

*CAPÍTULO II*  
*LA CRISTIANDAD*  
*DE LAS INDIAS OCCIDENTALES*  
*(1492-1808)*

Veamos rápidamente tres aspectos: las culturas prehispánicas americanas, la cultura hispánica y la situación de la Iglesia.

*1. Culturas amerindias*

En América el hombre europeo encontró dos culturas superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú -en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la «distancia cultural» era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años-. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo.

El «núcleo ético-mítico» de estas culturas es hoy bien conocido por la filosofía de la religión. Son comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los aztecas, por ejemplo), altamente sincréticas, donde los dioses *ctónicos* (en tomo al culto de la *Terra Mater* y la Luna) se mezclan con los *uránicos*. En fin, una conciencia antihistórica, en la que el ritmo ritual, la realidad trascendente de los arquetipos regulan, sacralizando, las acciones cotidianas. Los Imperios inca y azteca se originan en el siglo XV, por lo que al comienzo del siglo XVI, cuando los españoles llegan a América, estas civilizaciones son relativamente jóvenes y el poco tiempo no les ha permitido todavía codificar y ordenar adecuadamente su panteón; las teogonías y creencias son heterogéneas, y la reflexión filosófica haría pensar en un muy primitivo comienzo.

## *2. La cristiandad hispánica*

El pueblo hispánico -parte de la cristiandad europeo-medieval- se origina en el fondo racial de los iberos, en la cultura de la provincia romana, convertida después al cristianismo e invadida por los árabes. El español venía luchando desde el siglo VIII contra el Islam, y lo hacía con el sentido de las «cruzadas». Las fronteras de las tierras «reconquistadas» avanzan paulatinamente hacia el sur de la península. En 1492 es tomada Granada, y ese mismo año Colón descubre algunas de las islas del Caribe -creyendo que eran las últimas prolongaciones de las islas Atlánticas<sup>1</sup>.

La estructura del mundo del hispano era la del hombre medieval europeo, más ciertos elementos del «mundo» árabe. Uno de estos elementos es esa tendencia a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia (por otra parte tan constantiniano, visigodo y de los Estados Pontificios). Es necesario observar que la doctrina islámica del Califato exigía esta unidad, este monismo religioso-político, pero ese mismo monismo era propuesto por las diversas escuelas regalistas -piénsese en un Marsilio de Padua o en todos los juristas que apoyaban la primacía absoluta del monarca: Enrique VII de Inglaterra y el absolutismo danés, por ejemplo, son otros frutos de la misma postura, pero llevada al extremo.

En España existía, entonces, algo así como un «mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, la cristiandad hispánica, siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo. Esta conciencia de ser la nación elegida -tentación permanente de Israel- está en la base de la política religiosa de Isabel, de Carlos y Felipe.

## *3. El sistema de Patronato como institución de la cristiandad*

La Iglesia en los países ibéricos se fue ligando a las Coronas de Portugal y España por la debilidad de los Romanos Pontífices de esa época, y por la política absolutista de los reyes hispánicos. Portugal es la primera en obtener dichos beneficios -desde el siglo XIII-. La situación es la siguiente.

---

<sup>1</sup>R. Carbia, *La superchería en la Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1929; *La Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1936; etc.

Primero, la Santa Sede reconoce la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar, dicho poder es exclusivo -sobre todo con respecto a Africa-. Tercero, el que procediera de un modo contrario sería objeto de excomunión. En cuarto lugar, dicho poder es también económico, es decir, fundamento del colonialismo que nacía lentamente<sup>2</sup>. Además, el Papado daba a la Corona portuguesa un *derecho* y un deber, es decir, el *jus patronatus*<sup>3</sup> y el deber de la «propagación de la Fe»<sup>4</sup> entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado -o la Iglesia- otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar -de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media-. Este *equivoco* se sitúa como base de toda la empresa portuguesa y española de colono-evangelización o de misio-colonización. Por último, las Órdenes Militares podían constituir como *territorium nullius Diocesis* las tierras descubiertas bajo la protección directa de la Santa Sede, lo que posibilitaba una mayor libertad<sup>5</sup>.

