *quinto* frente, por el norte, será la Florida, desde la plataforma de despegue que en este caso fue Puerto Rico. Juan Ponce de León partió en 1513, tomando posesión el 8 de abril cerca del río San Juan, en tiempo de la *pascua florida*. Poco y nada se hará al comienzo, sólo con la llegada de los padres jesuitas en 1566 se vive una epopeya misionera que, de todas maneras, termina en el fracaso. Los jesuitas abandonaron Florida en 1572 para residir en La Habana⁸⁵.

81. *Ibid.*, cap. 5, 178.

82. A. Mendoza, *Historia de la educación en Puerto Rico*, Washington 1937, 9.

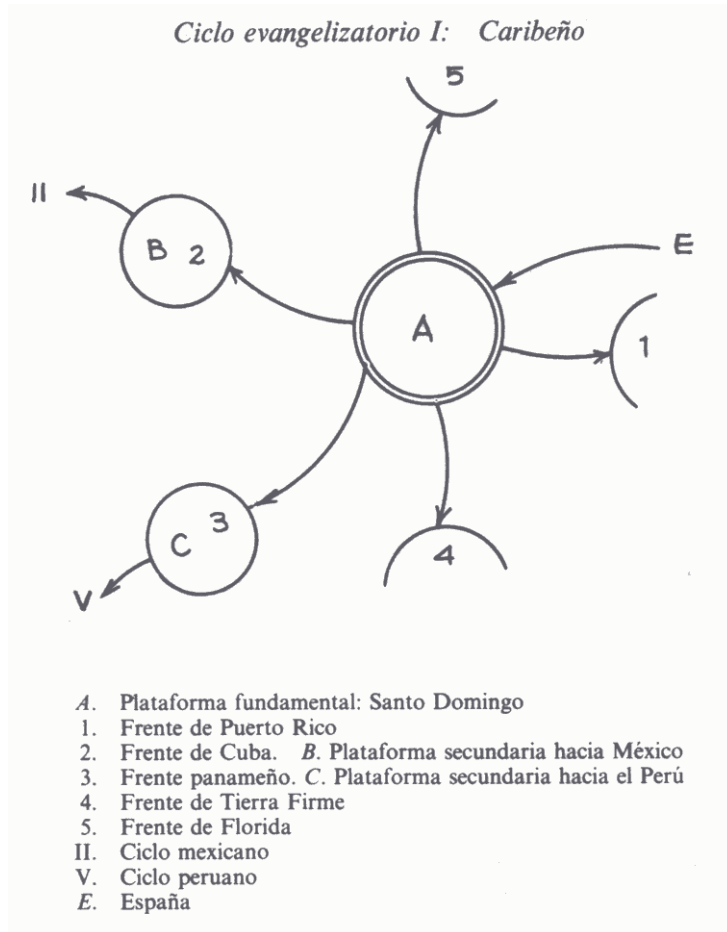
83. C. Campo Lacasa, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, 21.

84. Véase el tomo VII de esta *Historia general*, con trabajos de Cesáreo de Armellada,

Odilio Gómez, B. de Carrocera, José del Rey, Lino Gómez, etc.

85. Cf. F. Zubillaga, *La Florida. La misión jesuítica (1566-1572)*, Roma 1941.

ESQUEMA 5.5



El *sexto* frente, que partiendo de Cuba desde 1517 descubre las costas del Yucatán, tendrá un futuro central en la historia de la Iglesia latinoamericana. Se había buscado en todos los rincones del Caribe, pero sólo en Yucatán estaba la puerta hacia el Imperio azteca, el segundo ciclo evangelizador y el más importante en toda la cristiandad americana en su época colonial, ya que tendrá mayor significación que el Perú y que el ciclo litoralense brasileño, sea por su concentración demográfica, por sus misiones, por sus obras culturales, en fin, en todos los niveles.

Mientras tanto habíamos dejado a los dominicos de La Española perseguido por los colonos. Pedro de Córdoba salió para España, logró hablar y defender su posición ante el rey Fernando, y obtuvo, con el apoyo de su orden en España (desde entonces los intelectuales orgánicos en la defensa del indio se formaron en la escuela dominica de San Esteban en Salamanca, donde poco

después brillará el maestro Francisco de Vitoria) las *Leyes de Burgos* (1512) en favor de los indígenas.

Bartolomé de las Casas, viendo que era imposible defender al indio desde Santo Domingo, partió hacia Sevilla, llegando el 6 de octubre de 1515. El rey estaba moribundo. Deliberó entonces Bartolomé ir a Flandes para hablar con el príncipe Carlos. En Madrid se entrevistó con Adriano -futuro papa-, y principalmente con el regente del reino, el arzobispo de Toledo y cardenal Francisco Cisneros, quien le expresó que «no tenía necesidad de pasar adelante, porque allí se le daría remedio a lo que venía a buscar». En Madrid se pensó el *Plan para la reformatión de la Indias*. Allí se dejó de lado la mala influencia de Fonseca y Conchillos. Allí fue nombrado Bartolomé de las Casas «clérigo procurador de los indios» el 17 de septiembre de 1516. Regresaba a nuestra América el 11 de noviembre, junto con los padres jerónimos, piezas centrales de la formación de las Indias. Lo cierto es que los jerónimos prontamente fracasaron ante los ardides de la nueva clase en el poder: la clase encomendera; la oligarquía que cambiando de posiciones y funciones no dejará el poder ni hasta nuestro siglo XX. Al ver imposibilitada su labor, Bartolomé vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde, además de comenzar sus estudios sobre las cuestiones jurídicas de las Indias, toma contacto con la Corte de Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio, ante el pleno de lo que después será el Consejo de Indias, el 11 de diciembre de 1517. Poco a poco fue concibiendo un plan de colonización pacífica, sin armas, en las Indias, contando sólo con labriegos⁸⁶.

Cabe entonces destacarse que ya en 1516 había ideado Bartolomé lo que con el tiempo se denominarán Reducciones de Indios⁸⁷. En efecto, Bartolomé ideó un sistema de *comunidades*, donde se unificaba el fin de la evangelización pacífica, el interés de la Corona en el sistema tributario directo, y la producción comunitaria de los indígenas (que pasaban entonces de plantadores seminómadas a urbanos y sedentarios):

Esta *comunidad*, hecha con las condiciones que de ella se dirán que ha de tener, escusarse ha que los indios accidentalmente mueran como hasta aquí, y viviendo, haya lugar para ser instruidos en la fe y se salven, y no muriendo⁸⁸.

Como puede verse *viviendo*, trabajando para sí, los indios podrán aceptar la fe y salvarse. También pensaba Bartolomé, que la manera que los indígenas podían ayudar a los españoles no era por el sistema de la encomienda (donde regalaban tiempo de trabajo a los españoles y no al rey), sino vendiendo su tiempo de trabajo con un salario justo (y pagando un pequeño tributo directamente al rey).

Es entonces la primera propuesta de un método de evangelización civilizadora, respetuosa del indio, de su lengua, de su cultura propia. Mientras tanto, en las Cortes de Barcelona de 1519, defendió al indio en presencia de Carlos V, oponiéndose vehementemente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así como hace aceptar al rey su proyecto de fundar «comunidades de indios libres», pequeñas villas de labriegos hispano-

86. Véase la *Representación a los regentes Cisneros y Adriano* (1516), *Memorial de los remedios para las Indias* (1516), etc., en *Obras escogidas* V, 3 s.

87. Cf. J. Villegas, *Evangelización y población*, en *Para una historia de la evangelización en América latina*, CEHILA, 33-58, que es un comentario del *Memorial* de 1516.

88. *Memorial de los remedios* (1516) 7.

indígenas. El lugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela. El 14 de diciembre de 1520 partió nuevamente hacia América, después de enormes dificultades en encontrar voluntarios para una tal empresa. El fracaso parcial en la recluta de los labriegos fue un desastre total por la matanza de los mismos en enero de 1522. Bartolomé atribuía dicho fracaso a los problemas de la misión franciscana algo antes, al hostigamiento de los encomenderos de Santo Domingo, a las limitaciones de las propias *Capitulaciones*, y a la actitud guerrera de los indios Caribes, debida a sus propias costumbres.

Regresó a Santo Domingo. El fracasado clérigo reformador político se retira de la vida activa e ingresa como novicio a los dominicos, en el mismo Santo Domingo, en marzo de 1523. Durante doce años permanecerá en el silencio, la oración, el estudio y en fecundos trabajos de escritor. En 1527 comenzará su *Historia de las Indias* y poco después la *Apologética historia*.

En fin, este primer ciclo, ciertamente el más caótico, es al mismo tiempo el que alcanzó menos frutos. En primer lugar por la desaparición del indio. En segundo lugar por la improvisación de las órdenes. En tercer lugar por la ineficacia de los métodos misionales que, en muchos casos, consistía en predicar la doctrina a un niño que sabía castellano, el cual la traducía a los suyos. La pluralidad de lenguas, multiplicidad de costumbres, contradicción entre los pueblos prehispánicos hizo casi imposible una labor seria misionera. Pero, lo que es más grave y estructural, es que el evangelio se predicó después del uso dominador de las armas o concomitantemente con la organización del sistema de explotación económica de la encomienda. El evangelio tenía demasiados «contra-signos» para penetrar hondamente en la conciencia de los indígenas antillanos:

Un cacique e señor muy principal, que por nombre tenía Hatuey, que se había pasado de la isla Española a Cuba con mucha gente para huir de las calamidades e inhumanas obras de los cristianos... E dándole nuevas ciertos indios que pasaban a ellas los cristianos, ayuntó mucha de toda su gente e díjoles:... (los cristianos hacen todo esto) porque tienen un Dios a quien ellos adoran e quieren mucho y por haberlo de nosotros para lo adorar, nos trabajan de sojuzgar e nos matan... Tenía cabe sí una cestilla *llena de oro en joyas* y dijo: Veis aquí el Dios de los cristianos; hagámosle si os parece aréitos (que son bailes y danzas) e quizá le agradaremos y les mandará que no nos hagan mal⁸⁹.

Aquel cacique, que no había leído el evangelio, sabía muy bien que «tu tesoro está donde está tu corazón», y que hay dos señores: o Cristo o Mamón... pero en el Caribe del siglo XVI... reinaba Mamón, el oro, la plata... la acumulación originaria del capital.

b) *Ciclo mexicano*

El *segundo* ciclo tiene, como hemos dicho, por plataforma a Cuba y se desenvuelve desde Yucatán hasta el valle de México, y desde allí, en diversos frentes, hacia los cuatro puntos cardinales. Si el primer ciclo tiene su tiempo fuerte de 1492 a 1519, este ciclo tiene su tiempo central de 1524 a 1546 con el descubrimiento de las minas de Zacatecas (iniciándose así el *tercer* ciclo del Norte). En 20 años, aproximadamente, se realiza la evangelización del antiguo imperio azteca, o, al menos, la presencia cristiana hasta las más alejadas comunidades. Con Cortés llegaron dos sacerdotes desde Cuba: el mercedario

89. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* V, 142.

fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, y en los primeros años, como en otras regiones, la evangelización se debió más bien a la presencia esporádica de sacerdotes o religiosos que acompañaban a las expediciones de la conquista.

Como gobernador de Nueva España, Cortés pidió misioneros religiosos. Tres franciscanos llegan a México en 1523 y son: Johann Dekkers Johan van den Auwera y el famoso Pedro de Gante⁹⁰. Los primeros eran sacerdotes (había habido otras tales como el mercedario Juan de la Varillas, los franciscanos Pedro Melgarejo y Diego Altamirano), pero sólo éstos acompañaban a Cortés a Honduras.

Con la presencia de los *doce apóstoles* franciscanos se puede decir que comienza la evangelización en regla en México, y al decir esto queremos indicar: el más importante esfuerzo misionero de toda América. Llegaron a San Juan de Ulúa el 13 de mayo de 1524, apoyados por la bula *Exponi nobis nuper feciste*, de Adriano VI (del 10 de mayo de 1522). Entre ellos cabe destacarse Martín de Valencia, el superior, y Toribio de Benavente o *Motolinía* («el pobre» en lengua nahutl).

Los *franciscanos*⁹¹ se situaron en un eje principal que unía el Valle de Puebla con el Valle de México. En Puebla fundaron dos conventos: en Tlaxcala (hasta con 200 mil miembros de la comunidad evangelizada) y Huejotzingo. En México en Texcoco y Churubusco. Desde Texcoco fundarán comunidades hacia Tulancingo y el Golfo. Desde Churubusco partirán hacia el oeste, hacia Michoacán, después Jalisco, y se abrirá todo el ciclo tercero del Norte. De Tlaxcala irán hacia la costa del este, hasta el río Alvarado (Zapotitlán, por ejemplo). De Huejotzingo a Cholula y de allí a toda la región Mixteca. En 1559 eran 80 conventos y 380 religiosos. Lo cierto es que al fin del siglo XVI había en México 149 conventos franciscanos⁹². Pero puede decirse que fue en el Valle de México (24 conventos), Puebla (25 conventos) y Tlaxcala (12 conventos), Yucatán (16 conventos) y en especial en la zona de Michoacán y Jalisco (más de 30 conventos), donde los franciscanos desarrollarán su misión evangelizadora.

Los *dominicos* llegaron a México probablemente el 2 de julio de 1526⁹³; eran doce igualmente, entre los que se encontraba Domingo de Betanzos. Por la muerte de unos y el regreso de otros, el 1528 puede tomarse como la fecha de la fundación de la provincia. Tomaron como punto de apoyo el Valle de México (con presencia en Morelos y Puebla) y Oaxaca (área propiamente dominica), lugar este último donde llegan en 1529.

En 1559 tenían 40 comunidades de dominicos, con 210 religiosos⁹⁴. Al fin del siglo en sólo Oaxaca tenían 31 conventos.

Los *agustinos* llegaron en número de 7 a México el 7 de junio de 1533, uno de los cuales sería el futuro obispo de Popayán, Agustín de la Coruña⁹⁵. sus primeras fundaciones fueron igualmente en México y Puebla. Tuvieron que ir ocupando áreas todavía no misionadas. Se extendieron principalmente hacia el

90. Véase R. Ricard, *La conquête spirituelle du Mexique*, 33.

91. Cf. E. Vázquez Vázquez, *Distribución geográfica y organización de las órdenes religiosas en la Nueva España*, México 1965.

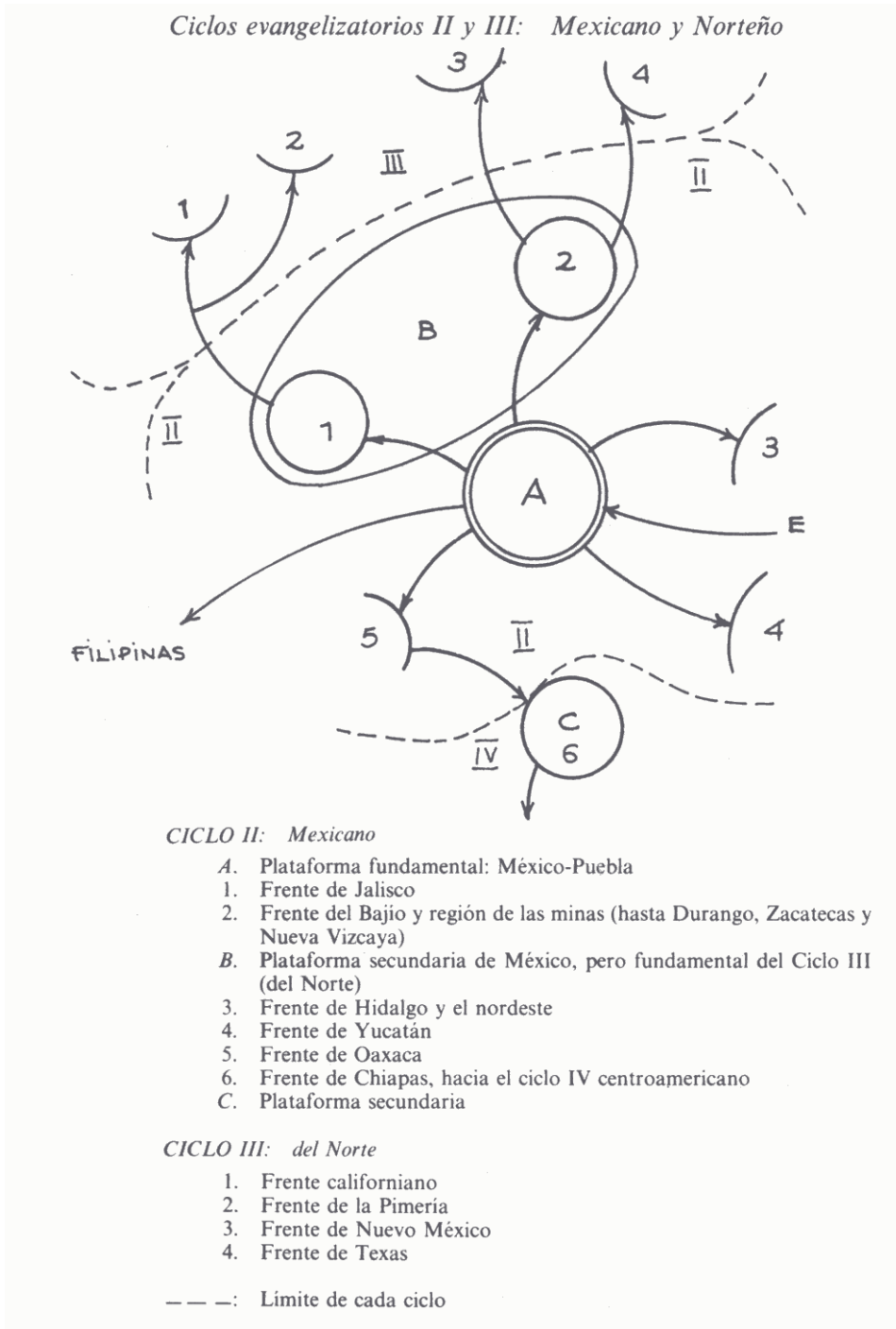
92. *Ibid.*, 57-59.

93. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 33.

94. Cf. *Carta a Felipe II de los provinciales de las tres órdenes*, en *Cartas de India XXVIII*, 141-142.

95. Cf. J. Grijalva, *Crónica de la orden de nuestro padre San Agustín*, México 1924.

ESQUEMA 5.6



norte, en Hidalgo tenían 20 conventos al finalizar el siglo (llegaban en todo México a 40 comunidades en 1559, con 212 religiosos). En Michoacán también hicieron numerosas fundaciones, en especial la famosa de Tiripitío donde se organizó el primer centro de estudios teológicos. Al fin del siglo había 80 conventos en todo México.

También llegaron en número de doce los primeros *mercedarios*, fuera del que acompañó a Cortés mismo, en 1530. Su comienzo fue difícil, a tal punto que algunos pasan con el obispo Francisco Marroquín a Guatemala, donde florece la orden. Sólo en 1589 erigen convento en México. A fin de siglo hay en Nueva España 40 religiosos.

Cabría hablarse todavía de los benedictinos (llegados en 1602), o de la congregación de San Hipólito, la orden hospitalaria de San Juan de Dios, los betlemitas, etc., pero no puede dejar de indicarse la llegada tardía, por su reciente fundación, de los padres de la Compañía de Jesús.

Fracasada la primera misión *jesuítica* en la Florida, llegan a México también doce jesuitas, a San Juan de Ulúa, el 9 de septiembre de 1572⁹⁶. Los comienzos son lentos, y enfermos se trasladan todos al hospital de Santa Fe, fundado por don Vasco de Quiroga, una de las primeras experiencias de lo que se denominarán después las Reducciones y que los jesuitas aprendieron en Michoacán.

En el año de 1573 fundaron los padres el colegio San Pedro y San Pablo en México, e iniciaron sus trabajos también en Pátzcuaro. En 1574 estaban ya en Oaxaca, en 1578 en Puebla, en el mismo año llegan a Guadalajara. Hacia el norte llegarán a Zacatecas en 1590 y a Durango en 1593, perteneciendo esto ya al ciclo del Norte.

Esta acción misional en el antiguo Imperio azteca y sus pueblos vecinos fue una de las gestas más impresionantes en la historia de la cristiandad de todos los tiempos. Pero, al mismo tiempo, como en ningún otro ciclo americano, la misión adoptó en su nivel esencial el método de la *tabula rasa*, siendo que se trataban de altas culturas que hubieran podido dialogar en el nivel simbólico religioso, como bien lo comprendieron Sahagún o Bartolomé de las Casas. La unidad indisoluble de la dominación político-económica con la implantación del cristianismo, hizo indispensable ambos tipos de relaciones como relaciones de dominación (práctica, productiva y religiosa). El indígena mexicano adoptó, con profundidad imborrable, algunas pautas (sobre todo litúrgicas) de la religión nuevamente predicada, pero guardó también profundamente antiguas creencias, cultos y prácticas -hasta el presente-. La complejidad religiosa del México actual es fruto de la evangelización primitiva. Se hicieron esfuerzos lingüísticos, catequéticos, se administraron los sacramentos, se produjeron obras extraordinarias de arte, se elevaron las técnicas⁹⁷, lo que no quitó la hipoteca de haberse precedido la evangelización con la violencia de la conquista.

De todas maneras fue el ciclo evangelizador con mayor densidad demográfica, y el que imprimirá definitivamente su impronta a todos los métodos misionales para el resto de Hispanoamérica, y también en las Filipinas y el Asia (con todos sus efectos negativos, como veremos). La coyuntura favorable hizo pensar que la velocidad de la conversión manifestaba lo inmejorable

96. Cf. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* I, Madrid 1965, 538 s.

97. Cf. R. Ricard, *o. c.*, 16., s.

del método, y, en verdad, se debieron a factores ajenos a la evangelización (el desarrollo de los aztecas, la dominación anterior, la violencia de la conquista, etc.). En Japón, China o la India, el método era impracticable, pero se intentó catastróficamente imponer. Entre los pueblos más primitivos de América tampoco podía dar del todo resultado -por faltar la organización previa del Imperio o la estratificación social férrea.

c) *Ciclo del Norte*

Este *tercer* ciclo, que por su densidad estructural económico-cultural debería estar a la altura del ciclo platense (el *ocho*), lo situamos pedagógicamente en este lugar⁹⁸. Queremos incluir en este ciclo pueblos recolectores y cazadores (los nómadas californianos); pero también los plantadores del norte del imperio azteca (los ciclos prehistóricos del segundo nivel de desarrollo: todavía no urbanos).