Habiendo España -Castilla y Aragón-, por su parte, hipertrofiado la tradición goda, había alcanzado poderes ilimitados sobre la Iglesia -un tanto justificados cuando se piensa en el desorden que reinaba en Roma-. El sistema de *Patronato* hispánico tiene sus antecedentes en la Edad Media, pero sus causas próximas fueron la conquista y evangelización de las islas Canarias (comenzada en 1418), donde se ven ya, por una parte, las

<sup>2</sup> «... Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et venditiones, prout congruent facere; necnon quoscumque contractus inire, transigire, pasciari, mercari, et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum, et infidelium loca, dummodo ferramenta, lignamina, funes, naves, seu armaturarum genera non essent, deferre, et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, et circa ea opportuna vel necessaria facere, gerere, vel exercere» (*Aeterni Regis*, 8 de enero de 1455, *B. P. Port.*, I, p. 49). Como se puede ver, todos estos privilegios están otorgados en razón de la lucha contra los «infieles», es decir, en razón de la cruzada que Portugal emprende contra el Islam.

<sup>3</sup> «Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indos...» (*Dum fidei constantiam*, 7 de junio de 1514, dictada por León X, *B. P. Port.*, I, pp. 98-99), «...jus patronatus et praesentandi *personas* idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica... ut praefertur...» (*ibid.*, p. 99).

<sup>4</sup> «...ac pluriorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentatum» (*Romanus Pontifex*, *ibid.*, p. 31).

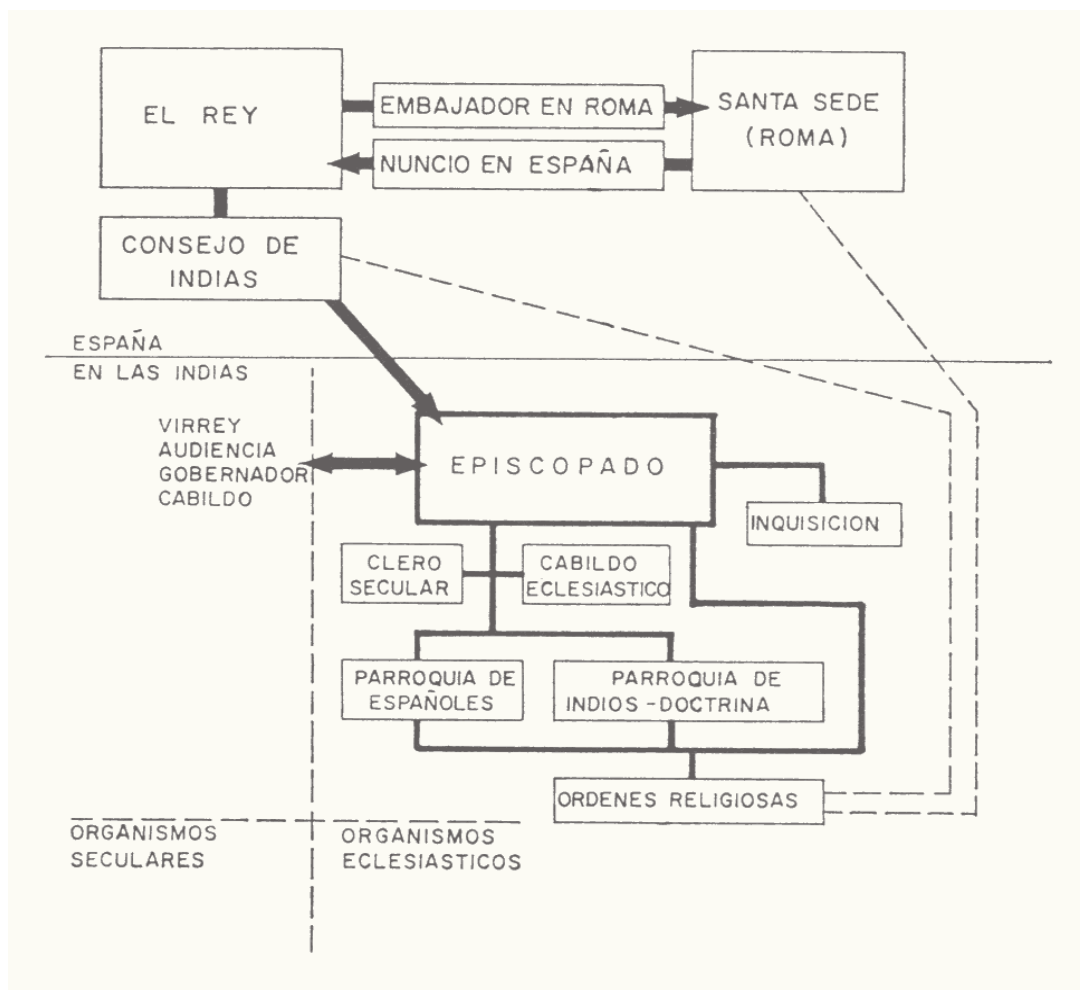
<sup>5</sup> «...ad Militiam et Ordines...loca acquisita et acquirenda bujusmodi, nullius Diocesis existere» (*Inter caetera*, *ibid.*, pp. 36-37).