El ciclo del Norte está ligado a dos problemáticas: la explotación de la plata y la belicosidad (o primitivismo) de los «chichimecas» (que vienen a jugar la función de los araucanos en el sur). Este ciclo se origina en un núcleo nodal al norte del Valle de México (desde Guanajuato). Desde allí, se dividen como en cuatro frentes: el *primero* y *segundo* parten desde Guadalajara, diócesis y Reino de Nueva Galicia, hacia la provincia de Sinaloa, Sonora, las Californias y Pimería. El *tercero* pasa por el centro (San Luis Potosí, Zacatecas, Durango, es decir: el Reino de Nueva Vizcaya) hasta llegar a Nuevo México. El *cuarto* es la vertiente oriental (los Reinos de Nuevo León, Nuevo Santander, Coahuila) hasta llegar a Nuevas Filipinas o Texas. Podría decirse, en general, que hasta mediados del siglo XVIII, el occidente fue evangelizado por los jesuitas y el oriente por los franciscanos, con presencia de dominicos. El descubrimiento de las minas de Zacatecas (1546) «abren» el norte, primeramente en su frente central.

Guanajuato (1554), San Luis Potosí (1592), Zacatecas (1548), se continúan en las minas y pueblos de Fresnillo, Sombrerete y Durango (1563). Son la plataforma del ciclo. De aquí parte el 6 de junio de 1581 fray Agustín Rodríguez OFM, quien caminando hacia el norte pasa el río Conchos y comienza la misión en el «Nuevo México de la Santa Fe de San Francisco». En 1598, fray Alonso Martínez, OFM, acompaña a Oñate en la expedición que recorre el río Grande del Norte y el 23 de agosto erige la primera iglesia de *Nuevo México*. Son ocho los franciscanos que comienzan la misión entre los indígenas de la región. Se sucederán después, entre otras, las reducciones de San Gabriel, Puaray (1598?), Jemez, Taos, Pecos, San Felipe (1617), etc. Paradójicamente (gracias al agua del río Grande y lo «manso» de los habitantes) se comenzó la misión mucho más al norte que en otras regiones. Por el frente oriental, es decir, de Nuevo León (pasando por Coahuila o Nueva Extremadura y Tamaulipas o Nuevo Santander) a Texas, los franciscanos desarrollaron también activa función misionera. Estaban en Tampico desde 1530, se hicieron presentes en Nuevo León en 1675, en Coahuila en 1676, y en la misión de San Antonio en 1718 (Texas). En Texas realizarán numerosas fundaciones (por ejemplo, Espíritu Santo 1722, Atacapa 1756,

98. Véase especialmente los tomos 5 y el 10 de esta *Historia general*, sobre México y los Hispanos en Estados Unidos, ésto último expuesto por Richard Santos.

etc.). Todo esto estaba apoyado por sus misiones en San Luis Potosí (1607) y Zacatecas.

Los jesuitas, en cambio, se ocuparon preferentemente del primer frente, el *occidental*, desde las misiones de Parras (Coahuila, 1594), hasta la de San Luis de la Paz (Guanajuato, 1589), Topia (Durango, 1597), Tarahumara (Chihuahua, 1611), Sonora (1627), Pimería (Sonora y Arizona, 1687) y Baja California (1697).

Es muy sabido que en estas misiones deben recordarse muy especialmente las de Baja California, odisea que comienza el 17 de enero de 1683, cuando se embarca el padre Eusebio Francisco Kino SJ en la expedición de Isidro de Atondo y Antillón. Kino y Goñi iniciaron los contactos con los indígenas. Las misiones y reducciones de Sonora y Baja California nunca llegarán a igualar a otras mejor provistas, y entran al comienzo del siglo XVIII en profunda crisis.

Cabe destacar todavía el ramal dependiente de éste, de la Pimería, donde florecerán San Xavier de Bac (1700), Cuevavi (1701) y otros centros misioneros (hoy Arizona).

Es en esta vertiente occidental, por la expulsión de los jesuitas, que comenzará el relevo franciscano. Fray Junípero Serra (1713-1784) y sus compañeros realizarán una obra ejemplar: San Diego (1769), San Gabriel, San Antonio, Soledad (1771), San Luis (1772), y muchas otras misiones hasta llegar a San Francisco (1776) y hasta San Francisco Solano (1823) en el norte de la Bahía.

La estructura de este ciclo III, entonces, parte desde una plataforma dependiente de la de México (B) y se abre hacia el norte en cuatro frentes, como hemos indicado. En todos ellos las misiones se enfrentan a pueblos no urbanos y por ello el desarrollo de las mismas nunca fue floreciente. Su tiempo se extiende así desde 1550 hasta el fin de la época colonial y aun hasta el momento en que son anexionadas algunas de ellas (las del norte de California, Arizona, Nuevo México y Texas) a los Estados Unidos.

d) *Ciclo centroamericano*

El *cuarto* ciclo evangelizador hispanoamericano es el más complejo, por no tener una plataforma fundamental hegemónica de evangelización, y estar descentrada desde dos frentes: desde el Caribe, en primer lugar, y desde México, en segundo. Esto hace que el ciclo tenga como dos regiones que de todas maneras se entrecruzan. Para mayor complicación, la zona panameña se abre por el Mar del Sur hacia el Perú, lo que constituye una región *de paso* o plataforma secundaria (destino de Panamá en toda su historia), y con vocación hacia el Pacífico (como Nicaragua, por ejemplo). Geopolíticamente, entonces, el proceso evangelizador es el más difícil de América latina.

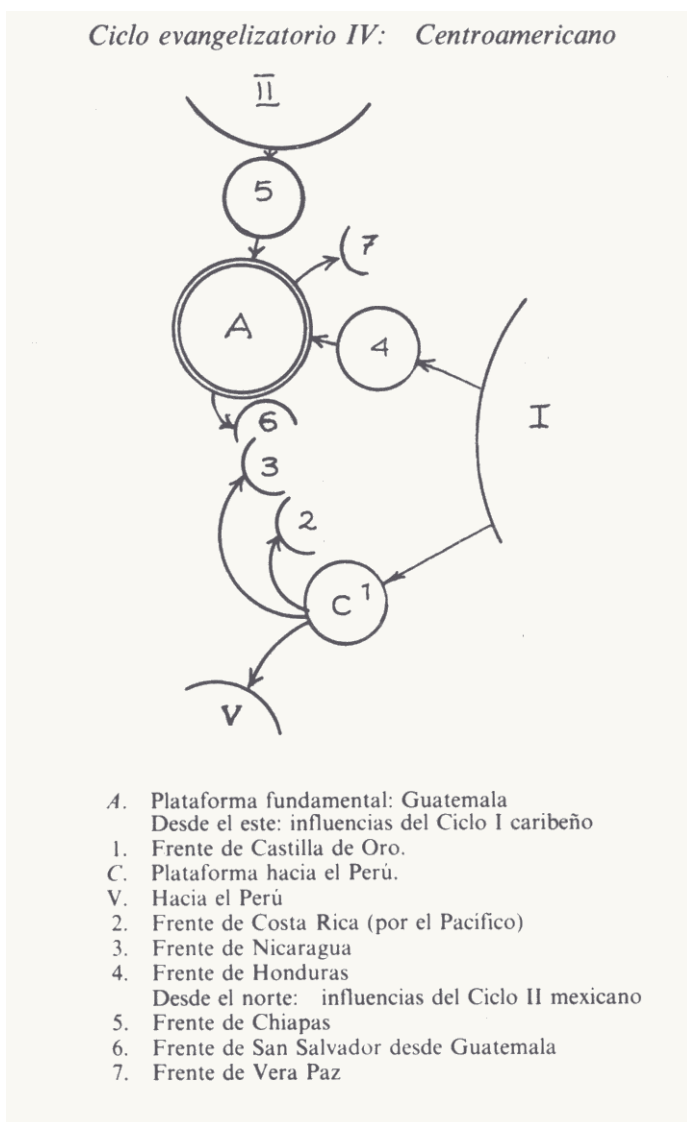
Desde el Caribe, determinando la región I con dos frentes, encontramos en *primer* lugar la zona panameña, la más antigua, en *segundo* lugar la de Higüeras-Honduras.

En *Panamá* (frente primero del Caribe y plataforma secundaria hacia el sur)⁹⁹, con la fundación de Santa María la Antigua del Darién en 1510 llega el

99. Véase lo referente al tema en el tomo 6 de esta *Historia general*.

padre Andrés de Vera, primer misionero. Sin embargo sólo con el obispo llegarán 17 franciscanos, el 30 de julio de 1514, fecha fundacional de las misiones en Centro América. Quedan poco después sólo 5. En 1523, con el obispo Pedraza, arriban ahora los dominicos y se desplazan a Panamá. Lentamente comenzará la misión que en realidad se implantará en la franja norte (en torno a Portobelo y Nombre de Dios) y en el sur (desde Panamá hasta Natá, Remedios y Alanje). Ya no penetra profundamente en una segunda franja (Chepo, Penonomé, Parita y Dolega). Los restantes pueblos no son evangelizados (al este y al nordeste).

ESQUEMA 5.7



Un segundo frente se abre en la actual *Costa Rica*, proveniente de Panamá en 1522; el padre Diego de Agüero misionará en Nicaragua. Sin embargo, sólo en 1561 comienza la misión sistemática con el Padre Juan de Estrada Rávago. Los franciscanos, con fray Pedro Betanzos y otros, realizarán la evangelización de los indígenas de las regiones de las montañas, que al fin del siglo XVI han sido en su totalidad misionadas. Aunque en las costas, y en especial en Talamanca, fracasarán.

El tercer frente es el *nicaragüense*, en donde ya en 1523 el mismo Diego de Agüero, con Gil González Dávila, bautiza hasta 9 mil indígenas en una ocasión, y hasta 32 mil en otra. Pero son los mercedarios los que comienzan la evangelización organizadamente en 1528, gracias a fray Francisco Bobadilla y Lázaro de Guido, entre los indígenas de Nicaragua, con bautizos masivos igualmente. En 1533 llegan los franciscanos a León (ya en 1586 tienen 16 comunidades). Los dominicos llegarán en tercer lugar con fray Diego de Loayza en León. Es decir, siempre junto al Pacífico, ya que la costa atlántica no será misionada.

Un cuarto frente del Caribe es el *hondureño*, que por Trujillo y Puerto Caballos se comunicaba a San Pedro de Sula, Comayagua y Gracias a Dios. Los primeros en llegar fueron los mercedarios (que fundaron comunidades en todas esas villas, y además en Tenoco, Choluteca, hasta el Mar del Sur). Ya en 1574 llegan los franciscanos a Comayagua y San Jerónimo de Agalteca, y de allí en 1582 se instalan en Trujillo. Están en tierra, donde Bartolomé de las Casas hará oír su voz en 1545 en la Junta de Gracias a Dios. La región de la Mosquitia nunca será evangelizada y se abrirá a filibusteros y piratas.

Desde México, por el continente o por el Pacífico, determinando la región II de este cuarto ciclo, hubo cuatro frentes claramente discernibles: Chiapas, que juega una función de enlace; Guatemala (verdadera plataforma pero sin hegemonía total en Centro América) que abre la evangelización en Vera Paz y El Salvador .

Guatemala es el centro pastoral desde su primer párroco el padre Marroquín en 1530, y con los dominicos se hace presente su primera fundación en 1537 (provenientes de Oaxaca y de la región mexicana). La primera comunidad llamada por Marroquín estuvo formada por fray Bartolomé de las Casas, fray Luis Cancer, Pedro de Angulo y Rodrigo de Ladrada, a quienes los veremos en Vera Paz.

En 1540 llegan unos franciscanos, pero sólo en 1544 fundan numerosas comunidades en notable número. En 1537 llegan los mercedarios, en 1582 los jesuitas, en 1610 los agustinos y en 1636 los miembros de la congregación de San Juan de Dios.

En el frente de Vera Paz se distinguirá la obra de los dominicos. Habíamos dejado a Bartolomé de las Casas fracasado en Santo Domingo, como novicio con los dominicos. Después de años de retiro comienza una nueva etapa, enviando al Consejo de Indias tres largas cartas (en 1531, 1534 y 1535), donde defiende insistentemente al indígena. Fracasado su intento de ir a misionar al Perú, y al enfrentarse al gobernador Contreras en Nicaragua en 1535, deja Granada y acepta la invitación de Marroquín en Guatemala. Había antes ido a Puerto Rico y México (1532) y evangelizado en la región de Baoruco (1534). Junto a los dominicos, evangeliza por fin una «Tierra de guerra», en la región de Tuzulutlán, cerca del golfo Dulce en Guatemala. Es en este contexto que escribe la primera obra de pastoral moderna: *De unico*

modo, en 1537 posiblemente en Guatemala, en latín. «Del único modo de traer a todos los pueblos a la verdadera religión». Fundándose en un tomismo renovado por la segunda escolástica salmanticense dice Bartolomé:

(El único modo de convertir a estas gentes es) a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones (*intellectus rationibus persuasivus*) y la invitación y suave moción de la voluntad (*voluntatis suaviter affectus vel exhortativus*)¹⁰⁰.

El evangelizador confía en la racionalidad del indígena; se opone a los medios violentos:

No de otra manera cree un hombre en las palabras y en el testimonio de otro hombre. Cree porque encuentra conveniente creerle, en atención a su autoridad, a sus buenas razones y también a la utilidad que halla al dar fe a sus palabras¹⁰¹.

Es con este método, que se apoya en el principio de que «la voluntad humana no puede ser atraída al bien por la violencia (*per violentiam*)»¹⁰², como logra convertir aquellos indios de guerra en la Vera Paz:

Porque declarar la guerra a los pueblos para subyugarlos, tomar este hecho tan horrendo e infame como medio para promulgar el evangelio o ley evangélica, no les habría sido decoro ni a la regia dignidad del mansísimo y benignísimo Jesús... «He aquí a mi servidor, yo te sostendré»...¹⁰³.

Y recordando quizá el momento de su conversión en Cuba, donde descubrió la relación de la economía y el culto, repetía: «Se ha de invitar a inducir a los pueblos gentiles *al culto* de Cristo, no por medio de la guerra ni con la fuerza de las armas»¹⁰⁴.

Lo cierto es que un nuevo frente se abría al evangelio, y, como en toda el área, los dominicos tendrán gran influencia, ya que se habían hecho firmemente presentes en Oaxaca, Chiapas y en Centro América hasta Nicaragua.

El tercer frente, partiendo de Guatemala (aunque también podríamos partir de México) es la zona maya de *Chiapas*. Fundada la Ciudad Real en 1528, bien pronto tuvo tres curas seculares, y en 1544, cuando llegan los dominicos, había igualmente tres mercedarios que debieron ser los primeros evangelizadores.

Por su parte, Bartolomé había vuelto a España, entusiasmado por el éxito logrado en Vera Paz, y para dialogar con Carlos V concibió escribir la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (redactada en 1542, corregida en 1546 y 1547), donde el argumento es el siguiente:

La causa porque han muerto y destruido tantas y tales y tan infinito número de ánimas los cristianos, ha sido solamente por tener por fin último el oro y henchirse de riquezas en muy breves días¹⁰⁵.

Por su parte, Francisco de Vitoria, el más importante maestro de teología de Salamanca había defendido en esa universidad en sus lecciones *De indiis* y *De jure belli* (1539) a los indígenas americanos, y el papa Pablo III había

100. *De único modo* I, cap. 5.1, México 1942, 7.

101. *Ibid.* I, 5. 2, p. 19.

102. *Ibid.* I, cap. 6. 7, p. 479.

103. *Ibid.* 486.

104. *Ibid.*, 487.

105. *o. c.*, prólogo.

reconocido la dignidad humana del indio en su encíclica *Sublimis Deus*, el 9 de junio de 1537. Luchando obstinadamente Bartolomé logra que Carlos V firme las *Leyes Nuevas*, fruto de las discusiones de la Junta de Valladolid, el 20 de noviembre de 1542. Los indígenas recuperarían su libertad con respecto al sistema encomendero, pero pagarían un tributo directamente al rey, como hemos visto. Para fortalecer su decisión, Carlos V propone a Bartolomé como obispo de Chiapas. Nombrado por bula romana del 19 de diciembre de 1543, se embarca para la tierra chiapaneca con 44 dominicos, el 8 de julio de 1544, llegando a la tierra maya sólo 27 de ellos.

El 9 de septiembre llega a la Española. En enero de 1545 entra en su diócesis. Redacta de inmediato *Avisos y reglas para confesores de españoles* (el famoso *Confesonario*) por el que se prohíbe absolver de sus pecados a los que tienen indios encomendados. Aplicado rigurosamente por los dominicos produce un estridente conflicto en la cuaresma de 1545. Ante la ofensiva y oposición de los españoles, Bartolomé pasa a efectuar una visita a los indígenas. Poco después tomará parte en la Junta de los Confines, en octubre de 1545, con Marroquín, Antonio de Valdivieso de Nicaragua, Cristóbal de Pedraza de Honduras, de gran importancia teológica. Desesperanzado de sus posibilidades de reforma, abandona su diócesis en cuaresma de 1546 para asistir a otra Junta de obispos en México, donde su posición no es apoyada ni por Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan de Zárate ni Marroquín. Regresó a España desembarcando en Lisboa en enero de 1547, renunciando al obispado de Chiapas en 1550. De todas maneras la misión había comenzado y continuará su camino.

El cuarto frente guatemalteco, hacia el sur, es la región del Salvador. Ya en 1528 llega el párroco secular P. Godínez; en 1530 el dominico fray Antonio González Loza. Sólo en 1551 comienza la misión formalmente con la fundación de un convento por Tomás de Torre, dominico de Chiapas, y de allí se extienden a Sonsonate, Ahuachapán, etc. En 1574 son los franciscanos los que se hacen presentes, y sólo en 1593 los mercedarios comienzan la evangelización de la región.

Con estas indicaciones sumarias, como todas las de este tomo introductorio, podemos concluir que el cuarto ciclo, el Centroamericano, al no tener una plataforma fundamental hegemónica que lo unifique, al estar en cierta manera «descentrado», fue un espacio abierto a contradicciones, conflictos. Es un ciclo en parte intermedio o de pasaje (hacia el sur peruano) y en parte secundario (de México y el Caribe). Su unidad, desde su origen, se encontró dificultada por tener al norte pueblos de raigambre maya y al sur más bien chibchas. Por tener una orografía que dividía una vertiente hacia el Caribe y otra hacia el Mar del Sur. La misión fue difícil, aldeana, algo aislada, con características propias.

e) *Ciclo peruano*

Como el ciclo mexicano, aunque en segundo lugar, el ciclo peruano, el *quinto* de la cuenta, es un ciclo primario, con una firme plataforma fundamental de operaciones (A, entre Lima y Cuzco), desde donde irradia hacia el sur y hacia el norte en distintos frentes. Sobre el eje Lima-Cuzco (como en el norte México-Puebla), incluyendo las regiones de metales preciosos (de Ayacucho,

tales como Guancavélica) estaban el frente de Trujillo y, Quito (éste, plataforma secundaria abierta al sexto ciclo santafereño), y el de Arequipa (que con Lima se abría hacia el ciclo chileno por el Pacífico) y Platense (que es ya la plataforma secundaria, B, del octavo ciclo, que jugará una función parecida a la del ciclo III del Norte, también minero y abierto a indígenas nómadas, como, veremos)¹⁰⁶.

En 1532 se encuentran algunos eclesiásticos con Pizarro, desde el maestrescuela de Panamá, Hernando de Luque, o Juan de Sosa; otro de ellos fue Cristóbal de Molina; principalmente debe mencionarse al *dominico* Vicente Valverde, apoyado en 1534 por Juan de Olías y otros frailes que fundan el convento de Cuzco en el mismo año. El templo del sol (Coricancha) se transforma en iglesia de los dominicos en Cuzco, primer templo cristiano. En 1538 llegan más, y con ellos Tomás de San Martín. En 1540 arriban «doce» nuevos religiosos, junto a Domingo de Santo Tomás (el primer teólogo del antifetichismo en el sur). De Cuzco pasan a Lima, al Callao, Trujillo, Valle de Chíncha, Lago Chucuito, y en 1541 avanzan al frente quiteño. En Arequipa habían llegado en 1540, con Pedro de Ulloa. En 1550 habían tocado todo el Imperio.

Fray Gaspar de Carvajal, O.P., acompañará todavía a Orellana en el descubrimiento del Amazonas, del futuro Maranhão; llegó ya en 1533, partió a Quito y de allí descendió a las selvas.

Los *franciscanos* llegaron igualmente en 1532 con fray Marco de Niza. En 1534 llegan tres más y fundan el convento de Quito (centro principal de operaciones de los franciscanos en el Imperio inca). Pero en 1535 ya están en Lima, y en el mismo año fray Francisco Portugués reside en Cuzco, en el barrio Toccochachi. El 15 de mayo se crea la custodia del Perú. Sólo en 1542 llegan los «doce franciscanos» (de allí que la provincia, sin olvidar nunca el mesianismo fundacional, se llamará de los «doce apóstoles»), se dirigen a Trujillo y Cajamarca. Desde Quito, fray Jacobo Rincke conduce los destinos originarios de la provincia. En 1553 se crea la provincia del Perú.

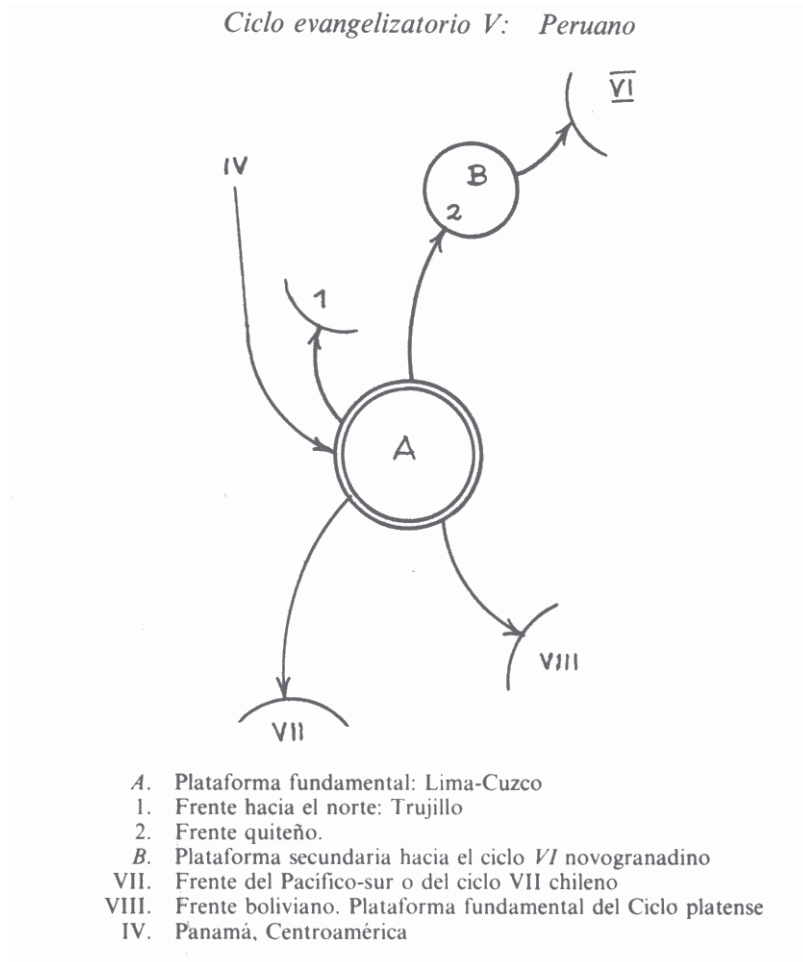
Los *mercedarios* se instalaban en Piura en el mismo 1532, en 1533 estaban en Cuzco, en 1535 en Lima, en 1539 en Huamanga. Sin embargo, al organizar encomiendas y enriquecerse en parte, la provincia entró en crisis. De todas maneras en San Miguel de Lima, solamente, tenían al fin del siglo XVI 13 conventos y 47 doctrinas. Pasaron a Quito con Belalcázar.

Los *agustinos* llegaban en 1551 y se ocuparon primero de Ayacucho, y de allí, como todas las demás órdenes, pasaron a Bolivia en 1562, donde estaban ya en ese año en Chuquisaca.

Los últimos llegados fueron los *jesuitas*, y fue para ellos la primera experiencia de importancia en Hispanoamérica -después del fracaso en Florida-. Se ocuparon primeramente de colegios, los que fundaron en Cuzco, Lima, Quito, Arequipa. Sólo en una segunda etapa comenzaron a trabajar en las misiones, donde alcanzarán a perfeccionar un método ejemplar. El padre Jerónimo del Portillo, provincial, tiene enfrentamientos con el arzobispo Loayza. De todas maneras, desde el 28 de marzo de 1569 iniciaron sus trabajos. La acción primera misional en el Perú estuvo mezclada con la lucha interna de los mismos conquistadores, los partidos pizarristas y alma-

106. Véase el tomo 8 de esta *Historia general*, y las obras de Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, Lima 1953, y Armas Medina, *Cristianización del Perú*, ya citada.

ESQUEMA 5.8



gristas, y con una violencia que tiñe de rojo la misma evangelización. Se dice, según versión del Inca Garcilaso, que el mismo Vicente Valverde enfrentó al Inca «requiriéndolo»:

... Y si los negare (a los evangelios), sávetes que serás apremiado con guerra a fuego y sangre... y te constiñeremos con la espada a que (dejando tu falsa religión), que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributos a nuestro emperador¹⁰⁷.

Todo esto en la batalla de Cajamarca ante Atahualpa.

De todas maneras, y como en ninguna otra región urbana, los habitantes del Imperio inca resistieron en lo que se llama el resurgimiento de la «idolatría» -que no era sino luchar por su propia cultura, dignidad, autonomía.

107. Armas Medina. *o. c.*, 177-178.

Dentro del ciclo peruano Quito juega una función especial (como Guatemala con respecto a México, si cupiera la semejanza). Es una plataforma (B) de despegue misional hacia el norte, pero tiene una autonomía propia, una densidad demográfica, cultural y eclesial, posteriormente, muy particular. Con fecha del 30 de julio de 1535 se nombra al padre Juan Rodríguez como cura, al que acompañan los padres García y Francisco Ximénez. En 1535, como hemos visto, Marcos de Niza, Jacobo Rincke, Pedro Gosseal y Pedro Rodeñas fundan la orden franciscana, que tan fuertemente arraigará en el reino. Hernando de Granada y Martín de la Victoria hacen lo mismo con los mercedarios, los que levantaron su convento desde el 4 de abril de 1537. Sólo en 1541 hizo lo propio con los dominicos fray Gregorio de Zarazo. Fue, es bien sabido, una cristiandad floreciente, lo que no impedirá, como veremos más adelante, que la Iglesia se enriquezca notablemente y llegará con los siglos a poseer hasta la tercera parte de las tierras del Ecuador. Pero los pobres misioneros primitivos nada sabían del futuro todavía.

El momento de la gran evangelización primitiva duró aproximadamente 20 años, de 1532 a 1551 -fecha del I concilio provincial-. La mayoría de la población del Imperio inca había sido de alguna manera incorporada a la Iglesia, de manera muy precaria, como se puede suponer. De todas maneras el impacto fue radical y su influencia irreversible. El corazón del Imperio conocía *rudimentos* del cristianismo, y su asimilación irá en aumento (y en complejidad de yuxtaposición o mestizaje simbólico religioso) con los siglos. Es con México, la región más orgánicamente evangelizada, pero no se debe tanto a los métodos misionales como a la elevada cultura de los pueblos de Imperios urbanos, como al agrícola pastoril peruano. Pero al mismo tiempo, quizá sólo comparable con México igualmente, el pueblo oprimido amerindiano no se resignó a ser vencido. Los continuos levantamientos, el recuerdo valiente de sus tradiciones, cruzará los siglos y llegará hasta el siglo XX. Aunque los indígenas no puedan ya reconstituir sus antiguos Estados, nos recordarán siempre que resistirán hasta la resurrección de su dignidad de pueblos en la historia.

f) *El ciclo colombiano*

Este ciclo santafereño tiene una estructura particular, en algo parecido al centroamericano, pero distinguiéndose por tener mucha mayor unidad (con una plataforma fundamental clara en Santa Fe de Bogotá y sus alrededores) y no ser un área *de paso* (como Panamá). Es más bien área de «encuentros»: encuentro del Caribe con el Pacífico, encuentro de Tierra Firme con el ciclo peruano-incaico. En su corazón posee una impronta chibcha, que le da anclaje propio y distinto¹⁰⁸.

Desde el Caribe, frente norte, la misión se confunde con la conquista: los misioneros son capellanes de soldados (Santa Marta 1526, Cartagena 1533, Riohacha 1545), que en realidad pertenece, con Coro en Venezuela, al ciclo del Caribe (cuarto frente del Caribe, como hemos visto).

Con García de Lerma entraron 20 dominicos, teniendo por vicario a fray Tomás Ortiz, conocido en Santo Domingo por sus predicaciones, quien será el

108. Véase el tomo VII de esta *Historia general*, y además, la obra de J. M. Groot, *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada* I, Bogotá 1953.

primer obispo de Santa Marta, como veremos. La violencia de los conquistadores fue proverbial. De todas maneras, fueron en gran parte los laicos los que dieron a conocer el cristianismo. Los encomenderos impartían la doctrina (lo que supone un equívoco fundamental).

Otros 20 dominicos partieron con los alemanes Alfinger, Sailler y Federmann, además del agustino Vicente de Requejada, para evangelizar la laguna de Maracaibo hasta el Orinoco, siguiendo la Sabana hasta Bogotá por Pasca, atravesando los Llanos Orientales.

Cuando se funda Bogotá en 1538 -por la corriente del norte-, el 6 de agosto se celebra la primera misa en una ermita de la plaza de San Francisco. Por el sur (Cali se funda en 1536, Popayán en 1537) el frente peruano de Belalcázar, a quien lo acompaña el mercedario Hernando de Granada, avanza hacia el norte, lo mismo que Jorge Robledo (que funda Cartago en 1540 y Antioquía en 1541). En 1552 fundaron los dominicos su comunidad en Popayán.

Bien pronto, con Jiménez de Quesada, los dominicos se hicieron presentes en Bogotá, con el padre Domingo de las Casas, y en Tunja igualmente. En 1549 fundan un convento en Cartagena, con fray José de Robles. Se extendieron por Tocaima, Ibagué, Pamplona, Muzo, etc.

Los mercedarios habían llegado ya en 1527 a Santa Marta (donde disolvieron su convento en 1545), pero fundaron otros en Cali con fray Hernando de Granada ya nombrado, y poco a poco se extendieron por otras ciudades.

Los franciscanos, gracias a los trabajos de fray José de Robles comenzaron sus trabajos en Bogotá, y llegaron a ser en 1565 provincia autónoma de las del Perú. Estaban en Popayán, Pasto, Anserma y Cartago.

Antes de 1610 los agustinos comenzaron sus misiones hacia el este de Bogotá, en el gran triángulo que forman los ríos Magdalena, y el Chicamoche y Casanare con el Meta (estos dos últimos afluentes del Orinoco). Comenzaba así una gesta misionera que junto con capuchinos, franciscanos, dominicos y jesuitas se constituirán en las misiones del Orinoco.

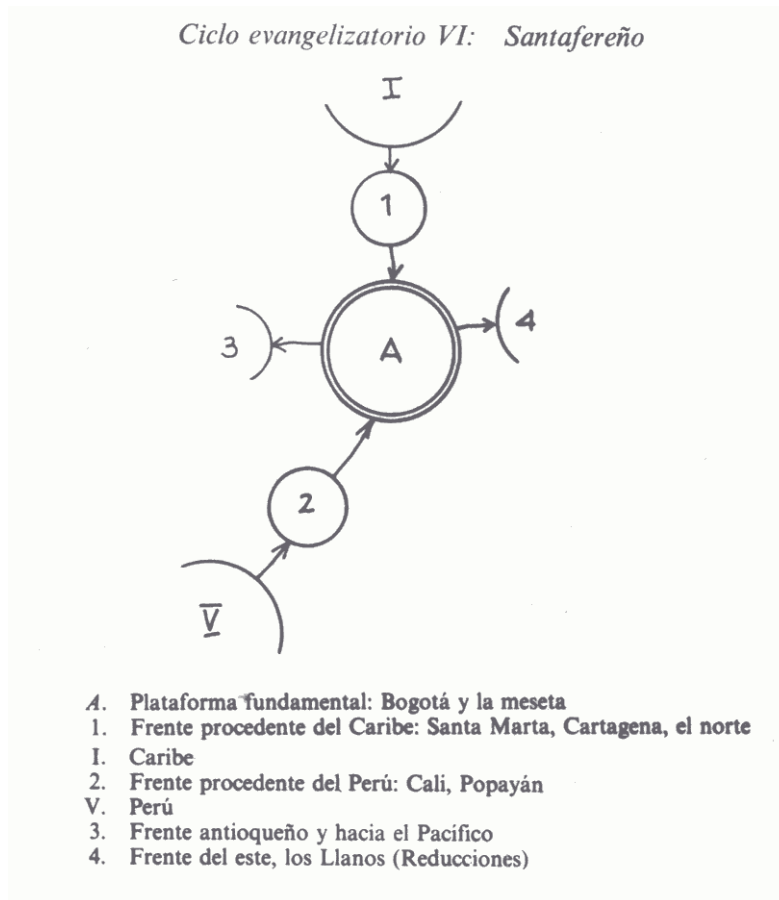
Además de la evangelización de los indígenas muiscas y otros grupos chibchas, muy pronto por Cartagena comenzaron a entrar esclavos negros. Alonso de Sandoval, llegado en 1605, fue el primer evangelizador de los hermanos africanos. Su obra *De instauranda Aethiopia salute* es la primera en su género en la edad moderna. San Pedro Claver los reemplazará en sus labores. Pedro llegó a Cartagena en 1610.

Con el tiempo se irán encontrando conexiones con la actual Venezuela, la que, aunque era parte constitutiva del Caribe, por mar, irá relacionándose a Nueva Granada, por tierra. Es por ello que CEHILA considera a las actuales Colombia y Venezuela como un área conjunta, parte de la Gran Colombia de Bolívar (venezolano por origen y educación), grancolombiano de vocación.

g) *El ciclo chileno*

Desde el Perú se abre hacia el sur, por el Pacífico, el *séptimo* ciclo hispánico (que guarda alguna analogía con California al norte). Aislado en el norte por los desiertos, en el sur por los aguerridos araucanos, y en el este por las altas cordilleras (que no impidieron sin embargo abrirse hacia las provincias de Cuyo y organizar misiones en el sur), el ciclo chileno tuvo siempre una autonomía relativa de todos los restantes, aunque dependiente del peruano.

ESQUEMA 5.9



Con la primera conquista se hicieron presentes los mercedarios Antonio Rondón y Francisco Ruiz, y el clérigo secular Cristóbal Molina. En Santiago fue celebrada la primera misa en el día de su fundación¹⁰⁹.

En 1553 llegaron los franciscanos desde Lima, primero a Santiago (en el cerro de Huelén organizaron la comunidad), y después en la Imperial, Concepción, Valdivia, Osorno, Serena y Angol. En 1557 hacían lo propio los dominicos, en tiempos que era destruida Valdivia por los valientes araucanos, bajo el mando del cacique Caupolicán.

Por su parte, del otro lado de la Cordillera, Hernando de la Cueva fue el primer cura de Mendoza en 1562. Estuvieron algunos dominicos, pero sólo los mercedarios fundaron en 1594 su primer convento en Mendoza, y en 1596 en San Juan.

109. Véase el tomo 9 de esta *Historia general*, y la obra de C. Errázuriz, *Los orígenes de la Iglesia chilena*, Santiago 1873.

En 1548 los mercedarios habían ya fundado una comunidad en Santiago y bien pronto se extendieron por las regiones conquistadas. Al fin del siglo XVI tienen 18 conventos, desde Valdivia a Copiapó.

Los agustinos llegaron por su parte en 1595, y algo antes, en 1593, los jesuitas (que fundaron sólo en Santiago tres casas), y más de 20 lugares de misión en Chile en el siglo XVI.

En toda la época colonial la pobreza fue un signo de este ciclo misional, la extinción rápida de los indígenas de paz, y la resistencia de los araucanos que prefirieron huir hacia la Patagonia que entregarse al español.

h) *El ciclo platense*

Este *octavo* ciclo, que guarda extraña semejanza en sentido inverso nort-sur, con el ciclo tercero del norte (con sentido sur-norte), tiene su plataforma o punto de partida en el eje La Paz-Potosí (plataforma dependiente del eje Lima-Cuzco, que es fundamental), y por centro a Chuquisaca. Desde esta zona minera (como en México lo era el área de Guanajuato a Saltillo o Durango), se abren dos frentes con ramales: el primero baja a Tarija, Salto del Tucumán, Santiago del Estero, Córdoba, Santa Fe y Buenos Aires. Otro ramal se divide desde Tucumán y pasa por la Cordillera hacia Catamarca, Londres y la Rioja. Todo en este caso viene del Perú, del Pacífico por Panamá y el Caribe. Otro frente, el segundo, se abre al Atlántico (Buenos Aires y Montevideo) y asciende por el río de la Plata hacia Asunción. Este frente paupérrimo en los siglos XVI y XVII tiene un auge inmenso en el siglo XVIII, por motivos económicos y geopolíticos (lo mismo que otras ciudades del Atlántico, como veremos) ¹¹⁰.

En 1538 Gonzalo Pizarro fundaba Chuquisaca, en el área boliviana de alta cultura, que formaba parte del Imperio inca, y aun de mayor antigüedad por las culturas del lago Titicaca y el centro ceremonial de Tiahuanaco. En 1548 ha llegado una expedición proveniente de Asunción, que había atravesado el Gran Chaco. Camino que no será frecuentado en el futuro. Fueron los dominicos los primeros en llegar en 1540 a Charcas. En 1541 entraban los mercedarios. El padre Francisco de Aroca, franciscano, estaba ya en el año de la fundación de la ciudad, y predicaba entre los indígenas. En 1568 los jesuitas comienzan la fundación de sus colegios, y cambian los métodos tradicionales. Los jesuitas organizarán las misiones de los moxos y los chiquitos, en el nordeste ¹¹¹, partiendo primero de Waruchiri en 1569 y de Juli en 1576. Llegaron a fundar 21 centros misionales entre los moxos, iniciados en 1682, y 10 entre los chiquitos, desde 1693. Se trata de una de las grandes experiencias evangelizadoras americanas, con exclusión de la dominación colonial y presencia de europeos.

Debe tenerse en cuenta que a comienzos del siglo XVII Potosí sobrepasaba los cien mil habitantes, lo que movilizó grandes recursos económicos e igualmente eclesiales.

110. Véase el tomo 9 de esta *Historia general* sobre Argentina, Uruguay y Paraguay, en el tomo VIII J. Barnadas se ocupa de Bolivia.

111. Consúltese la tesis de Leandro Tormo sobre Moxos y Chiquitos, inédito depositado en el Instituto Toribio de Mogrovejo (Madrid).

Hacia el sur, pasando por Tarija, llegaron hasta el Tucumán, misioneros confundidos entre conquistadores. Estaban entre ellos los clérigos Juan Cerón y Francisco Gaitán. Cuando en 1549 se funda la ciudad del Barco, estaban los dominicos fray Alonso Trueno y fray Gaspar de Carvajal, con el capellán castrense Hernando de Gomar. Muy pronto, bajo el gobierno de Lerma, todo fue una continua querrela.

Los mercedarios fueron los primeros en entrar al Tucumán en 1563, desde donde se extendieron a Santiago del Estero, a Talavera y al mismo San Miguel. En 1566 llegan a Santiago del Estero los franciscanos, teniendo por guardián a fray Juan de Rivadeneyra, experimentado en obras misionales. En 1581 pasó a España, de donde regresó con 30 franciscanos, 15 para el Tucumán y otro tanto para Chile. En 1568 también se hicieron presentes los jesuitas, quienes el 26 de noviembre de 1585 entraban a Santiago del Estero, entre ellos los padres Francisco de Angulo y Alonso de Barzana. En 1585 había en toda la región unos 150 vecinos españoles con unos 34 mil indígenas encomendados.

Por estas tierras, entre indígenas lules, tonocoté y otros, misionó san Francisco Solano, quien usaba su violín en sus predicaciones, dejando su recuerdo hasta hoy entre el pueblo de Talavera, Socotonio, Magdalena, La Rioja y Catamarca.

Siempre hacia el sur, pero viniendo por el Atlántico, se fundaba nuevamente Buenos Aires el 11 de junio de 1580. Tres años después llegaban 18 franciscanos. Había también cuatro curas, lo mismo que alguno en Santa Fe, hacia el Río Paraná. En 1608 llegaron los jesuitas y fundaron la primera residencia porteña. La vida pueblerina del siglo XVI era de extrema pobreza, llegando en 1630 a sólo 200 vecinos hispánicos, rodeados de indígenas recolectores y cazadores de difícil posibilidad de encomendar o exigir trabajos agrícolas.

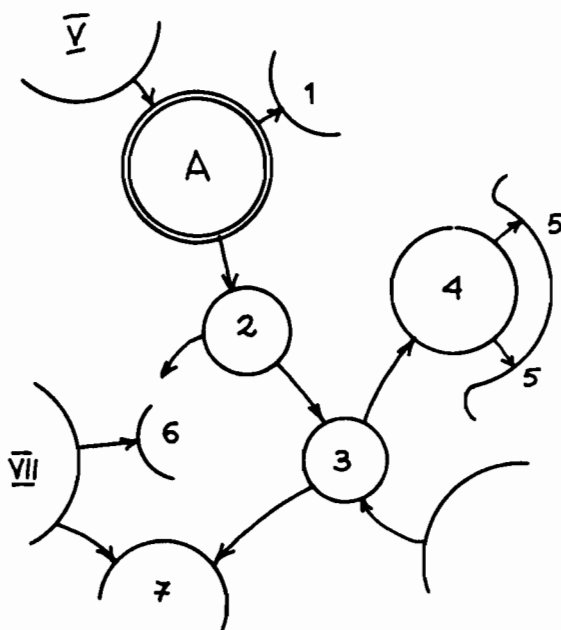
En la Banda Oriental uruguaya no hubo nada en el siglo XVI. Cuando se funda Colonia en 1680 y Montevideo en 1726 comienza alguna vida eclesial —exceptuando al norte las regiones ocupadas por las reducciones jesuitas—. No hubo vocación misionera entre indígenas charrúas, y su evangelización fue más bien por contacto, por mestizaje racial y cultural.

El último frente, procedente del Atlántico igualmente pero independiente del boliviano, era Asunción de Paraguay. La expedición de Pedro de Mendoza había fundado la primera Buenos Aires en 1536, donde fueron construidas cuatro capillas y un padre: Nuño García, quien se ocupó de los indígenas de esa región por primera vez. Siguiendo hacia el norte fundaron Asunción, donde en 1538 se elevó igualmente una capilla al cuidado de los padres Francisco de Andrada y Luis Herrezuelo, quienes por primera vez propagaron el evangelio entre los guaraníes. La conquista fue en esta región pobre de menor violencia, y el mestizaje realizó lo que las armas evitaron —con la evidente dominación de la mujer india por parte del machismo hispano—. Es extraño que la ciudad floreciera tan «río arriba», pero esto se explica por el continuo afán de encontrar por el nordeste «el Dorado» —que terminará por ser el Potosí.

En 1539 el presbítero Francisco de Andrada ocupaba la parroquia, y poco después llegaron dos franciscanos (Bernardo de Armenta y Alonso de Lebrón), los que junto al padre Francisco González y el mercedario Juan de Salazar en 1546, fueron constituyendo el primer cuerpo misionero de la primera época.