donaciones de los Romanos Pontífices en favor de Castilla; por otra, la defensa de los nativos isleños por la Corona; la preparación de misioneros para la empresa -por ejemplo, en Ondarra se creaba un convento especial franciscano para enviar religiosos a Canarias-. Sin embargo, aún mayor importancia tiene el Patronato Real sobre la Iglesia de Granada reconquistada definitivamente a los árabes en 1492. La Corona hispánica logró dos bulas: la *Provisionis Nostrae* (del 15 de mayo de 1486) y la *Dum ad illam* (del 4 de agosto). Los reyes se reservaban el derecho a presentar los obispos, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. Granada era el fin de la «Cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la expansión hispánica. Por ello las bulas por las cuales el Papa otorga a los Reyes Católicos las nuevas tierras descubiertas (las bulas *Inter coetera* del 3 y 4 de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente) lo hacen con el mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos para hacerles participar, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio.

La habilidad de Fernando de Aragón fue ganando uno tras otro nuevos beneficios: la presentación de los obispos, la fundación de las diócesis, la fijación de sus límites, el envío de religiosos, etc. Pero, y como punto final, la posesión de los diezmos de todas las Iglesias. Sin mucha conciencia de lo que se trataba -y por otra parte sin poder negarse a hacerlo- los tres primeros obispos americanos aceptaron todos esos privilegios reales en Burgos, en 1512.

Los organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias* -desde 1524- que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividir las. En las provincias americanas los representantes del *Patronato* eran los virreyes, gobernadores y audiencias. El episcopado será, en un primer momento, organizado por estas instituciones americanas que postularán la necesidad de su existencia, pero en un segundo momento se producirá el choque, cuando el episcopado comience a tomar conciencia de la necesidad de su libertad para la evangelización -Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, será en este sentido una persona clave para comprender dicha reacción.

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, *en la intención* de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo



de Indias, pero *de hecho*, ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. América Latina quedará marcada por este «legalismo perfecto» *en teoría*, y la injusticia y la inadecuación a la ley en *los hechos*.

## I.«CHOQUE ENTRE DOS CULTURAS Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA

La civilización hispánica llega a América en la plenitud de su fuerza cultural y guerrera, incluso religiosa (especialmente desde la Reforma de Cisneros), y se enfrenta con otras culturas que desde todo punto de vista son muy inferiores. España, con la ayuda generosa de su pueblo, de sus guerreros sin trabajo, de sus nobles anhelantes de nuevos títulos, de muchos pobres deseosos de enriquecerse y de religiosos y sacerdotes entre los que se cuentan muchos santos y doctos, y otros no tanto -como es normal en la historia-, emprende la doble conquista político-económica y espiritual.

### *1.«Útiles» de civilización contra «útiles» de civilización*

En esta lucha desigual España triunfa rápidamente. Los Imperios azteca o inca se inclinan en un sagrado pavor ante el poderío del arcabuz, de los cañones, del caballo, del perro sanguinario, del guerrero español que tiene armas de hierro y coraza invencible. Un puñado de hombres conquista un continente con millones de habitantes: es la supremacía de la civilización mediterránea, milenaria, sobre el hombre prehispánico americano. Toda la civilización prehispánica es derrotada por los españoles y aprovechada en la medida de lo posible. Europa se beneficia de muchos productos agropecuarios de la civilización americana, y de sus minas de oro y plata descubiertas, en parte, por las antiguas civilizaciones americanas.