ESQUEMA 5.10

Ciclo evangelizado VIII: Platense



- A. Plataforma fundamental: Chuquisaca, La Paz, Potosí
- V. Frente peruano
- 1. Frente de las misiones de Moxos, Chiquitos, etc.
- 2. Frente hacia el sur: Salta del Tucumán
- 3. Frente Atlántico: Buenos Aires
- E. Contacto atlántico con la Metrópoli
- 4. Frente guaraní: Asunción
- 5. Misiones guaranílicas franciscanas y jesuitas
- 6. Frente del occidente, chileno: Cuyo
- VII. Chile
- 7. Frente patagónico

En 1567 nació en Asunción Roque González de Santa Cruz, criollo experimentado desde niño en la lengua del lugar, en el navegar por los ríos, en conocer la tierra y la cultura guaraní. En el 1607 se fundaba la provincia jesuítica del Paraguay —con padres venidos del Perú y otros del Brasil, como los padres Saloni, Ortega y Fields, conociendo estos últimos la lengua guaraní¹¹². Roque González entraría a la Compañía de Jesús y sería de los primeros en ocuparse de la experiencia de las reducciones del Paraguay.

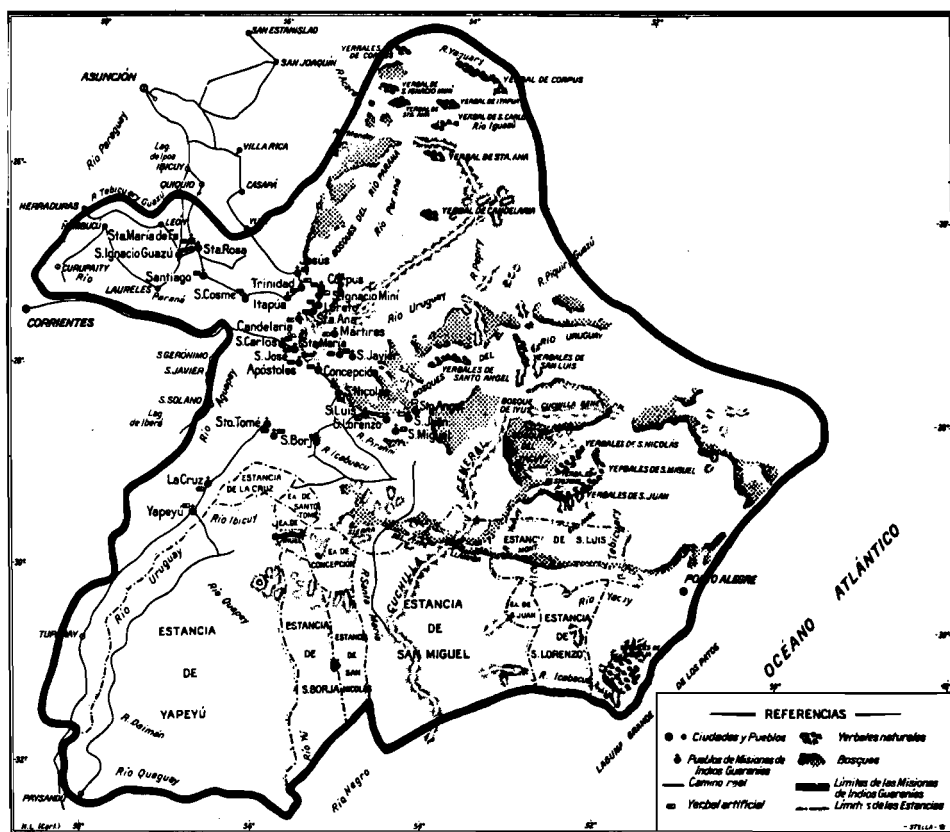
En realidad fue el franciscano fray Luis de Bolaños su fundador, en el tiempo y en su orientación fundamental. Llegó a Asunción en 1574, y ya en 1580 fundaba el poblado de Los Altos, a pocas leguas de la ciudad, con

112. Cf. G. Furlong, *Misiones y sus pueblos guaraníes*, Buenos Aires 1962, 29.

centenares de indios. Después extiende sus trabajos al río Jujuy, y de allí a la región del Guayrá, misionando en la Ciudad Real y Villarica. Sólo en 1585 fue ordenado sacerdote. La reducción de Ytá tenía 500 indígenas lo mismo la de Yaguarón. Gracias al gobernador Hernandarias llegó a organizar la reducción de San José de Caazapá. En 1612 la reducción de Yuti tenía 600 indígenas. Su idea central evangelizadora, que retoma las ideas primitivas de Bartolomé de las Casas en Cumaná, de Vasco de Quiroga en Michoacán, es la de hacer pasar al indígena de una vida de plantador, o aun de cazador o recolector, a una vida urbana, «reducidos», juntados. En segundo lugar, enseñarles la agricultura racionalmente, es decir, convertirlos en agricultores. En tercer lugar, que esta obra civilizadora se cumpliera en su propia lengua, música, gustos, vestidos, costumbres, lejos de la influencia europea de la población blanca o mestiza. Por último, que todo esto culminara en una vida política igualitaria y religiosa. Era una auténtica comunidad cristiana cenobítica. De haberla visto San Basilio hubiera quedado admirado de la disciplina, democracia (con un cierto paternalismo por parte de los misioneros), de la pobreza en

ESQUEMA 5.11

Las treinta reducciones guaraníes de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII



el tener «todo en común» —costumbre del Amazonas y no por inspiración europea; es más, el socialismo de fines del siglo XVIII debe mucho a las experiencias de las reducciones. Bolaños mismo dio a los jesuitas su catecismo en guaraní y las reglas de vida de las reducciones. Los jesuitas las llevaron a su último perfeccionamiento, llegando en 1730 a tener más de 140 mil indígenas como miembros de las reducciones.

En efecto, con los primeros jesuitas, llegados al Tucumán, venía el padre Alonso de Barzana, que había tomado parte en los trabajos de Juli junto al Titicaca (prehistoria de las reducciones entre moxos y chuquitos, y también chiriguano). Los intentos al oeste de Asunción, con los Guaycurúes fracasaron; en ellas trabajaron Vicente Griffi y el mismo Roque González, habiéndola comenzado en 1610.

Mientras, el padre Marcelo de Lorenzana partió hacia tierras guaraníes en 1609, y después de duros trabajos fundó la reducción de San Ignacio Guazú. En 1613 ya tenía 6 mil indígenas y Roque González quedó en su dirección. Allí se luchó para que los indios tributaran, pero no prestaran servicios de encomienda a los españoles. Allí se logró el prototipo de todas las reducciones restantes ¹¹³.

Con este modelo fundó Roque González las reducciones de Ytapúa, Santa Ana y otras. Se acercó al río Uruguay fundando el 8 de diciembre de 1619 la de Concepción, en 1626 la de San Nicolás.

Vendrán después muchas otras, que girarán en torno de la reducción de la Candelaria, como las de San Francisco Xavier, la de Ypecú, de Ivahi, la de Asunción, de los Santos Mártires del Japón hasta 1628. Y muchas otras, quedando al fin unas treinta reducciones, en el extremo sur la de Yapeyú sobre el Uruguay con su «estancia» que llegaba hasta Paysandú; al este la de Santo Angel con la «estancia» de San Luis cerca de Porto Alegre, en cuyo norte estaban los «yerbales» de San Miguel; al norte la reducción de Jesús, hasta el «yerbal» de San Ignacio Mini, por el río Paraná más allá del río Iguazú; al oeste San Ignacio Guazú, llegando hasta la desembocadura del Paraguay en el Paraná.

Es sabido que desde 1612 a 1656 los paulistas realizaron muchos ataques contra las Reducciones, hasta llevar como esclavos hasta 60 mil guaraníes. Los mismos padres fueron llevados prisioneros y las reducciones eran objeto de la codicia de los paulistas. Luego de muchos años de trabajos, los jesuitas consiguieron por real cédula que los indígenas pudieran armarse para repeler los ataques. El 19 de enero de 1646 llegaba la cédula, aunque desde 1639, con el permiso de las autoridades del lugar, habían comenzado a conseguir pólvora y armas. En la memorable batalla de Mbororé, en enero de 1641, los guaraníes de las reducciones vencieron a más de 450 portugueses y 2.700 indígenas auxiliares, apoderándose de 600 canoas y más de 400 arcabuces, bajo el mando del capitán guaraní Nicolás de Neenguirú. Lo cierto es que algunos padres jesuitas dirigían parte de los ejércitos indios (en mayor número de 4.000 soldados, aunque sólo unos 300 armados con armas de fuego). Fue así que por las armas las reducciones pudieron crecer hasta la expulsión de los jesuitas de territorios hispanoamericanos en 1767, decisión funesta para los guaraníes, que serían exterminados por paulistas y criollos de Asunción.

113. Cf. *Ibid.*, 91 s.

En São Paulo hubo un levantamiento popular contra los jesuitas, ya en 1640, cuando se conoció el breve de Urbano VIII excomulgando a los cazadores de indios, y la cédula de Felipe IV confirmando la libertad de los indígenas. Es allí donde se fue incubando el odio de los opresores contra la Compañía, que habría de consumarse con la política autoritaria de Pombal.

Cabe recordarse todavía que por el sur, desde Chile al comienzo, se inició la misión en la Patagonia. El padre Diego Rosales, jesuita, fue el primero en pasar la Cordillera en 1650, donde en su segundo viaje llegó hasta Nahuel-Huapí, fundando una reducción de Nuestra Señora. Esta, en realidad, fue obra del padre Nicolás Mascardi, quien llegó a bautizar hasta 50 mil personas. Entre los años 1670 y 1673 realizó cuatro viajes hasta Puerto Gallegos. Hubo otras experiencias, hasta la del belga padre Felipe Van der Meere, quien el 13 de noviembre de 1703 fue recibido por los caciques de Neuquén. Morirá en 1707, **será nuevamente reemplazado, pero, al fin, las reducciones se terminaron con la expulsión de 1767.**

Como en el extremo norte latinoamericano (hoy chicano), el extremo sur se enfrenta a pueblos plantadores, del segundo tipo de ciclos prehistóricos (cf. *Capítulo segundo* de esta obra); con la solución misional de las reducciones, constituyéndose un verdadero corredor en América del sur desde el Orinoco hasta el Gran Chaco paraguayo.

2. Ciclos evangelizatorios luso-brasileños

En la exposición de lo referente a la historia de la Iglesia en el Brasil, Eduardo Hoornaert propone cuatro ciclos, a los que él mismo indica en el presente que habría que sumar otro más: el paulista. Por su importancia demográfica o misional en la época colonial, los ciclos brasileños deberían ser dos: el brasileño propiamente dicho y el maranaense. Pero por la importancia actual del Brasil (que alcanzará en el comienzo del siglo XXI hasta 250 millones de habitantes), es necesario dar mayor importancia relativa. Por ello es por lo que hemos llegado a determinar cinco ciclos para la labor misional luso-brasileña en la época colonial¹¹⁴.

a) Ciclo litoraleño

Este *primer* ciclo brasileño no puede considerárselo en el mismo nivel que el mexicano o peruano, dadas las condiciones culturales de las culturas indígenas preeuropeas, la importancia de la población portuguesa, la vida económica y cultural, religiosa. Se trata de un ciclo secundario, pero el central en la vida brasileña colonial. Su plataforma fundamental se organiza en torno al eje Bahía-Recife (Pernambuco y Olinda). Pero, a diferencia de los ciclos hispánicos, el litoral brasileño era un momento, y al comienzo ni siquiera el principal, de la acción portuguesa en toda la *Volta*: África, India principalmente y Brasil, la «costa do pau brasil», y posteriormente del «engenho» de azúcar. Por ello en 1549 Francisco Xavier parte a la India, y seis jóvenes jesuitas llegan a

114. Cf. E. Hoornaert, en el tomo 2 de esta *Historia general*, edición portuguesa en Vozes, Petrópolis 1977, 44 s.

Salvador de Bahía, bajo la dirección de Manuel de Nóbrega (1517-1570), elegidos por Tomé de Sousa.

Es verdad que antes que los jesuitas, llegaron ya 8 franciscanos con el mismo Pedro Alvares Cabral en 1500, que otros dos franciscanos italianos estaban en Porto Seguro en 1515 o en 1523 encontramos todavía a dos más. Pero en realidad fueron los jesuitas los que comenzaron la evangelización sistemática, desde que en 1553 organizaron los primeros «aldeamentos» (aldeas o pequeñas reducciones de indígenas, que comenzaban a extinguirse: por las enfermedades o por el avance de la caña de azúcar). Esta fue la obra de José de Anchieta (1534-1597).

El ciclo litoraleño se extiende desde Paraíba hasta el sur de São Vicente. El ideal jesuítico de evangelizar al indio sin contacto con la civilización portuguesa (opinión no compartida por los franciscanos, que se situaron más bien en las ciudades, y cuya Custodia de San Antonio de Olinda se funda en 1585), levantó airadas protestas por parte de la clase dominante portuguesa. Es así que fueron expulsados los jesuitas de Paraíba en 1593, de São Paulo en 1640, como hemos visto, en 1661 en Maranhão y Para, y por fin del todo en 1759, ocho años antes que de la región hispana y antecedente para esta medida. La situación era difícil en un sistema esclavista de plantaciones, donde la «columna» (*pelourinho*) para azotar al esclavo era lo primero que se plantaba en la fundación de la ciudad: el castigo, el dolor, la ley de dominación contra el negro era la esencia de la estructura social. Difícil era evangelizar en estas condiciones, y la misión en el «engenho» tenía todas las limitaciones del sufrimiento de la «senzala» (casa de los esclavos).

En 1581 llegan también tres padres del Carmen a Paraíba; en Pernambuco otros tres de la orden de san Benito, y numerosos clérigos seculares. En 1581 los carmelitas se hacen presentes en Olinda, después pasan a Catalina, y partirán después en labor encomiable al Maranhão. Los benedictinos pasan a Bahía, en 1586 a Río y en 1598 a São Paulo.

No debe olvidarse que en torno a 1630 había unos 30 mil portugueses y casi igual número de esclavos negros. Al comienzo del siglo XVII llegarán sólo a unos 100 mil portugueses. Habrá que esperar hasta el auge del oro para que la población europea crezca enormemente.

El tiempo misional de este ciclo tuvo su centro desde 1550 a 1650 aproximadamente. Fue y ha sido el punto de referencia obligatoria de toda la historia de la Iglesia brasileña posterior¹¹⁵.

b) Ciclo del «sertão» o río San Francisco

En la segunda mitad del siglo XVII comienza este *segundo* ciclo de penetración en el «sertão», en el interior, en «tierra adentro». Si en el primero tuvieron hegemonía los jesuitas, en este fueron más bien los capuchinos franceses e italianos los que emprendieron antes que nadie las labores. Ambos fueron enviados por la *Propaganda fide* romana, ya que misionaron al comienzo bajo protección francesa, que desde 1612 se habían hecho presentes en el Maranhão y habían fundado San Luis. Martinho de Nantes, bretón, y sus compañeros tuvieron problemas desde 1617 con la expulsión de los franceses.

115. Véase en *Ibid.*, 94 s., el juego de mapas.

Tiempo después comienzan a actuar en Pernambuco. Después de la expulsión de los holandeses (1623-1649), se abrió la posibilidad de la evangelización de la cuenca del río San Francisco. Los capuchinos italianos (con prefecturas en Bahía, Pernambuco y Río) vendrán a apoyar los trabajos iniciados. Se ocuparán, como método misionero, de organizar «aldeamentos», en especial en el curso inferior del río San Francisco. Cuando se retiran en 1698 son reemplazados por carmelitas descalzos.

Los oratorianos, movimiento espiritual procedente de Portugal, tienen su auge en la segunda mitad del siglo XVII, después de lo cual decae su actividad. Desde Pernambuco y Bahía retoman «aldeamentos» dejados por jesuitas y franciscanos por la ocupación holandesa, en el río Capibaribe, en Ceará, y otros lugares. En 1690 las antiguas órdenes retoman sus reducciones.

Por su parte los franciscanos también misionan activamente, desde 1679 hasta poco antes de la instauración de la República en el siglo XIX. Mas, identificados con el sistema colonial portugués, aceptaron las misiones, en las que los jesuitas tenían enfrentamientos con los colonos.

Los jesuitas llegaron en 1650, fundando un colegio en Penedo, pero tuvieron dificultades en instalar sus reducciones, porque la cuenca había sido ocupada por el «fanzendeiro», y el ganado fue exterminando al indígena.

Nos dice Hoornaert, que, al fin, «el ciclo misionero del río San Francisco terminó en una derrota»¹¹⁶. El indio fue reemplazado por el negro, y los que quedaron se transformaron en bandoleros o vaqueros (*cabras do sertão*). La política de Pombal terminará por destruir lo poco que quedaba.

c) *Ciclo maranaense*

Este *tercer* ciclo luso-brasileño debe considerárselo con autonomía relativa—hasta el punto que en la época colonial no era parte del Brasil—. La ocupación francesa de la boca del Amazonas permitió en primer lugar que fueran los *carmelitas* los que comenzaron los trabajos en 1615, desde San Luis, que con Belém do Pará, fueron el eje fundamental de la plataforma de este ciclo. Pero sólo en 1693 (teniendo su auge hasta 1728) los carmelitas portugueses se internarán hasta el Río Negro, Solimoes y Madeira y organizarán una verdadera civilización de «aldeamentos».

Los *franciscanos* se habían hecho presentes desde 1618 en Pará, y trabajaron en el margen izquierdo del Amazonas, teniendo en 1805 dos misiones en estos lugares.

Son sin embargo los *jesuitas* los que dejarán recuerdo de sus ejemplares trabajos. El padre Luis Figueira (1574-1643), como un nuevo padre Kino (éste en Pimeria o la actual Arizona), quiso fundar una «Nova Igreja» de indígenas libres de la dominación lusitana, a partir de su propia cultura, como en el Paraguay. En 1652 llega el padre Vieira con 15 compañeros. Trabajarán en torno al mismo río Amazonas, especialmente en el Madeira, parte del Negro, Yapajós, Kingu y muchos otros. En 1697 eran ya 61 padres jesuitas, y en 1757 llegaban a 155.

Debe comprenderse que, como dice Eduardo Hoornaert, el «miedo» era el *pathos* cotidiano del mundo colonial. Pero muy especialmente en el Maranhão,

116. Cf. el t. II citado, p. 75.

donde las disputas de los españoles por el oeste (Quito y sus pretensiones sobre el Amazonas), y el sur (desde Asunción y Buenos Aires), de los franceses, holandeses e ingleses en sus repetidas invasiones, creaban un clima de inestabilidad. Los jesuitas, además, debían defender sus «aldeamentos» de los colonos criollos y portugueses (y de las «bandeiras» de los mismos paulistas), por lo que llegaron a organizar el *Regimento das Missões*, que será el origen del conflicto del año 1686¹¹⁷.

El ciclo maranaense es uno de los más importantes en la historia de la evangelización americana, el que sufrió más por la expulsión de los jesuitas en 1757 (como el Paraguay), y que deberá ser estudiado particularmente¹¹⁸. Lo cierto es que las misiones del Maranhão y Pará dieron al Brasil el Amazonas, claro es que otros jesuitas darán el Orinoco a Venezuela, el Paraguay a España, etc.

d) *Ciclo «mineiro»*

Dependiendo del ciclo del «sertão» y del litoraleño, surge en el encuentro de ambos, entre el origen del río San Francisco y la costa, un ciclo evangelizador particular, con un aumento demográfico enorme, ya que gracias a los minerales preciosos la población europea pasa de 100 mil en el 1700, a 800 mil al fin del siglo XVIII. Ouro Preto dará al Brasil del fin de la época colonial la unidad que faltó a la América española, que se dividirá en muchos pedazos.

Lo importante de señalar es el carácter popular, laical, del proceso de cristianización de este ciclo. Desde el 1700 son las «irmandades», gracias a la renovación espiritual de ciertos movimientos portugueses (como los ermitaños Feliciano Mendes y Lourenço de Nossa Senhora), las que catequizaron a los «mamelucos» paulistas, que comienzan a venir en gran número desde 1720, por la fiebre del oro. También son numerosos los africanos (de origen «ashanti») que forman igualmente sus cofradías laicales. Sólo en 1711 llegan algunos carmelitas. El auge del oro dura poco, de 1720 a 1750, a lo que sigue la miseria de muchos buscadores de riqueza. En esta pobreza surge un verdadero movimiento misionero, frecuentemente mesiánico, que como verdaderos ermitaños del Egipto del siglo IV se retiran a la soledad para llorar los pecados y convertir al prójimo.

Por ello el obispado de Mariana, desde 1745, será casi exclusivamente constituido por sacerdotes seculares, con poca o ninguna presencia de religiosos. Los indígenas serán igualmente poco numerosos. Será una sociedad mestiza, con presencia africana, propiamente brasileña, nueva.

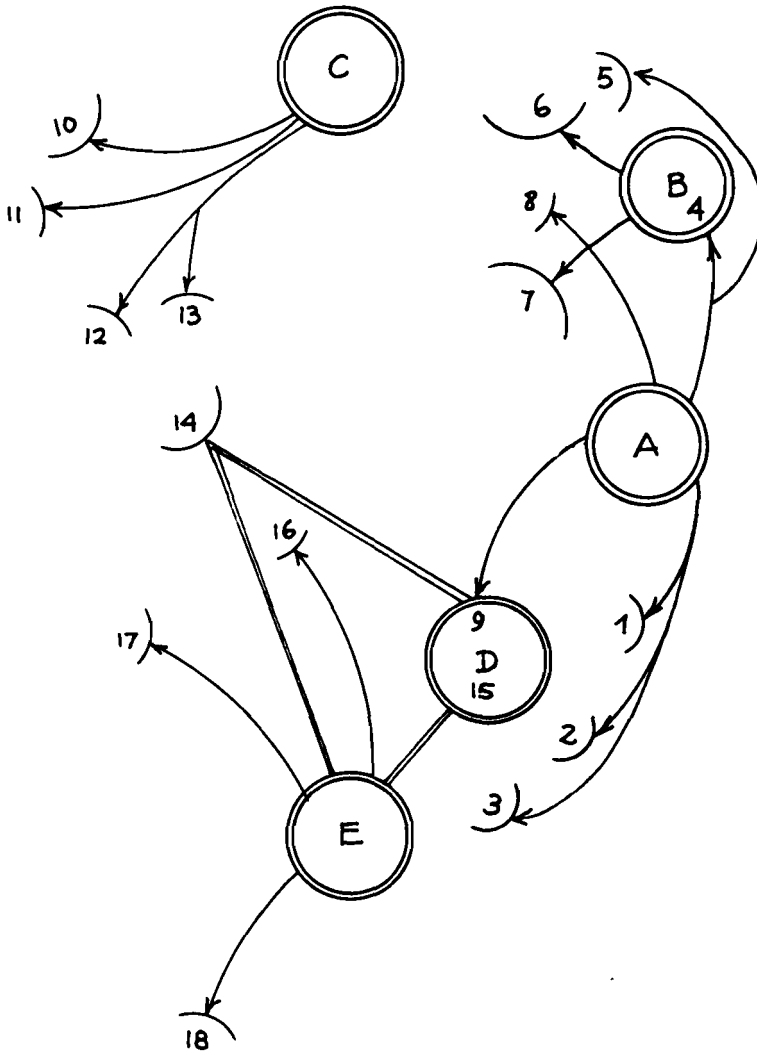
Es interesante resaltar la conclusión de Hoornaert: si las parroquias pombalinas fueron el sustituto de las reducciones en lugares trabajados por jesuitas, en la región del ciclo «mineiro» fue represiva de los movimientos laicales, de las cofradías. ¿No nos hace pensar esto en el intento de controlar las comunidades de base en y por las parroquias?

117. *Ibid.*, 86.

118. Esta cuestión fue estudiada en el IX Simposio de CEHILA, agosto de 1981 en Manaus, y será publicado dentro de poco en portugués y castellano.

ESQUEMA 5.12

Los cinco ciclos evangelizatorios brasileños y maranaense



ACLARACIONES

LOS CINCO CICLOS EVANGELIZATORIOS BRASILEÑOS Y MARANAENSE

Ciclo I: Litoraleño

A. Plataforma fundamental: Salvador de Bahía

1, 2, 3. Diversos frentes litoraleños del sur, incluyendo Río

4, 5. Diversos frentes litoraleños del norte, incluyendo Recife

Ciclo II: Sertanejo o del Río San Francisco

- B. Plataforma fundamental: Recife hasta Salvador de Bahía
6. Frente de la costa norte, hasta São Luis
 7. Frente del Río San Francisco propiamente dicho
 8. Frente hasta Pastos Bons
 9. Frente hacia el sur, hasta Curral del Rei

Ciclo III: *Maranaense*

- C. Plataforma fundamental: sobre el eje São Luis-Belem
10. Misiones franciscanas al norte del Amazonas
 11. Misiones carmelitas hasta el río Negro
 12. Misiones jesuíticas hasta el Madeira
 13. Misiones jesuíticas al sur del Amazonas

Ciclo IV: *Mineiro*

- D. Plataforma fundamental entre Vila Rica-Oro Preto
14. Teniendo por vértice a la Vila de Santísima Trinidad (1752), São Paulo y la plataforma fundamental se constituye un triángulo (con doble línea) que corresponde al ciclo IV

Ciclo V: *Paulista*

- E. Plataforma fundamental: São Vicente-Santos-São Paulo
15. El frente mineiro
 16. Frente hacia Vila Boa y Vila Real do Senhor
 17. Frente de Itatim y Guairá
 18. Frente del sur hacia Río Grando do Sul y Uruguay

e) *Ciclo paulista*

Desde São Vicente, Santos y São Paulo, como plataforma de este *quinto* ciclo brasileño, salían las «entradas» (en el lenguaje del conquistador hispánico) o «bandeiras» (en portugués), por las que se exploraba el «sertão», y que llegaban muy lejos, hasta las reducciones del Paraguay, o atravesando el Mato Grosso, hasta las villas de Albuquerque (Corumba), Vila Vela (1752), hasta el Fuerte Príncipe da Beira (1776), hasta entroncar con el Madeira y las misiones jesuíticas. Otras «bandeiras» llegaban a Vila Boa (Goiás) y alcanzaban hasta Pará, São Luis y Pernambuco. La «bandeira» más costera llegaba a Vila Rica (Ouro Preto) y se internaba por el río San Francisco. Estos caminos tenían su «mística». Es explicable el enfrentamiento del «bandeirante» con los jesuitas, en especial cuando se dedicaron a la caza del indígena (desde 1602 por acción de Roque Barreto), primeramente en Guairá, de donde debieron huir los guaraníes y jesuitas hacia el Paraná y Uruguay (como hemos visto en el octavo ciclo hispanoamericano).

Todo comienza con Martín Alfonso de Sousa, que funda São Vicente en 1531, y con el colegio de los jesuitas de São Paulo (1554). Los indígenas que huían de la explotación azucarera de la costa rodearon a los misioneros. Al comienzo del siglo XVII era una villa mestiza («mameluca»), pobre. Los colonos expulsaron a los jesuitas en 1640, explotaron primero a los indios para después dedicarse enteramente a las minas, descubiertas en las regiones de Minas Gerais. Los benedictinos, franciscanos y carmelitas nunca criticaron estructuralmente las costumbres de rapiña de los primitivos habitantes paulistas. Fue un ciclo igualmente laico, que unió el Brasil colonial y que incorporó muchas tierras peleadas palmo a palmo a la corona hispánica.

3. Ciclo evangelizador inglés, holandés y francés¹¹⁹

En las historias de la Iglesia latinoamericana, se deja habitualmente de lado el esfuerzo misional de otros polos de expansión europea, de clara inspiración capitalista, que se hicieron presentes en América latina en torno del ciclo del Caribe, algo en Centroamérica, y especialmente en el Brasil —y en la franja norte de Sudamérica del Maranhão a Venezuela, la *no man land* continental—. Al mismo tiempo, por ser tierras indígenas de plantadores, en su totalidad (ni nómadas ni urbanos), y por su clima tropical, serán colonias de producción de azúcar, cacao u otros productos que propiciaron el sistema esclavista de plantaciones, en régimen capitalista sin embargo. Su fisonomía particular exige de los latinoamericanos una preocupación especial para comprender la lógica de su historia, de su constitución inicial, de su desarrollo y de su progresiva integración a América latina. Es un imperativo político de liberación que América latino-africana aporte su enorme caudal histórico y enriquezca la realidad de nuestro mundo latinoamericano.

No se debería más hablar de América latina «y el Caribe», sino de una América latina que tiene una región de incalculable personalidad y valor: el mundo africano de los trópicos. No debe olvidarse que a fin del siglo XX Brasil tendrá casi 100 millones de habitantes de origen africano, y por ello será la más poblada nación «negra» del mundo (teniendo en cuenta todos los países africanos, es evidente). Además, esta cuestión es fundamental para los fines de CEHILA. Es este área donde el «ecumenismo» se hace efectivo. Si el catolicismo se hizo histórico en América latina por la intervención de España y Portugal, las diversas Iglesias y denominaciones evangélicas, anglicanas, luteranas, se hicieron presentes por la expansión de Inglaterra, Holanda y Francia (principalmente). El protestantismo histórico se origina en la colonización de las metrópolis protestantes. La cruz vino igualmente mezclada con la espada, o con los mercaderes, o con las compañías comerciales.

La emancipación de Holanda del poder español permitió a la emergente nación capitalista hacerse presente como nueva potencia colonialista, y por ello propagadora del cristianismo. En 1602 se funda la «Compañía holandesa de las Indias Orientales», con fines puramente lucrativos, pero que tenía siempre misioneros pagos por la compañía. Años después, por idea de Guilherme Usselinx, surgió la «Compañía de las Indias Occidentales», que tenía fines igualmente religiosos, «para conducir muchos millares de personas a la luz de la verdad y a la bienaventuranza eterna. El «modelo» de cristiandad resurge una vez más, no ya entre católicos sino ahora entre protestantes, no ya ligado al mercantilismo sino ahora al capitalismo que camina hacia la futura revolución industrial.

Los holandeses se hacen presentes, por sus compañías y sus misioneros en Australia (1605), Indochina (toman Solor en 1613), disputan Angola a los portugueses y dominan parte del Brasil (1624-1654); toman Malacca en 1641; y ya en 1614 habían fundado Nieuw Amsterdam (que será Nueva York). La presencia del comerciante capitalista, con sus naves y sus ejércitos, permitía la penetración de misioneros, quienes, por su parte, legitimaban la acción colonizadora («civilizadora» para el europeo), dominadora: una vez más el evangelio

119. Cf. K. Scott Latourette, *A history of the expansion of christianity* III, New York 1973.

había sido absorbido por el «modelo» de cristiandad. En 1668 Ernesto de Welz, misionero y propagador del cristianismo, moría en la Guayana holandesa.

Por su parte Francia tampoco se quedó atrás. En los espacios vacíos del mundo periférico se hizo presente: en 1608 Champlain funda Québec, por corto tiempo ocupan parte del Brasil, y con sus corsarios recorren el mar Caribe (que al fin significará la ocupación occidental de la isla de Santo Domingo: Haití y numerosas islas: Guadalupe, Martinica, las Guayanas francesas, etc.). En 1643 ocupan la isla Reunión en Africa, y en 1664 se funda la «Compañía francesa de las Indias Orientales» en competencia con Inglaterra.

Inglaterra ya desde el siglo XVI disputaba a España el dominio del Caribe, con sus piratas a las órdenes del Estado. Sólo en 1655 ocupará Jamaica en el corazón del «Mediterráneo americano». La Iglesia anglicana no se articulará como la católica en España con el Estado; sin embargo los efectos eran iguales, se trataba de compartir la hegemonía con las clases burguesas triunfantes desde Cromwell. Poco a poco reemplazará en todos los mares a Holanda: en 1639 están en Madrás, en 1661 en Bombay, en 1696 en Calcuta; sus colonos estaban en América del norte desde 1620 con los *Pilgrims*. Es interesante anotar que en 1649 se funda la *Society of New England* (primera sociedad misionera inglesa); en 1698 la *Society for promoting christian Knowledge* para apoyar las misiones en India, y en 1701 la *Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts* (que viene a significar algo así como la *Propaganda fide* para los católicos). La expansión del Imperio inglés llevó consigo la evangelización anglicana de sus colonias.

III. ENCUENTRO, MÉTODOS EVANGELIZATORIOS Y CONFLICTOS

La evangelización propiamente dicha tiene, como explica Meliá¹²⁰, tres momentos estructurales que nunca pueden faltar: el encuentro, la conversión y la vida cristiana consecuente. Del tipo de encuentro, del método de evangelización para la conversión, y de la concepción de la vida cristiana depende el hecho que se ha denominado «evangelización». Por lo general sólo se ha privilegiado la cuestión de los «métodos» de evangelización, y en realidad, la mayoría de las veces no son métodos sino *técnicas* más o menos improvisadas ante situaciones inéditas.

Ante la evangelización hay dos posturas fundamentales, con muchos matices: la postura de cristiandad, cuya consecuencia misionera es la *tabula rasa*, y la postura propiamente misionera de partir desde la situación del evangelizando, con respeto de su exterioridad, su cultura, su historia, su idiosincrasia. El caso límite de la primera actitud es la conquista violenta como condición de la misión, método aplicado por los conquistadores, como por ejemplo Alvarado en Centroamérica o Balalcázar en Nueva Granada. El caso límite del respeto al otro (el «máximo de conciencia crítica posible», en nuestro entender) fue el de las reducciones, en especial las de Paraguay. Entre estos dos

120. B. Meliá, *Para una historia de la evangelización en América latina*, en la obra del mismo título del Simposio de CEHILA publicado en 1977, ya citado, p. 11-32.

extremos se sitúan innumerables experiencias misioneras: con diferentes tipos de primer encuentro, con diversos métodos de conversión y adoctrinamiento y con distintas maneras de interpretar la vida cristiana del indígena (como parte secundaria y dominada de la cristiandad, o como libres y autogestores de su destino aun político).

1. Situación trágica del «encuentro»

Globalmente se trata del encuentro de dos totalidades histórico-concretas, la española o portuguesa y la indígena (en los ciclos muy diversos de desarrollo prehistórico). Fue un enfrentamiento primeramente en el nivel de los productos tecnológicos: desde las armas y los caballos, hasta las técnicas de construcción o agricultura, de metalurgia y artesanías textiles. En este nivel se produce ya una derrota en toda la línea de la estructura indígena. Es ya un pueblo vencido.

La dominación en el nivel de la estructura productiva se duplica como dominación política, debido a la superioridad en el arte de la guerra. Prácticamente quedan sometidos al poder hispano-lusitano. Este doble nivel se hace cotidiano, estructural, real por la dominación económica (como hemos visto más arriba). El encuentro entonces es trágico para el indígena, y es necesario situar la cuestión del «encuentro evangelizador» en este contexto equívoco, sobre todo teniéndose en cuenta que frecuentemente iba introducido por la lectura el *requerimiento*:

Por ende, como mejor puedo, os ruego y *requiero* que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación (...) si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosamente pusiereis, certificoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no merecen ni quieren recibir a su señor, y le resisten y contradicen ¹²¹.

O el texto que se pone en boca de Valverde ante el Inca:

Y si los negares, sávetes que serás apremiado con guerra a fuego y sangre (...) y te constriñiremos con la espada a que (dejando tu falsa religión) que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributos a nuestro emperador ¹²².

El proceso de la evangelización debe ser situado en su contexto. Se trata de un *momento* de un choque de clara característica como pocas veces contempla la historia. Fue el choque frontal de dos pueblos, de dos civilizaciones, de distintas estructuras práctico-productivas. Es decir, se enfrentaron los elementos más activos de clases dominantes (cuando la cultura era en América urbana, en otros casos con los individuos más representativos de los clanes de plantadores o nómadas) y unos dominaron a los otros. Si se simplificara

121. Cita de D. Vidart, *Ideología y realidad de América*, Montevideo 1971, 38.

122. Cita de Armas Medina, *o.c.*, 25, en la batalla de Cajamarca.

ahistóricamente, podría decirse que el proceso de evangelización fue simplemente el proceso de dominación ideológica del vencedor sobre el vencido. La evangelización sería el momento de choque interideológico del grupo vencedor sobre el vencido, y la introyección de su propia estructura ideológica. Es evidente que, en este caso, el poder político y económico de los dominadores tenía el mayor interés en esta evangelización, ya que significaba poner *dentro* del mismo dominado la justificación de la dominación que sufrían. Sus dioses habían sido vencidos por ser falsos y demoníacos. El Dios de los vencedores comprobaba en su triunfo su autenticidad. No quedaba sino plegarse; el acto de opresión se consumaba: era dominación productivo-tecnológica, práctica-política, económica, y además religioso-ideológica. No había fisuras y la situación se tornaba irreversible.

El «campo religioso», entonces, jugaría la función de justificar y garantizar con valor de eternidad y veracidad incommovible, al orden de dominación estructurado por las potencias metropolitanas atlánticas (España y Portugal), y de las clases burocrática y encomendera (o los hacendados y señores de las plantaciones) que se originaba firmemente desde el comienzo de la conquista.

Sin embargo, este análisis simplista ignoraba la *autonomía relativa* del campo religioso, de las contradicciones que existían en la propia Iglesia, y de la autonomía que ésta siempre tendrá con respecto al Estado en el interior de la cristiandad colonial latinoamericana.

En efecto, por diversas razones, no todos los misioneros ni las órdenes aceptaron la identidad entre evangelización y justificación sagrada de los intereses del poder metropolitano y de las nuevas clases dominantes. En el bloque histórico del poder colonial, el misionero buscó y encontró a veces fisuras para manifestar la autonomía de la acción evangelizadora. El mismo indígena lo entendió de inmediato, y de allí la autoridad que cobrará para siempre en la población india.

a) *Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica*

En este nivel ideológico la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en vida que los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica o lusitana destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las élites indias —tanto aztecas como incas, al igual que las de todos los pueblos conquistados por los españoles— son, o convertidas a la «visión hispánica del mundo», o relegadas a un puesto secundario de la sociedad, es decir, dejan de ser ideologías de las clases dominantes para transformarse en la de las clases dominadas.

La conciencia india no posee ya las instituciones normales para desarrollar su visión del mundo, lo que nos indica que se ha producido la muerte como pueblo, nación, cultura. El español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los usos pre-hispánicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana pre-hispánica. Por otra parte, es necesario

decirlo, no encontró un interlocutor como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados.

La visión del mundo hispánica dirige la nueva civilización americana, en los puestos clave, como la élite política, cultural, y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india —en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución— desaparece, pasando la raza india a ser una clase social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la élite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real: la comprensión de la vida pre-hispánica ha sido pulverizada.

b) *La tarea del misionero*

Por la organización del Imperio hispánico y lusitano, la Iglesia significaba aproximadamente el aparato responsable y consciente de la visión del mundo hispánico, ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los colegios, las imprentas, como hemos visto. La mayoría de la élite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte ningún miembro de la élite intelectual que no fuera misionero, partía a América a cumplir una función cultural. Este hecho determinó que los nobles y guerreros —o los simples colonos— fueran a América a defender los intereses de la corona o el Patronato, y que la Iglesia se comprometiera de hecho en la tarea de evangelización y aculturación de los pueblos descubiertos.

Es decir, la comprensión de la vida propiamente cristiana —la fe, la tradición viviente, que por esencia trasciende toda cultura humana o civilización— se encuentra comprometida con el «núcleo ético-mítico» de una cultura dada, la hispánica. Cultura hispánica y cristianismo se identifican así. Esta identidad es absoluta en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la *umma* y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español o pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros —y no todos— fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre «hispanismo» y «cristianismo» (entre la comprensión de la fe cristiana y la civilización hispánica).

La tarea propiamente misionera habría debido ser: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia; y la conversión masiva de dicha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana. Habiendo desaparecido los organismos normales de la civilización india, el misionero se encontraba con elementos desintegrados y dispersos, y aunque el primer impacto, el bautismo, pareciera relativamente fácil, sobrenada y permanece difuso e incontrolable un paganismo ambiental difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica o lusitana se realizaba a la manera del Imperio Romano, a la manera de los reinos de las cruzadas medievales, a la manera de los califatos árabes: se ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza

el gobierno y se convierte la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón). Era lo normal para un Imperio precristiano. Pero si dicho Imperio se denominaba cristiano, los misioneros, los profetas, no podían menos que levantarse y clamar al cielo, tal como lo hizo Montesinos. Aquella voz del sacerdote español no dejó jamás de resonar en la historia de la Iglesia latinoamericana. Saber escucharla, saber discernirla, saber mostrarla es la tarea del historiador de la Iglesia.

Se ha hablado, y con razón, de un «sentido misional de la conquista». Sin embargo, dicha fórmula podría encubrir un equívoco, que evidentemente algunos autores han sabido discernir, pero quizás no todos.

Hablar de un «sentido misional» significa ante todo definir su importancia: ¿Ese «sentido» ha sido el principal, el esencial, o un fin secundario, marginal? ¿Ha sido el fin único o por el contrario el aparente?

La conquista ha sido la expansión de la «cristiandad» de tipo hispánico-lusitano, incluyendo todo lo de ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «cristiandad» hispánica, se comprenderán al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradicciones desaparecen de inmediato.

España y Portugal pudieron ser al mismo tiempo una «cristiandad nacional» del tipo medieval —donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cesaropapismo *sui generis*— y al mismo tiempo, una potencia inspirada en el naciente capitalismo. Se es un Estado organizado para la defensa de las compañías privadas —como Venecia, Holanda y después Inglaterra—, o se es un Estado organizado según el tipo imperial, tales como el Imperio bizantino del Oriente o el Sacro Imperio germánico. En la empresa de las cruzadas, los fines espirituales y políticos que los francos y anglosajones se proponían eran diversos a los objetivos económicos de los venecianos o genoveses. Pero debemos aclarar que los fines de los francos no eran exclusivamente espirituales sino también políticos, ya que la organización de los Reinos cristianos en el Oriente nos lo muestra: se trata de la cristiandad.

Igualmente España y Portugal, que, en su expansión como reinos cristianos, incluían, ambigüamente mezclados, dos fines insolubles: la dominación de las tierras y sus habitantes bajo el poder temporal de la corona, y la evangelización de los pueblos por la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino. Los fines políticos no deben ser distinguidos absolutamente de los meramente económicos o de explotación capitalista, tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización del Commonwealth. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y necesitaron invertir cuantiosas sumas; sus fines sin embargo no eran meramente económicos.

Los fines propiamente religiosos o misionales pueden concebirse como una parte integrante de la empresa de expansión —y por lo tanto esencialmente mezclados con los fines políticos de un reino cristiano—, o libres de toda mezcla o ambigüedad y como fin propio, no ya de expansión de un reino cristiano sino de la sola Iglesia.

La historia de las misiones en América hispánica y lusitana es esa permanente crisis entre un estado que incluye a los fines de la Iglesia entre sus «medios» de expansión —posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros—, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza,

pero también de la caridad, de la separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia. Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, en particular, con su subordinación directa al papa y su relativa independencia ante la corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido «exclusivamente» misional.

¿Cómo se ha enjuiciado este período evangelizador colonial, tanto como obra civilizadora, como en relación a la Iglesia?

a) Unos —los que apoyan la «leyenda negra»— denigran, critican la obra de España y Portugal, llamándoles, por una parte, intolerantes —por el método de la *tabula rasa*—, explotadores —por la extracción del oro y la plata—, esclavistas —por la actitud ante el indio—, y al fin superficiales —por cuanto el nuevo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros, los que defienden la «leyenda hispanista», llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España y Portugal de tal grado misional, que la identifican casi con la Iglesia católica, además de calificar su obra de perfecta. Se apoyan para ello más en la letra de las leyes y los documentos que en la realidad.

c) La verdad es que los Reyes Católicos, los Austrias y los Braganza, tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia católica bajo el signo de la cruz. Pero tan generoso fin necesitaba medios, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios —organizados en la mita y otros sistemas— extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos —lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia— instauró todo un sistema económico-social con privilegios y monopolios, que se oponían de hecho a la evangelización.

La Iglesia misionera se opuso desde el comienzo a este estado de cosas, pero aunque todo lo positivo que se hizo en beneficio del indio surgió del misionero o por su sugerencia, de hecho, la injusticia fue imposible de extirpar: era estructural.

La Iglesia debió situarse con autonomía con respecto a tres polos: la corona —ligada por el sistema de Patronato—, la sociedad hispánico-criolla a la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural, las comunidades indias a las cuales se dirigió con el fin de evangelizarlas y protegerlas —los obispos eran los protectores natos del indio—, y sin embargo, habiendo cumplido heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos en cada tierra de misión) decayó, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

2. *Distintas maneras de evangelizar*¹²³

Las órdenes religiosas, el clero secular, los laicos, el pueblo cristiano tuvo diversas maneras de evangelizar. No sólo dependía del agente evangelizador (cada orden lo hacía de manera diversa), sino igualmente por el grado de cultura de los indígenas (nómadas, plantadores, urbanos), y por la situación histórico concreta (en períodos de prolongada paz o estando en continuas guerras; en este último caso, como muchos mayas, los chichimecas o los araucanos, opusieron resistencia armada a la conquista y evangelización). También dependía la manera de evangelizar del modo de la conquista. Si había sido benigna había otra reacción por parte de los indígenas. Si había sido violenta es de esperar otra posición.

De todas maneras, entre los múltiples modos de evangelizar podemos distinguir dos posiciones extremas, entre las cuales había muchas intermedias. Por una parte, los que admiten como convenientes y necesarias las estructuras coloniales y hasta la violencia de la conquista como condición de posibilidad de la evangelización. Algunos no propician la violencia, pero la creen un mal necesario para fines superiores. En general, las órdenes franciscana, mercedaria, agustina o carmelita se articularon con facilidad a esta postura. En su extremo sería el método de la *tabula rasa*. Es decir, se hacía caso omiso de lo que el indio era como cultura, tradición, historia, costumbres, y se imponía una «doctrina» (que no siempre era la *fe* comunitaria de un pueblo cristiano evangelizado).

Por otra parte, algunos optaron por evangelizar con autonomía relativa o absoluta (este último fue el caso de las Reducciones) de las estructuras de la cristiandad, y más allá de la violencia de las armas. Iniciado este modo por los dominicos en el Caribe, y siendo Bartolomé de las Casas su mejor apóstol en su obra *Del único modo*, serán los jesuitas (tanto en Brasil como en América hispana) los que propugnarán este método. La expulsión de los jesuitas de América tiene relación directa a esta opción evangelizadora: es necesario proclamar la fe cristiana y la praxis de justicia fuera del orden colonial. Claro que no hubo sólo reducciones o «aldeamentos» jesuitas; los hubo igualmente franciscanos (los primeros del Paraguay por ejemplo y que reemplazaron a los jesuitas), carmelitas (como en el Maranhão), capuchinos (como en el Orinoco), agustinos (entre los ríos Meta y Casanaré al este de Bogotá), etc.

El último tipo de métodos supone aprecio y valoración de la cultura del otro, del evangelizado. Por el contrario, el método de la *tabula rasa* llevará a erróneas consecuencias, que se dejarán ver, en el Asia, en el lamentable hecho de la «Querrela de los ritos», que retrasará por siglos la evangelización de la China, la India y el Japón.

123. Véase las obras de P. Borges y C. Bayle ya citadas, y además J. Specker, *Die Einschätzung der Heiligen Schrift in den Spanisch-amerikanischen Missionen*: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft (Beckenried) XVIII/4 (1962) 241-154; XI/1 (1963) 11-28; G. Guarda, *El apostolado seglar en la cristianización de América*: Historia (Santiago) 7 (1968) 205-225; C. E. Mesa, *Administración de los sacramentos en el periodo colonial*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (1971) 72-106; L. Ming Chuang, *Estudio comparativo de los métodos misionales en América y Asia durante el siglo XVI*: Revista de la Universidad de Madrid XIV/54-56 (1965); F. Saiz Diez, *Los colegios de Propaganda Fide en Hispanoamérica*, Madrid 1969; J. Terradas Soler, *Una epopeya misionera. La conquista y colonización de América vistas desde Roma*, Madrid 1962; L. Tormo, *Los pecadores en la evāngelización de Indias*: Missionalia Hispanica XXV/74 (1968) 245-256.

a) *El método de la «tabula rasa»*

Bajo este título queremos reunir todos los modos evangelizatorios que partían ingenuamente de la proclamación de una «doctrina» ibérica, europea, de la cristiandad, sin tomar en cuenta el grado cultural, la situación objetiva del indígena, o del esclavo negro. No había respeto por el otro, por su cultura. Se predicaba la «doctrina» a partir de la dominación militar o por compulsión parcial, o con desprecio de la cultura indígena.

Este modo evangelizatorio, pedagógicamente, correspondería al tipo «banuario», donde al educando se lo sitúa en posición pasiva, receptiva, memorativa, oprimido ideológicamente. Ginés de Sepúlveda fue el teórico de este método evangelizatorio:

Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de la caridad humana nos obliga a traer a los paganos al conocimiento de la verdadera religión *aun contra su voluntad*. No digo que se bautice por la fuerza, sino cuanto depende de nosotros se les retraiga del precipicio y se les muestre el camino de la verdad por medio de piadosas enseñanzas y evangélica predicación, y como esto me parece que no puede hacerse de otro modo que *sometiéndoles primero a nuestro dominio*, creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho que pueden ser compelidos a oír el evangelio ¹²⁴.

El teólogo del método de la *tabula rasa*, y más que *rasa* arrasante, dice todavía:

Da tú a los apóstoles de nuestro tiempo aquella perfección de fe, aquella virtud de milagros y don de lenguas con que sometían y dominaban a los enemigos más impíos; ahora, por nuestras culpas no vemos milagro ninguno o son rarísimos, no se puede ir sin prudencia, que sería tentar a Dios; *no hay ningún otro camino seguro* para la predicación del evangelio que *el conquistar por la fuerza de las armas* aquellas regiones ¹²⁵.

De hecho, este fue el método que se usó en la mayoría de los casos. La conquista antecedió a la evangelización, y cuando llegaba el misionero a un lugar ya la situación estaba «pacificada», es decir, los indios dominados por la fuerza de las armas. Esto aconteció en los núcleos poblacionales del Caribe, de México, de Centroamérica, de Perú, de Colombia, del Plata, y en parte en el Brasil.

En el mejor de los casos se adoptó una posición paternalista, que no deja por ello de ser de *tabula rasa*. Mendieta expresa bien esta posición, cuando dice que a los judíos se los podía convertir con razones y a partir de la Escritura, a los moros con la predicación y el buen ejemplo de justas costumbres, pero a los indígenas americanos era distinto:

Pues para que estos indios gentílicos, que además de la ignorancia del camino de la verdad, están ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza, por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del evangelio... De estos dijo Dios a su siervo: compételes a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano de sus hijos en lo malo y dañoso ¹²⁶.

124. *Democrates Alter* XXI, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid) XXI, 336.

125. *Ibid.*, 337.

126. *Historia eclesiástica indiana* I, México 1870, 26-28.

En otra línea, la posición del mismo padre Vitoria se inclina por último a una compulsión parcial, cuando dice:

Si los bárbaros, ya sean los señores, ya el pueblo mismo, impidieron a los españoles anunciar libremente el evangelio, los españoles, después de razonarle para evitar el escándalo pueden predicarles aun contra su voluntad, y entregarse a la conversión de dicha gente, y, si para esta obra fuera necesario aceptar la guerra o iniciarla, podrán hacerla hasta que den oportunidad y seguridad para predicar el evangelio¹²⁷.

Debemos entonces subrayar que en el primer momento de la conquista, en la primera parte del siglo XVI, que fue el momento fundamental de la evangelización, la mayoría de la población indígena fue primeramente dominada y después catequizada. Los naturales fueron evangelizados frecuentemente de la siguiente manera:

La primera, por fuerza y con violencia, sin que precediese catequización ni enseñanza ninguna, como sucedió en la Puná, Túmbez, Cajamarca, Pachacamac, Lima y otros lugares, cuando los predicadores eran soldados y los bautizados idiotas y los bautizados traídos en colleras o cadenas o atados... Estos que así fueron bautizados, todos. En cuanto a lo primero, no recibieron la gracia del bautismo; en cuanto a lo segundo, los más de ellos, según se entiende, no recibirán ni el mismo sacramento ni el carácter porque directamente no quisieron tal cosa en el interior¹²⁸.

Cuando decimos que este método fue el que se usó en la mayoría de casos, no queremos indicar que la obra misional se redujo a ello. Muy por el contrario, con posterioridad al dominio armado de los indios, la obra evangelizadora comenzó a usar otros métodos o técnicas, y hasta se opuso globalmente a los primeros actos de violencia. Sin embargo, el misionero utilizó o partió de la situación establecida estructuralmente por la primera conquista armada, y por la dominación de los jefes y principales al «requerimiento», a la aceptación bajo violencia del evangelio. Los métodos pacíficos posteriores no son por ello negados, pero su contexto fundamental no debe ser olvidado: el pueblo indígena era ya un pueblo oprimido, y sólo en las reducciones se pretendió volverles parte de su «prístina libertad» de la que habla Bartolomé de las Casas en su *Testamento*.

Aun grandes y ejemplares misioneros, como Motolinía (que significaba en nahuatl: «el pobre», lo que indica la pobreza efectiva de aquel franciscano fruto de la reforma de Cisneros) o como Zumárraga, sin embargo admitieron la estructura de dominación como necesaria. El método de la *tabula rasa* puede ser cumplido con el ejercicio violento de las armas, o con la aceptación de que los indígenas son niños, *rudos*, cuyas costumbres los han vuelto «bestiales». Es decir, evangelizar es civilizar, y civilizar es europeizar.

Este es el marco teórico esencial del método por el que se *adoctrina*, pero no se transmite sino en líneas torcidas el «evangelio de liberación de los pobres» (Lc 4,18).

Que se usen las técnicas de explicar algunas verdades por gestos, como en el Caribe; que se forme un laicado indígena juvenil para que hablen en su lengua a sus mayores; que se aprenda aun la lengua de los pueblos conquistados, todo esto no cambia que el método sea de *tabula rasa*. Lo que hace el conocimiento lingüístico o etnológico es mejorar la penetración de una doc-

127. *Relecciones sobre los indios*, Buenos Aires 1947, 112-113.

128. *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, Asunción del Paraguay 1950, 187-188.

trina dominadora, de una religión de cristiandad articulada al Estado y a las clases dominantes nacientes. Es un adoctrinar para crear consenso y permitir así la hegemonía pacífica, si fuera posible, de la sociedad política coactiva y de un sistema económico de explotación del indio y del esclavo negro.

De todas maneras, como veremos, Dios escribe derecho sobre líneas torcidas y, de todas maneras y hasta contra la voluntad de los dominadores, siendo la Iglesia una institución-*profética*, las clases dominadas fueron cobrando conciencia de «pueblo cristiano», y fue en nombre de su fe cristiana (que a través de la estructura de dominación dejaron testimoniar santos, héroes, laicos y religiosos) como supieron rebelarse contra el orden injusto: como las rebeliones indígenas, de esclavos, o como la revolución de emancipación de los criollos contra la cristiandad peninsular.

Es evidente, entonces, que el mesianismo nacional tanto de España como de Portugal, el «catolicismo guerreiro» como le llama Hoornaert, unifica los fines del cristianismo con los de la cristiandad, y en este caso puede aceptarse la exterioridad de las culturas indígenas. La *tabula rasa* es el método adecuado a la cristiandad hispano-lusitana.

b) *Métodos pacíficos*

No todos los métodos pacíficos dejaban por ello de ser de *tabula rasa*. Como hemos dicho, muchos misioneros entraban a tierras previamente dominadas, «pacificadas», y por ello no necesitaban de las armas, pero no por ello dejaban de despreciar a las culturas indígenas, o ejercían todo tipo de paternalismo o dominación pedagógica. De todas maneras existieron experiencias propiamente evangelizadoras sin intervención del brazo armado secular.

Una vez más debemos referirnos a la obra de Bartolomé, ya indicada en la expansión misionera en América central: *Del único modo, en donde rechazándose aun la razón de Francisco de Vitoria, se indica que no hay ninguna razón para hacer la guerra o violencia al indígena*. La evangelización ha de hacerse por «la persuasión del entendimiento por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad». Evidentemente, este método suponía el respeto de la cultura indígena, su dignidad como ser humano, y de allí la importancia de la bula pontificia de 1537, *Altitudo divini consilii*, en donde Pablo II reconoce la dignidad humana del indígena, pero define las condiciones que deberán cumplirse en adelante para impartir el bautismo¹²⁹.

Esta bula, lo mismo que las *Leyes Nuevas* de 1542, fue el triunfo pasajero de una generación de misioneros que impusieron sus puntos de vista ante el emperador Carlos V y contra el interés de los encomenderos. El método de la evangelización sin armas se apoyaba principalmente en un conocimiento etnográfico de la dignidad del indígena o del esclavo negro, y por ello tendió a evangelizar *fuera de la cristiandad* sin intervención de españoles, criollos ni mestizos (*ladinos, mamelucos*). Sin embargo, el conocimiento etnológico podía tener dos intenciones: conocer las creencias de los indígenas para extirparlas de raíz, o para escoger lo bueno, negar lo equivocado, y proseguir con los valores positivos. Por desgracia, y de nuevo, el conocimiento etnológico en la mayoría de los casos era para extirpar la idolatría con conocimiento de causa:

129. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano IX*, 162 s.; Hernández, *Colección de bulas y breves I*, 65-67; AGI, Patronato 2, 38.

No es sólo útil, sino del todo necesario —dice el gran José Acosta—, que los cristianos y maestros de la Ley de Cristo sepan los errores y supersticiones de los antiguos, para ver si clara y disimuladamente las usan también ahora los indios¹³⁰.

Es decir, para Acosta es necesario conocer el enemigo. Para Bernardino de Sahagún, el conocimiento etnológico, y él lo realizó con ejemplar y científica perfección, tenía semejante sentido:

El médico no puede acertadamente aplicar las medicinas al enfermo sin que primero conozca de qué humor o de qué causas procede la enfermedad... Los pecados de idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas, que son aún perdidos del todo. Para predicar contra estas cosas, y aun para saber si las hay, menester es saber esto; en nuestra presencia hacen muchas cosas idolátricas, sin que lo entendamos, y dicen algunos, excusándose, que son boberías o niñerías, por ignorar la raíz de donde sale, que es mera idolatría, y los confesores ni se las preguntan, ni piensan que hay tal cosa, ni saben lenguaje para se las preguntar, ni aun lo entenderán, ni aunque se lo digan¹³¹.

Esta línea franciscana era diferente a la de los dominicos, y Bartolomé de las Casas, que defendían la dignidad de la cultura indígena, intrínsecamente, y no sólo por el conocimiento que pudiera obtenerse para destruirla mejor.

Puede verse entonces que un método pacífico no por ello dejaba de ser de *tabula rasa*, y que bajo el mejor conocimiento de lengua y costumbres puede ocultarse la intención histórica de destruir la cultura del otro acusada de demoníaca o idolátrica simplemente por ser otra que la de la cristiandad.

De todas maneras, estos métodos exigían ciertas *técnicas*. La primera era aprender la lengua. En este aspecto no debe olvidarse que tanto en reales cédulas como en sínodos y concilios provinciales se instaba al aprendizaje de las lenguas indígenas. En los seminarios de México, Lima y otros lugares, lo mismo que en las universidades, había cátedra de lengua, en cuyo examen debían probar entender una confesión y poder predicar la doctrina. La castellanización se impuso mucho después del siglo XVI y de ninguna manera puede culparse al proceso evangelizadorio. En Brasil la lengua tupi-guaraní llegó a ser la lengua usual del *sertão*, y los paulistas en sus «bandeiras» la propagaron por el interior: la universalizaron. Esto se debió al esfuerzo de los jesuitas por usar una lengua del lugar y no el portugués. El tema ha sido estudiado.

Pero lo importante no es saber la lengua, porque «una vez que se poseía suficientemente la lengua indígena, un problema se planteaba: el de la presentación del dogma en esa lengua»¹³². Esto suponía, en primer lugar, qué tipo de dogma se predicaría (el del modelo de cristiandad o de un cristianismo profético), y cómo se predicaría a partir de la cultura del otro. En general, en los conceptos tenidos por el misionero como centrales se usó la palabra española o portuguesa. Así, palabras tales como «Dios», «Virgen María», «alma», «sacramentos», etc., aparecen en los catecismos en lengua europea. Conceptos tales como «creación», «carne», «historia», etc., se tradujeron en las lenguas autóctonas. Estas palabras claves nos manifiestan, por otra parte, la deformación teológica de la época, y cuáles núcleos eran los centrales en la teología del momento.

130. *Historia natural y moral de las Indias*, 139 s.

131. *Historia general de las cosas de Nueva España*, prólogo.

132. R. Ricard, *o.c.*, 72.

Por lo general, el usar un traductor intermediario corregía algunos males, pero no todos, porque el indígena intérprete había sido sometido a un proceso de aculturación acelerada:

Y aquí (en Santo Domingo) hizo echar un indio de los que traía de Castilla, encargándole que induciese a todos los indios de su tierra, que era la provincia de Samaná, el amor de los cristianos y contase la grandeza de los Reyes de Castilla y las grandes cosas de estos Reinos. Después no supo deste indio más, creyóse que debió morir ¹³³.

En efecto, los primeros indígenas bautizados fueron detenidos por los otros como traidores a su pueblo. En Santo Domingo, cuando mataron a los dos primeros indígenas cristianos, éstos exclamaron «Dios Aboriachacha», que significa: «Yo soy el siervo de Dios» ¹³⁴, pero para sus hermanos era un traidor.

En el Perú, cuando los indígenas regresaban a sus pueblos para comunicar el evangelio, en la primera época eran sacrificados:

Y el recibimiento que sus caciques les hacían era sacrificarlos, porque eran cristianos... Y de un cacique yo soy testigo, porque se lo refirió y él confesó que había sacrificado una india y, viendo esto, no pueden dejar de sentirlo ¹³⁵.

Con el tiempo, sin embargo, la evangelización había penetrado en la conciencia del pueblo indígena, y la cristianización se afirmó en la segunda y tercera generación, a fines del siglo XVI.

Lo que había sido una rápida enseñanza, contra lo que se levantaba airado el obispo de Michoacán, Don Vasco de Quiroga, que exigía que el catecumonado se realizara como en la «Iglesia primitiva», será por la catequesis infantil una «doctrina» que irá penetrando lentamente en las costumbres populares, adquiriendo la fisonomía de un momento constitutivo de la conciencia popular.

El catecismo no era la única expresión evangelizadora. Por el contrario, fueron naciendo lentamente estructuras evangelizadoras del mismo «pueblo cristiano». Así por ejemplo en México cada doctrina, aun si no había sacerdote, tenía su *fiscal* o *mandón* (*tepixques* en náhuatl), que era «el encargado de reunir a los habitantes para la misa y el catecismo, que debía presentar en la visita del obispo a los jóvenes y adultos para la confirmación, vigilaba que los recién nacidos recibieran el bautismo y se confesaran los adultos en cuaresma, lo mismo hacía con los matrimonios, con las costumbres de los esposos, ya que debía señalar los casos de adulterio y concubinato, denunciar a los borrachos, impenitentes y mercaderes de vino» ¹³⁶. La evangelización, entonces, bien pronto fue asumida por los laicos, por los indígenas mismos.

Debemos volver a repetir que sólo en el caso de las reducciones o *aldeamentos* el método evangelizador llegó a sus mejores resultados, porque no consistió sólo en enseñar una doctrina, sino en vivir en la comunidad la justicia, sin opresiones, fuera del sistema económico y político hispano-lusitano, la vida de la fe, de la caridad fraterna en la corresponsabilidad mutua del trabajo compartido con propiedad comunal de bienes, y con una cierta representación auténticamente democrática en la elección de sus alcaldes. La sociedad española primero, y criolla blanca después, por intermedio de los ladinos y mamelucos, destruyó este intento evangelizador ejemplar.

133. B. de las Casas, *Historia de las Indias*, I, 249.

134. Cf. f. Colón, *Historia del Almirante*, II, p. 12.

135. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* I, 251-252.

136. R. Ricard, *o.c.*, 118-119.

3. La santa sede critica el sistema misional del Patronato ¹³⁷

Aunque numerosos conservadores latinoamericanos han defendido el Patronato, no en nombre del cristianismo sino de la cristiandad, olvidan que la santa sede criticó clara y fuertemente al sistema misional del Patronato desde fines del siglo XVI y comienzo del XVII, cuando los primeros signos de debilidad hispano-lusitanos mostraron la necesidad de que la obra misional cobrara autonomía de la praxis conquistadora o mercantil de los Estados ibéricos. Además, la experiencia española no era idéntica a la portuguesa, siendo esta segunda realizada dentro de un Estado con menor poder coactivo, es decir, permitiendo experiencias con mayor grado de criticidad. Si a esto agregamos la entrada en el botín colonial de Holanda, y lentamente de Francia (como país católico) e Inglaterra, la santa sede tenía puntos de apoyo para reivindicar la autonomía de la labor evangelizadora con respecto a España. Razones geopolíticas permitieron la fundación de la *Propaganda fide* y dieron las condiciones para lo que se ha dado en llamar la «Querrela de los ritos».

Después de tantas debilidades, Roma comenzó una política más coherente con la libertad del evangelio.

a) La «Propaganda»

Ya con Pío V, santo, impulsado por las obras de los jesuitas, o por ellos mismos, pensó organizar misiones dependientes de Roma. Pero la voluntad patronal de Felipe II lo disuadió rápidamente. Sólo en 1622 el proyecto tomó forma, gracias a los empeños del insigne cardenal Ingoli, fundador de la *Propaganda fide*, y sobre el cual los hispanistas buscan la manera de ocultar lo que pensaba de las misiones del Patronato hispánico (unificado en esa época, porque Portugal había perdido su autonomía hasta 1640).

En el informe del 13 de junio de 1625 señala que hay continuos conflictos entre obispos y religiosos, entre todas las órdenes y los jesuitas. La fiebre mercantil invade el corazón de demasiados misioneros, que buscan enriquecerse para volver a Europa. Los jesuitas son defendidos, ya que no debemos olvidar que fueron los más fieles a Roma, contra el Patronato. Se indica igualmente que la oposición entre españoles y portugueses agrega nuevos conflictos a los ya existentes. Los obispos no conceden exenciones a los religiosos, y éstos sólo velan por su propio instituto. Ingoli sugiere: no mezclar en una misma diócesis jesuitas y otras órdenes, portuguesas y castellanos; prefiere nombrar obispos seculares, controlar obispos y religiosos por medio de delegados apostólicos que residirían en dichos territorios y que sucederían a los obispos en sede vacante, y que efectuarían informaciones regularmente a la congregación romana.

137. Véanse los tomos X al XIV de L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, Freiburg 1926-1930; O. Mejer, *Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht*, Leipzig 1852; y más recientes F. Rousseau, *L'idée missionnaire aux XVIe. et XVIIe. siècles*, Paris 1930, o G. Goyau, *Missions et missionnaires*, capítulos 5 y 6 (Bloud et Gay, Paris 1931); G. B. Tragella, *Le origini della Sacra Congr. di Propaganda Fide*: Rivista di Studi Missionari (Roma) (1923) 147, s.; L. Lopetegui, *San Francisco de Borja y el plan misional de san Pío V*, en *Archivum historicum S. J.* (1942) 1-26.

En un segundo informe del 28 de noviembre de 1628, vuelve a analizar los vicios del sistema misional del Patronato: ignorancia de las lenguas, extensión paralizante de las diócesis y parroquias, ocupación de los sacerdotes en cuestiones civiles, comercio de vino y otros, malos tratamientos del indígena. Proponía formación de un clero indígena que no debía ser auxiliar del clero europeo. Muestra que los indios, así como los chinos, japoneses e indochinos, han sabido producir grandes culturas, y por ello podrían constituir una verdadera Iglesia autóctona, con sus sacerdotes. Es necesario crear muchas diócesis, nombrar nuncios.

En un tercer informe, posiblemente de 1644, ataca frontalmente al Patronato real. Es ya insoportable la ingerencia de los reyes, virreyes y otras autoridades en el gobierno de las causas eclesiásticas, en la elección de los capitulares, ordenando y organizando la Iglesia hasta en sus ínfimos detalles, proponiendo individuos injustos a cargos importantes. Las Reales cédulas se arrojan el derecho de tratar cuestiones espirituales y quieren ser tenidas como breves apostólicos.

Téngase en cuenta que dichas críticas no vienen de algún unilateral historiador liberal, sino del cardenal de la Curia romana que fundaba la insigne *Propaganda* (hoy denominada Congregación para la evangelización de los pueblos). En efecto, «la crítica era tremenda. Aquí o allí se ocupaba de los mismos misioneros: una cierta complicidad con las autoridades civiles por el comercio del vino, por la negligencia en el apostolado entre esclavos negros, por la identificación con el colonialismo; por la gran dureza con la que exigían el diezmo y los tributos. Los jesuitas también eran recriminados por egoísmo, por violencia e intolerancia con respecto a los otros religiosos. Los obispos se negaban a ordenar indígenas y la simonía se hacía presente para adquirir dignidades eclesiásticas. Demasiados sacerdotes, ocupados del juego y la caza, no se ocupaban de distribuir los sacramentos. Los religiosos querellaban continuamente y no se ocupaban de las almas. Las visitas episcopales, demasiado pomposas, producían más mal que bien. Los superiores oprimían a sus inferiores, que no tenían posibilidad de un recurso a una autoridad imparcial. No había suficientes seminarios»¹³⁸.

Debemos recordar que era un momento crítico. Dos años antes, en 1642, la santa sede había condenado la obra de Juan Solórzano Pereira, *De Indiarum jure*, escrito y publicado por el Consejo de Indias, donde Felipe III había hecho fundamentar su derecho patronal a tal punto que los reyes eran los vicarios del romano pontífice y de Dios en las Indias. Roma puso en el *Index* esta obra, condenando así el regalismo extremo, pero indicando con esto su reprobación por el excesivo control dominador del Estado hispano sobre la Iglesia en las Indias y Brasil.

A todo esto habría que agregar que Portugal, al recuperar su autonomía (ya que estuvo sometida a España de 1580 a 1640), se vio impedido de proponer obispos para la metrópoli, para Brasil, Africa y Asia, porque el rey español impedía que se reconociera al rey de la casa de Braganza, que se había liberado del poder hispánico. En 1649 había sólo un obispo en todo Portugal, ninguno en Brasil, Africa, sólo dos en India (Goa y Cranganor). Las sedes de Cochín, Meliapur, Malacca, Macao y Funay estaban vacantes.

138. S. Delacroix, *Histoire universelle des missions catholiques* II, 127-128.

La reconciliación completa con Portugal se cumplirá en 1737, entre Clemente XII y Juan V, aunque había comenzado en 1669 por el breve enviado por Clemente IX a Dom Pedro.

Lo cierto es que la *Propaganda* nada pudo hacer en América. Los reyes se cuidaron de impedir toda intervención directa de esta congregación. En 1685 se expide esta real cédula:

Por quanto el Rey mi Señor, y Padre (que está en gloria) por cédula de diez y siete de Octubre del año pasado de mil seiscientos y cincuenta y nueve, tuvo por bien de mandar cumplir y observar lo dispuesto por las que en ellas se mencionan, sobre que no se usase de los Breves, Patentes y otras letras de Roma, si no estuviesen passados por mi Consejo de las Indias; y aora Don Francisco Bernardo de Quirós, mi Agente General en Roma, me ha dado cuenta en carta de veinte de Mayo deste año, de que los religiosos capuchinos fray Francisco de Xaca y Aragón, y fray Epifanio de Borgoña, se avian aparecido en aquella Corte, sin embargo de que acá se avia procurado tenerlos asegurados de forma que no pudiesen bolver a Indias, ni tampoco passar a Roma para solicitar despachos de *Propaganda Fide*, diziendo que continuando sus oficios en orden a embarcarlo, le aseguró el Cardenal Cibo, Secretario de *Propaganda Fide*, que fray Francisco sólo la tenía de estar a la de su Provincial, que fray Epifanio obtuvo un Breve de su Santidad, y aviendo éste salido ya de Roma, lo ponía en mi noticia, proponiendo lo que tenía por conveniente; y concluye con que el medio mejor para obviar inconvenientes, sería dar orden para que assí religiosos, como clérigos seculares, que sacan despachos de *Propaganda Fide*, no sean admitidos en mis dominios, pues en la realidad sólo pretenden con ello hazerse más libres en sus dictámenes, y tener el recurso a Roma, siendo sus fines guiados de ambición, y no para edificar; sobre que se me consultó por el Consejo de Estado lo que en la materia se le ofrecia; y aviéndolo remitido al de Indias, me propuso lo que tuvo por conveniente en consulta de veinte y ocho de Julio deste año, y con vista de todo, he resuelto dar la presente, por la cual *mando a mis Virreyes*, Presidentes y Oidores de mis Audiencias Reales, Gobernadores, Corregidores, Alcaldes Mayores y Ordinarios, y otros qualesquier Juezes y Justicias de mis Indias Occidentales, Islas, y Tierrafirme del Mar Océano, que la forma que se deve practicar, y guardar, en razón de lo referido es que, observando en lo principal lo dispuesto por las dichas mis cédulas, no se de cumplimiento a ningún Breve, Patente, o cualesquiera letras de Roma, que no fueren reconocidas, y passadas antes, en conformidad de mis Regalías y estilo, por el dicho mi Consejo, y fueren presentadas por cualquier religioso, clérigo, o seglar, poniendo en ello muy particular cuidado. Y también ruego, y encargo a los Arçobispos y Obispos de las Iglesias Metropolitanas, y Catedrales de las dichas mis Indias, que por su parte observen y hagan observar esto mismo, que assí conviene al buen gobierno Eclesiástico, y económico de mis Indias Occidentales.

La real cédula tiene un objetivo:

Para que los Virreyes, Audiencias, Gobernadores, y Justicias de las Indias, guarden las órdenes dadas para que se dé cumplimiento a ningún Breve, ni Patente que no fuere passado por el Consejo y los Arçobispos y Obispos lo observen por su parte¹³⁹.

b) *La «querella de los ritos»*¹⁴⁰

Se trata, quizá, de la cuestión más grave en la historia de las misiones del siglo XVII y XVIII. El método de la *tabula rasa* impedirá la evangelización de grandes imperios del Oriente asiático, y retrazará por siglos la misión cristiana en el mundo.

139. AGI, Guatemala 162, fechada en 1685.

140. Sobre las misiones en el Asia véase la *Bibliotheca Missionum* de Streit-Dindinger, tomos IV-VIII, 1928-1931. Sobre la «querella de los ritos» hay un trabajo introductorio en Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise* XIX, 173-192. Sobre Mateo Ricci, véanse sus obras *Opere storiche del P. Mateo Ricci*, Macerata 1911-1913. Sobre Nobili la obra de P. Ferroli, *The jesuits in Malabar I*, Bangalore 1939, y P. Dahmen, *Un jésuite Brahme: Robert de Nobili*, Museum Lessianum 1925. Sobre Rhodes, además del tomo V de Streit, J. Vu-Khanh Tuong, *Les missions jésuites avant les missions étrangères au Vietnam (1615-1665)*, Paris 1956.

La cuestión de los ritos ocupó más de un siglo, desde 1645 hasta 1744; es decir, del comienzo de la expansión inglesa en el Caribe hasta su hegemonía en todos los mares y el comienzo de la revolución industrial. Bajo cuestiones secundarias tales como el nombre o palabra que debía utilizarse para nombrar a Dios (como si la palabra «Dios» no fuera indoeuropea y no hebrea, fruto de la evangelización del Mediterráneo) o si podían los neófitos dar culto a sus ancestros, familiares muertos (como si la fiesta de la navidad y tantas otras no fueran de origen pagano adaptadas por el catolicismo latino de Italia), se jugaba una cuestión fundamental: ¿podría predicarse el evangelio y vivirse la vida cristiana más allá de las estructuras de la cristiandad latina, de la cultura mediterránea y del sistema económico mercantilista europeo?

La identificación del cristianismo con la cultura mediterránea y el «modelo» de cristiandad había doblegado a las culturas americanas ante el método de la *tabula rasa*. Se pretendió hacer lo mismo en el oriente. Los grandes reinos de la China, la India y el Japón dijeron: no. La cristiandad, «prisión histórica» del cristianismo, impidió evangelizar a lo más poblado del globo por un pecado histórico: el haber comprometido en toda la edad media latina al cristianismo y su Iglesia con la cultura latina y los Estados europeos, primero mercantilistas y desde el siglo XVIII capitalistas, centrales, metropolitanos.

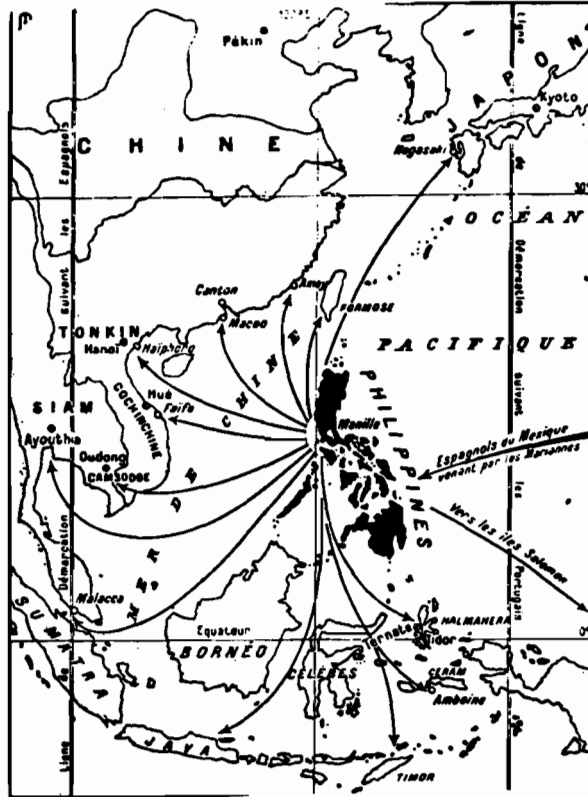
Grandes misioneros como Ricci, Nobili o de Rhodes vieron frustrados sus intentos misioneros por incompreensión del método de «adaptación» a las exigencias del Oriente. La crisis puede sintetizarse de la siguiente manera.

En América las misiones lusitanas e hispánicas nunca se enfrentaron, y sus contradicciones podríamos decir que fueron internas. Sólo en el Plata hubo algún contacto entre españoles y portugueses, en torno a Uruguay, y en las reducciones jesuíticas del Paraguay. En cambio, en el Oriente, el choque de los dos métodos evangelizatorios tuvo las peores consecuencias. Podría decirse que el Portugal dio mayor libertad, controló menos las experiencias misioneras, que partiendo de Lisboa vía Africa, llegaron al Asia, a la India (principalmente en Goa, Sri Lanka y la costa Malabar), Indochina (Malaca), Vietnam (Faifo), China (Macao, Canton, etc.), Japón (Nagasaki). España, en cambio, vía México, llegaba a Filipinas, y el Padre Andrés de Urdaneta comenzaba su misión en Cebú en 1565.

En el Asia lusitana San Francisco Xavier (su acción se desarrolla desde 1542 que desembarca en Goa, hasta 1552 que muere en la isla japonesa de Sancian) abre el camino del método de «adaptación» a las exigencias culturales: aprendizaje de la lengua, uso del vestido, conocimiento de los valores, ciencias, costumbres de las altas culturas, y hasta prácticas de cultos que no fueran contradictorios con el cristianismo, tal como habían hecho los primitivos cristianos en el Mediterráneo. En esta línea llegaba a Pequín en 1598 el padre Mateo Ricci, SJ, y en 1601 se instalaba en Chandragiri, transformándose en un auténtico mandarín chino e influenciando hasta al mismo emperador. En 1564 había en China unos 150 mil católicos. De la misma manera se instalaba en 1606 Roberto de Nobili, S.J., llegando a escribir hasta 20 obras en Tamul y siendo aprobado su método misionero de adoptar hasta la vida de los monjes orientales en la bula *Romanae Sedis antistites* del 31 de enero de 1623. Su comunidad de Maduré quedará para siempre como un ejemplo de todos los tiempos en evangelización, y todavía válida en el presente en el Oriente. Por su parte, un Alejandro de Rhodes, S.J., comenzaba su labor en Malaca en 1622, donde residió hasta su expulsión en 1657.

ESQUEMA 5.12

Las Filipinas, polo cristiano en el Oriente



Las Filipinas uno de los dos polos cristianos en el Oriente, a fines del siglo XVI
(El otro polo era Goa en la India y Macao en China, bajo dominación portuguesa)

La tragedia se presentó cuando el método hispánico de México se extendió a las Filipinas y se enfrentó al que por la India se practicaba en Indochina y la China. En 1630 desembarcaban en Fukien los padres Antonio de Santa María y Juan Bautista de Morales. Estos quedaron escandalizados por la *adaptación cultural* que los misioneros habían asumido. En especial por nombrar a Dios con términos de las respectivas culturas y por haber aceptado el culto a los ancestros, a los familiares muertos. Poco después, el padre Morales informa a la congregación de la *Propaganda fide*, en un trabajo con 17 cuestiones, el método misional que hasta admite ritos en honor a los «espíritus», a Confucio y otros valores tenidos por él como de las religiones paganas. Los jesuitas replican tras años de estudios en 1654, mostrando sus experiencias y el sentido de las mismas. Ahora fue el santo oficio el que interviene en 1656, y permite toda práctica que sea civil pero no religiosa. Toda la disputa se centró en saber

si el culto a los espíritus de los ancestros era religioso o civil. Reunidos ante la persecución en China 23 misioneros llegaron a un acuerdo en Canton en 1668 sobre 42 puntos. Pero indispuerto por correcciones posteriores, el Padre Navarrete, OP, llega a España en 1672 y escribe en Roma en 1673 la primera obra sobre la cultura china que hizo impacto en Europa: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Indispuerto con los jesuitas, los criticaba, dando material para que el primer vicario de la Propaganda, Mons. Pallu, también en problemas con los jesuitas, los acusara ante Mons. Maigrot, nuevo vicario que llegaba en 1688 al Extremo Oriente. En 1693, Mons. Maigrot condena y prohíbe al «rito chino» católico.

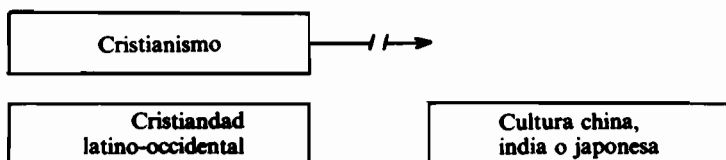
Se trataba de la incomprensión de un esfuerzo de comprometer a la Iglesia con la cultura y el pueblo del Oriente. El «modelo» de cristiandad era reemplazado por el de *Iglesia popular* que nace no del Estado ni con su apoyo, sino desde la vitalidad de la comunidad cristiana misma. Se prohíbe por ello usar los términos autóctonos para nombrar a Dios y el culto a los ancestros, una vez más.

Mientras tanto la cuestión llega a la Sorbona de París en 1700 y alcanza resonancia europea al más alto nivel. Grandes pensadores como Leibniz, Malebranche, entran en la polémica. Los jesuitas Le Comte y Le Gobier han defendido en sus obras que la China ha conservado durante más de dos mil años antes de Jesucristo el conocimiento del verdadero Dios. Sin advertirlo quisieron decir que el Dios chino era uránico igual que el de los semitas, israelitas y cristianos: *T'ien-Chou* (El Señor del cielo), y esto porque todos estos pueblos tuvieron en su origen pueblos pastores, adoradores del cielo y no de la tierra del agricultor. Ellos habían sacrificado al verdadero Dios en templos más antiguos que el de Jerusalén; tenían una moral pura. Por ello el emperador de la China no debe considerar al cristianismo como una religión extranjera, sino la más antigua de su historia. Recuérdese que en el siglo XVI en América latina se pensó que Tomás apóstol había predicado en la persona de Quetzalcóatl en México, y por ello, como antecedente de la posición de los jesuitas en China, el cristianismo no lo habían aportado los españoles o portugueses, sino que sólo lo habían actualizado. Es la cuestión de la «tradición primitiva» o revelación a las «naciones gentiles».

Apareció en el segundo trimestre del 1700 una *Lettre de Messieurs des Missions Étrangères sur les idolatries et les superstitions chinoises au pape*, del 20 de abril, apoyado por los dominicos, documento antijesuita. Le Comte responde con un *Éclaircissement*. La Sorbona, en posición agustiniana y antijesuita, piensa que se desprecia la gracia y se exalta en demasía la naturaleza. Estaba detrás de todo el jansenismo. La cuestión cobra sentido político. La condenación parisina a la posición misionera de adaptación de los jesuitas fue el antecedente de la decisión romana. En efecto, en 1704 el santo oficio, denegando una declaración explícita del emperador chino en el que declara que los ritos y tradiciones familiares tienen un sentido «civil y político», piensa que son actos religiosos incompatibles con el cristianismo. Una vez más la cristiandad, que ha identificado costumbres mediterráneas, latinas y romanas con la esencia o el núcleo del cristianismo, no acepta de ningún modo que pueda otra cultura y Estado repetir creativamente lo que aconteció en los primeros siglos del cristianismo. Roma, al identificar cultura occidental en «modelo» de cristiandad con el cristianismo imposibilitó a realizar una transformación evangelizadora a otra cultura.

ESQUEMA 5.15

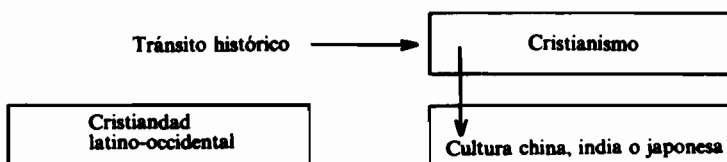
Falsa alternativa

Cristiandad identificada al cristianismo

El cristianismo no podría «adaptarse» o asumir de las otras culturas sus prácticas culturales, tal como lo hizo con la civilización griega, romana, copta.

ESQUEMA 5.16

Adecuada alternativa

Cristianismo libre para nuevas adaptaciones históricas (Iglesia popular)

La condenación de la experiencia jesuítica en el Extremo Oriente, que encerró casi hasta el presente a la Iglesia en el ámbito de la cultura occidental o entre las clases o grupos «occidentalizados» de la periferia, se debió a la errada identificación del cristianismo con la cristiandad. Roma jugó en esto un papel que nunca podrá lamentarse en demasía.

En efecto, el papa Clemente XI, condenando públicamente el método de la «adaptación» y apoyando implícitamente el de *tabula rasa*, envió a Charles Th. Maillard de Tournon, prelado romano, ex-alumno del colegio de la *Propaganda* y familiar del papa, como legado pontificio en el Extremo Oriente en 1703. Llegando a Goa en noviembre de ese año, es desconocido por el obispo de Goa, ya que no ha sido autorizado por el *Padroão*. De todas maneras al partir, el 23 de junio de 1704, prohíbe que se realicen los baños rituales, y sobre todo (contra Nobili) que los misioneros puedan «llevar el mismo género de vida que los brahmanes penitentes (*sanyassi*)». Además prohíbe que se use la saliva en el bautismo, que se adopte el rito del matrimonio, el del noviazgo, que se cumplan ritos en el momento de la menstruación o regla femenina. En fin, con un total desconocimiento de la función misional de dicha adaptación, el legado pontificio tronchó la más importante experiencia misionera del siglo XVIII. La excomunión era la pena por incumplimiento.

Tournon partió hacia Manila, por donde siguió hacia Macao, Cantón y llegó a Pequín el 4 de diciembre de 1705. Aquí cometió tantos atropellos a la obra evangelizadora, que la historia no puede describir sino con dolor lo que

decidió. En primer lugar, se hizo presentar como legado del papa, descrito como un soberano extranjero. El Emperador, a quien los jesuitas habían informado con largos trabajos que ellos no eran miembros de un Estado sino participantes de una religión de bondad e inteligencia, montó en cólera, y decidió expulsar a todos los cristianos por ser vasallos de un rey extranjero en su territorio, lo que no podía admitir por ningún concepto. El célebre Tournon, en el colmo de imprudencia, hizo saber al emperador chino que el papa no aceptaba la exégesis que el emperador había hecho de los Libros sagrados de la China, en el sentido de que eran sólo «civiles y políticos» y no religiosos. El emperador, ante tanta soberbia e ignorancia (porque Tournon no sabía ni siquiera el chino y menos podía dar un juicio sobre los Libros de una cultura que desconocía por completo), fue expulsado el 3 de agosto de 1706, huyendo hacia Nankín. En 1707 reunió Tournon a todos los misioneros y comunicó bajo pena de excomunión la prohibición del método de adaptación.

El mismo emperador envió por los jesuitas una aclaración de su posición ante el papa. Pero de nada valió. En 1715 Clemente XI confirmó las decisiones tomadas por Tournon en la constitución *Ex illa die*. Muchos intentos posteriores de los jesuitas no pudieron levantar este error histórico de las mayores consecuencias. Las comunidades cristianas en China estaban condenadas al fracaso, porque se quiso imponer con el cristianismo la cultura occidental. En Roma, en la época, el «modelo» de cristiandad llevó a muchos errores prácticos, como en el caso de Galileo.

Toda la cuestión terminó en 1742 con la bula *Ex quo* de Benedicto XIV, donde la condenación severa del excelente método de los jesuitas los dejó sin respaldo romano ante el Estado francés, pero principalmente portugués y español. No es extraño que abandonada la gran orden misionera al brazo secular, Pombal expulsara a los jesuitas, por su posición en las reducciones del Maranhão, en 1759; Francia hiciera lo propio en 1764, y en España, en parte por la cuestión de las reducciones del Paraguay, en 1767. El método de la «adaptación», *del respeto al otro*, a su cultura, a sus ritos, a su historia, fue vencido por el «modelo» de cristiandad, que no admitía que se reprodujera lo que la Iglesia hizo en el Imperio romano. La identidad «Iglesia-Estados occidentales» comprometió la obra evangelizadora de tal manera que todavía en el siglo XXI se seguirán sintiendo las consecuencias. ¿Qué acontecería hoy si la China y la India fueran cristianas?

IV. NACIMIENTO DEL «PUEBLO CRISTIANO»

Todo juicio valorativo es en este caso difícil, por una complejidad de su objeto. De todas maneras lanzaremos una hipótesis para posterior profundización.

1. *Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia ibérica en cristiandad*

Llamamos «mediaciones» a las prácticas, escritos, ritos, liturgias, a la materialidad de la religión. Este nivel, constitutivo de la religión, se sitúa en el plano de la «comunicación», de la producción de símbolos. La conciencia debe

entender el signo propuesto, es más, de ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una iniciación. Tanto el pueblo de Israel, como la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización grecorromana, adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo, para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. Así nace la mediación sacramental de la liturgia oriental, o latina, o mucho después, mozárabe, etc.

De igual modo los evangelizadores, en América latina, tenían pleno derecho a elegir entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía.

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenía una referencia a la tierra. Debe pensarse que la religión hebrea, aun siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío. Pascua en particular, significa, también, un «acontecimiento» de la historia. Muy por lo contrario —y a causa de haber perdido totalmente el sentido profundo y real de la liturgia—, los misioneros pretendían adoptar un ciclo litúrgico del hemisferio europeo en América, pero aún más, sin referencia a la relación hombre-naturaleza. El indio se sentía así desprovisto del apoyo, de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión. El rebrote de la idolatría entre los neófitos se explica, en parte, por la incapacidad de asumir la radicalidad misma de la existencia india en su originalidad más íntima.

La Iglesia, prudentemente organizada para hacer frente a la Reforma, endureció su plasticidad misional —sin embargo dicho endurecimiento es muy anterior: debemos ir a buscarlo en la temprana edad media, en las cruzadas, en las luchas contra el poder islámico, y, sobre todo, el Patronato impidió una mayor libertad de acción.

El misionero —por cuanto no podía organizar el año litúrgico— creó un sinnúmero de paraliturgias. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, y sin embargo dicho europeo no tiene conciencia de que su propio cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.

Tomemos un ejemplo.

Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía. lo que, en aquella pascua y festividad, aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia lo enseña y publica. Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la Iglesia, y casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph... Desde lo alto en un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron baxando los Reyes a caballo, tan despacio y poco a poco, así por la gravedad como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino... En el interin que llegaba salió una danza de ángeles, los cuales, delante del portal danzaron y bailaron, cantando algunas coplas en lengua mejicana, con muchas humillaciones y genuflexiones al Niño... Luego lucharon unos con otros, y cuando se derribaron, iban rodando por el suelo asiduos y abrazados fuertemente, con tanta ligereza, que ponían espanto y daba mucho contento, y si alguno los quería detener cuando así iban rodando, afirmando su cayado en la tierra para que no pasasen delante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tornándose por donde habían ido, así abrazados y rodando... El indio viejo que llevaba carga de estos dones puso el chicuitle y algo apartado del portal, vuelto hacia el Niño, le habló en pie en la misma lengua mejicana, diciendo que no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía, y el cansancio

que en traerla había pasado que todo aquello le ofrecía... Se hallaron presentes los frailes y muchos españoles seculares, y más de cinco mil indios, así de los de aquella guardiana, como de otros pueblos ¹⁴¹

Estas danzas, saltos y malabarismos, son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas. Igualmente se escandalizaría quizás un primitivo cristiano de Jerusalén si contemplara la basílica de San Pedro. Es necesario comprender que la misma conciencia que animó al cristianismo primitivo a elegir ciertos elementos intrínsecamente indiferentes —ni buenos ni malos en sí— de la civilización greco-romana, es la que llevó a los misioneros a aceptar muchas formas indias lícitas y morales de reverenciar a la divinidad.

Y es más. La misma Iglesia romana, postridentina, no permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana (es necesario considerar, por ejemplo, como hemos dicho más arriba, que en el hemisferio sur se festeja la pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado, al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza: es una contradicción litúrgica).

De esta responsabilidad de inadaptación no puede solamente acusarse a España o Portugal, sino a toda Europa —piénsese en la posición francesa ante el problema chino—, el gran problema de los «ritos».

Pero, por otra parte, la acusación de la falta de adaptación debido al método de la *tabula rasa*, viene a confirmar la seriedad con que los misioneros temían, y se negaban a dejar el camino abierto, a todo sincretismo profundo. La Inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza toda mezcla de paganismo, magia o hechicería.

Como se ve, toda posición tomada tiene una contraria posible, y un peligro intrínseco:

a) Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas —como de hecho se adoptaron—, se corre el riesgo de constituir una religión mixta —que de hecho no ha existido, sino al nivel sólo de las «mediaciones».

b) Si se adopta el método de la *tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje.

Pero, de hecho, los misioneros por lo general en América latina no adoptaron ninguno de los dos métodos de una manera intransigente, sino muy al contrario, teniendo en cuenta las circunstancias, y de una manera muy prudente.

Al nivel de las «mediaciones», podemos decir que la misión de América latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando —en el plano de las paraliturgias y las devociones populares— un amplio margen a la acumulación y mezcla de las «mediaciones» prehispánicas. Todo esto no niega el valor de la evangelización, aunque exige al espectador una gran circunspección y prudencia antes de emitir un juicio valorativo.

141. *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en *CODOIN-Am*, vol. 53 (1872) 39-43. Véase nuestra obra *El catolicismo popular en Argentina; 5. Histórica*, Buenos Aires 1970, 19 s.

2. Las «comprensiones» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera

Lo que llamamos «comprensión existencial» de la religión prehispánica debe identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas indias, por cuanto la religión en las culturas primitivas superiores o inferiores significa su propio núcleo. Para llegar a transformar este supuesto último de la cultura debería haberse dialogado largamente para poder ir justificando su falta de coherencia, veracidad, etc., tal como lo hicieron los padres apologistas y los padres de la Iglesia con respecto a la civilización greco-romana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia india. Pero esto era muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad indiana se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas. La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

La segunda y tercera generación de misioneros —entre ellos Acosta y Sahagún— comprendieron que para evangelizar realmente era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos modelos, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación. El tercer período es ya el colonial del siglo XVII al XIX, donde la auténtica conciencia indiana fue siendo olvidada por el europeo o el criollo. El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y especialmente con la fenomenología de la religión, y será quizás el primero que nos permita develar la conciencia india en su realidad, o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con valor intrínseco¹⁴². En realidad el proceso político y social de liberación, como el que emprendió contra el somocismo la continuidad indígena de Monimbó (en la Massaya nicaragüense), es el término real de la evangelización: la fe es motivo de praxis de servicio social e histórico. «Nuestra experiencia demuestra —dice el Frente Sandinista de Liberación Nacional el 6 de octubre de 1980— que cuando los cristianos, *apoyándose en su fe*, son capaces de responder a las necesidades del pueblo y de la historia, *sus mismas creencias* los impulsan a la militancia revolucionaria».

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes a la corona o pedidos por ésta; los juicios u obras escritos por los colonos o gobernantes; los estudios de los misioneros realizados con el fin de conocer a los indios para mejor evangelizarlos.

En general dichos informes iban dirigidos a investigar ciertos aspectos, olvidando los más importantes. La corona se interesaba sobre la capacidad intelectual, moral, manual de los indios, igualmente los colonos. Mientras que son muy escasas las descripciones de la conciencia misma, de las estructuras míticas, de los sistemas de pensamiento, de las razones y las causas últimas de sus teogonías. En los colonos había una cierta incapacidad práctica; en los misioneros había, en cambio, una desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban

142. Cf. P. Borges, *Métodos misionales*, 58-90.

acabadamente de qué «modo» lo era. La ignorancia de lo que el indio era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina cristiana.

La segunda y tercera generación, como hemos dicho, llevó a cabo lo más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el «alma del indio americano». Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su *Fábula y ritos de los Incas*¹⁴³, Juan de Tovar¹⁴⁴, José Acosta¹⁴⁵ y especialmente Bernardino Sahagún¹⁴⁶. Este último se dirigió personalmente a las tribus de las cuales pensaba exponer su concepción mítica; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, durante años dialogó con ellos, personalmente y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahuátl y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía años las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia¹⁴⁷.

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros —aun sabiendo la lengua de los indios—, no llegó a usar estas obras (piénsese que el trabajo de Sahagún fue editado por primera vez en el siglo XIX por la gran oposición de la corona y de los mismos franciscanos), y se realizó la evangelización a partir de los empíricos conocimientos que dispersamente recibían de los indios. El fundamento de esta actitud debe comprenderse bien. España en general —especialmente por sus contactos con el Islam, el judaísmo y por su postura totalmente antiprotestante— había organizado una verdadera conciencia anti-sincretista, verdaderamente integrista. Por ello, la acusación de sincretismo, de mezcla entre lo indio o primitivo y lo propiamente cristiano no podrá ser nunca una acusación contra la Iglesia latinoamericana —aunque ese sincretismo se haya realizado en muchas ocasiones de hecho (por otras causas)—, sino más bien la de su total intransigencia contra todo sincretismo. El conocimiento y la edición de libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era —al criterio de los reyes y de muchos miembros de la Iglesia— la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retomados por ciertas élites indias conscientes. De aquí que, por un afán de pureza cristiana —quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo— los trabajos en ese sentido eran muy difíciles.

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-mítico» de las culturas prehispanicas, no se produce el lento pasaje de un «núcleo ético-mítico» pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio greco-romano. Se produjo una ruptura, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Si se observa bien la situación, se deberá admitir que las comunidades indias, privadas de los últimos contenidos de su cultura, debían desaparecer inevitablemente como grupos culturales para asimilarse, tarde o temprano, en la cultura y civilización superior que las invadía. Esta es la realidad, e

143. Escrita en 1574 (Lima 1943).

144. *Historia de los indios mexicanos*, Middle-Hill 1860.

145. Cf. *De procuranda indorum salute* (publicada en Salamanca 1587).

146. *Historia general de las cosas de Nueva España*, México 1938.

147. Cf. R. Richard, o.c., 55 s.

indirectamente la evangelización se realiza ininterrumpidamente y de una manera cuasi necesaria a través de los siglos XVI al XVIII. Poco a poco, privadas las comunidades indias de sus últimos contenidos, fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.

Es decir, al nivel más profundo del grupo —de las estructuras intencionales últimas— los misioneros llegan tarde, y con mayor o menor éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la comprensión cristiana: la creación, la persona de Jesucristo redentor, la fraternidad en la justicia, el pan de vida en la historia y la eucaristía. Sin embargo, habrá amplias zonas en donde el paganismo permanecerá en estado puro; habrá amplias zonas en que muchas estructuras intencionales paganas no serán definitivamente purificadas. Y, sin embargo, podemos decir que donde influyó la evangelización primitiva —del siglo XVI— el cristianismo no ha retrocedido: «La geografía espiritual del México contemporáneo, en la medida que puede precisarse, corresponde al mapa de la expansión misionera primitiva»¹⁴⁸.

Al nivel de la comprensión fundamental fueron la cultura hispánico-lusitana o el misionero, según los casos, los que aplicaron el método de la *tabula rasa*: el «núcleo ético-mítico» prehispánico fue rechazado sin previo diálogo, y se inicia después la formación paulatina de una conciencia cristiana y latinoamericana.

3. ¿Se ha constituido una religión mixta?

Ante el encuentro de las religiones primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron sólo externamente el cristianismo. Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y de órgano»;¹⁴⁹ o Mariátegui que no teme decir que «los misioneros no impusieron el evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborigen subsistía bajo el culto católico»¹⁵⁰. Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, y aún en América del norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial¹⁵¹.

Otros piensan que los indios son esencialmente cristianos, aunque con deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constantino Bayle y de Fernando Armas Medina —en su *Cristianización del Perú*¹⁵².

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura mixta o por yuxtaposición, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice

148. *Ibid.*, 330.

149. *Herejías y supersticiones en la Nueva España* 2, 19.

150. *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, 184.

151. *The Quechua in the colonial world*, en *Handbook of South American Indians* II, Washington 1945, 596-597.

152. Por su parte Vasconcelos, *El cisma permanente*, en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México 1956, 210, propone que los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socio-culturalmente imposible.

que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone «una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo»¹⁵³.

A nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indiano, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del sujeto. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior o que haya directamente alcanzado a constituir la esencia del alma indiana, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de la conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde lo sagrado invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originario», de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia ahistórica, donde lo profundo no tiene ninguna existencia cotidiana, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico —riquísimo en significado y valor, en complicación y racionalidad— aparece el nombre hispánico-lusitano con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, arcabuces, perros, caballos), aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como una novedad teológica. Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.

Habrà entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas —y por ello la misma conclusión— son precristianas.

La desmitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente, la cultura grecorromana necesitó no menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de «deísmos» al mundo creado.

El pasaje del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso «aislado» de las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal —ésta es la explicación de las reducciones—.

El indio inmolaba a sus dioses porque les temía; les temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semi-pagana. A medida que descubría las exigencias del cristianismo, se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. La tragedia del alma india permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida

en la vida por la existencia cristiana o quizá solamente en las reducciones dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.

¿Fue por ello una religión superficial, mixta o yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánico-lusitana y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehistóricas. En este nivel podemos hablar claramente, no tanto de una religión mixta, sino más bien de una acumulación ecléctica (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes indios, aquellos elementos que podían ser aceptados en las paraliturgias, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que, oficialmente y creada por los misioneros conscientemente, hubo una transformación del fondo del ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.

En el nivel de la comprensión fundamental (la fe propiamente dicha) —donde reside lo esencial de la evangelización— el claroscuro es muy difícil de discernir, pero podemos decir que no se deben cometer dos excesos:

a) El exceso de confundir ignorancia con paganismo, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado (como su conciencia, civilización, etc.).

b) El exceso de admitir demasiado fácilmente el catolicismo del indio por el simple hecho de haber recibido el bautismo y de poseer algunas nociones acerca del dogma cristiano.

Entre dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado —tanto en el siglo XVIII como en el XX— en un catecumenado iniciado pero no terminado, y cada comunidad o persona se encuentra más próximo: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente y practicada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal» los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus «mezclas» (uno de los casos es el espiritismo brasileño que por estar a veces constituido por personas de pequeña burguesía ha llegado a expresar teóricamente dicha religión mixta. Pero es uno de los únicos casos).

4. *Tipología de los grupos en la sociedad colonial con respecto a la fe cristiana*

Sin ninguna pretensión de conclusión teórica, pensamos que una cierta descripción de las posiciones de diversos grupos en la vida colonial podría ayudarnos a iniciar el estudio de tan compleja cuestión.

a) *Fe profética de pocos*

La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos —dicho grupo ha sido siempre minoritario en las estructuras eclesiales o eclesiásticas en sistemas de cristiandad—: son las grandes personalidades que supieron discernir claramente hasta con heroicidad la libertad del cristianismo en la cristiandad. Nos referimos a algunos santos, grandes misioneros o teólogos, algunos obispos, líderes de cofradía o terceras órdenes. Santo Toribio o Bartolomé de las Casas son buenos ejemplos.

b) *La ideología cristiana en las clases dominantes de la cristiandad*

Aquí podría distinguirse entre hombres de Iglesia, de las estructuras eclesiástica, obispos, misioneros, curas, que trataron honestamente de realizar la misión aceptando las estructuras y las exigencias de la cristiandad, del sistema político y económico de dominación. Un Zumárraga, un Betanzos, son buenos ejemplos. Pero al mismo tiempo se encuentran los españoles conquistadores, colonos, burócratas, los criollos en aumento con el tiempo, los mestizos, mamelucos y otros que participaban de la estructura de dominación y eran cristianos. Éstos son los miembros de la cristiandad, los laicos, las clases medias que sirven por ello de mediación para la opresión. Se encuentran entonces en un segundo nivel.

Todos ellos, unos más, otros menos, participan del mesianismo *hispano-lusitano*. Son cristianos por haber sido bautizados, y son hispanos o lusitanos por ser cristianos.

c) *Nacimiento del «pueblo cristiano»*

Entre los oprimidos comenzó a realizarse una misteriosa obra del Señor. Hasta contra la voluntad de sus señores, el «pueblo oprimido» comenzó a leer la doctrina que se les enseñaba como evangelio de liberación de los pobres. La gran mayoría de los indios, de los pueblos, doctrinas, misiones o reducciones. Aparentemente en sus prácticas, con sus borracheras, concubinato, muestran un grado inicial de cristianización. Pero por poseer una connaturalidad al Reino («Bienaventurados los pobres...»), fueron adoptando su religión católica como el muro detrás del cual comenzaron a resistir, y en ocasiones fueron motivaciones religiosas las que les permitieron rebelarse contra el dominador. Este nivel, el del «pueblo cristiano» latinoamericano, de indígenas, esclavos, negros y clases oprimidas, será lentamente el sujeto protagonista, en referencia al cual habrá que leer toda la historia de América y en especial de la Iglesia. Es por ello, para ellos o contra ellos como toda la historia posterior se irá desarrollando.

d) *Sobrevivencia de un mundo pagano*

Habrán ciertas regiones marginales, indirectamente tocadas por la evangelización hasta el siglo XVIII o simplemente vírgenes de toda influencia. De todas maneras son núcleos-poblaciones de plantadores o nómadas que, desgraciadamente, quedaron fuera de la historia. Ellos serán objeto de rapiña, pero también de esfuerzos misionales, durante el siglo XIX y XX.

Caben entonces las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo 120 mil hispano-lusitanos vivían rodeados de unos 12 millones de indios, lo que significa el 1 por ciento. Además, estaban dispersos en más de 4 millones de kilómetros cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos —aunque tampoco faltaron los cultos— ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de Europa, de la península Ibérica, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe todavía sumar la gran influencia del Islam. La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia a su cultura y a toda la existencia humana en general) crecía en América en un medio fundamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos no cristianos en la misma población. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» europea pierde los apoyos empíricos, concretos de su fe —lo que crea la sensación de «haber perdido la fe». Este debilitamiento de la fe, el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispano-lusitano mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latinoamericano».

El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias —especialmente por el tribunal de la Inquisición— impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas del siglo XVI al XVIII.

Los hispano-lusitanos y criollos eran, cada uno a su manera, y según su época, cristianos. Veamos un testimonio preclaro de uno de los profetas de la emancipación americana:

A la universidad de Caracas se enviarán en mi nombre los libros clásicos griegos de mi biblioteca —dice Francisco de Miranda en su testamento de 1805—, en señal de agradecimiento por los sabios principios de literatura y moral cristiana con que alimentaran mi juventud, con cuyos sólidos fundamentos he podido superar felizmente los graves peligros y dificultades de los presentes tiempos¹⁵⁴.

b) La gran masa de indios o esclavos se iba incorporando por una parte a la cultura hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida anterior, permanecía en ese estado catecumenal de mayor o menor conciencia de su fe con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas juntamente con otros paganos; llamamos a este fenómeno: acumulación ecléctica al nivel de las «mediaciones».

Repitamos, entonces, la pregunta: ¿puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece que el problema es mucho más complejo y todo juicio

154. Robertson, *Vida*, 57.

unívoco y global es imposible. Repetimos: 1) En el plano profundo, comprensivo, existencial de fe, la masa india y aun los esclavos no han adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que comenzaba a adoptarlo pero radicalmente, auténticamente. Pero esto no es ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en donde nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro. 2) En el plano de las «expresiones», la liturgia católica sigue siendo la expresión oficial que, sin embargo, la gran masa no puede practicar. Aparecen así sustitutivos paralitúrgicos —procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo grecorromano o el mundo cananeo)—, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los «vehículos», las «mediaciones» expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas formas supletorias pueden llamarse religiones mixtas? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas al nivel popular que vienen a llenar el vacío dejado por el método de la *tabula rasa*; substitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado «catolicismo popular» no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, en parte supletorias de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es, por tanto, una religión propiamente pagana? No. Es más bien, la manifestación de una comunidad no enteramente cristiana.

Para concluir debemos indicar que, habiendo llegado al «pueblo cristiano» el evangelio junto con las armas dominadoras y la opresión, será un pueblo cristiano plenamente evangelizado cuando por motivaciones cristianas efectúe una praxis de liberación en el orden político, económico e ideológico. Lo que acontece en Nicaragua en 1979, donde las «semillas» evangelizatorias dejadas desde el siglo XVI permiten a un pueblo ponerse de pie y luchar por su liberación recurriendo a su fe histórica y ahora profética, crítica, creadora; este es un signo de que la evangelización llega a su plenitud. El «pueblo cristiano», en cuanto cristiano, prueba a la historia y se prueba a sí mismo su fe, su fe en el reino futuro de justicia, escatológico porque logrado también en parte históricamente. La evangelización del siglo XVI se plenifica entonces en las luchas liberadoras de los criollos a comienzos del siglo XIX, y en las luchas populares de fines del siglo XX.