Veamos, a modo de ejemplo, lo que el choque entre civilizaciones produjo, desde un punto de vista demográfico.

En las Cédulas Reales, el Consejo y la Corona piden siempre informes sobre el acrecentamiento o disminución de los indios; en las *Leyes de Indias* se crea todo un sistema para su defensa. Los obispos se horrorizan de la desaparición de la raza india. Ellos lo atribuyen a la mala administración, a los malos tratos, a las injusticias, etc. Las causas debieron ser igualmente las enfermedades europeas, las pestes, las «pestilencias», como se decía.

Veamos un cuadro -con ciertas garantías de estimación científica:

POBLACIÓN POR REGIONES EN DIVERSAS ÉPOCAS EN MÉXICO

<i>Regiones altas</i>	1532	1568	1880	1595	1608
I- Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II- Vera Cruz					
Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV- Oaxaca Misteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII -Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX -Guadalajara- Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
Subtotal	11.233.446	2.231.176	1.631.129	1.125.172	882.244
<i>Regiones bajas</i>					
II-Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III- Alvarado Coat- zacoalcos	710.230	37.682	32.207	17.816	
V- Oaxaca-Zapo- tecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI- Costa de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII-Costas de México Mechoacán- Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X- Costa de Gua- dalajara	614.760	61.476	21.336	41.484	
Subtotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

(Cf. S. Cook W. Borah, *The Indian population of Central Mexico, 1531-1610*, Univ. of Calif. Press, Berkeley 1960, p. 48)

Estas cifras, que podrían admirar, nos parecen reales, a partir de los documentos que hemos podido consultar, y de las repetidas quejas de la constante disminución de la población india.

## *2. Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica*

En ese nivel, la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en la vida que en los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las elites 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 elites para transformarse en elementos marginales.

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* prehispánicos) 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 prehispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto 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.

En conclusión: La visión del mundo hispánica se coloca a la cabeza de la nueva civilización americana, en los puestos clave, como la elite político-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 elite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real -por otra parte quizá inevitable-: la comprensión existencial prehispánica ha sido pulverizada.

## *3. La tarea del misionero*

Por la organización del Imperio hispánico, la Iglesia significaba aproximadamente un organismo responsable y consciente de la visión del mundo hispánica, ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los



colegios, las imprentas, etc. La mayoría de la elite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte, ningún miembro de la elite 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 culturación de los puestos descubiertos.

Es decir, la comprensión existencial 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. Pueblo hispánico y cristianismo se identifican casi. Esta identidad es absoluta -casi siempre- 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 y pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que para adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar a 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 «núcleo ético-mítico» de la civilización hispánica).

La tarea profundamente 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 el «núcleo ético-mítico» de dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana. ¡Pero todo esto no fue posible! No habiendo advertido 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 -por no haberse catequizado el «núcleo ético-mítico»-, sobrenada, permanece difuso e incontrolable, *un paganismo ambiental* difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica 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 a 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 terrestre! 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, en diciembre de 1511, en la isla Española. Aquella voz del sacerdote español jamás dejó 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 quizá 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?

Por nuestra parte, preferimos hablar del «sentido *integral*» de la conquista, según el *modo* de una nación cristiana en un período tardíamente medieval. Es decir, la conquista ha sido la expansión de la «cristiandad» de tipo hispánico, incluyendo todo lo ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «cristiandad nacional» hispánica, se comprenderá al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradicciones desaparecen de inmediato.

España no pudo ser al mismo tiempo una «cristiandad nacional» de tipo medieval -donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cierto cesaropapismo «*sui generis*»- y al mismo tiempo una potencia inspirada en el naciente capitalismo -crítica absurda de aquellos que dicen que España pretendió «explotar» para su beneficio económico, y esto es bien comprensible: o 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 de Oriente o el Sacro Imperio germánico-. En la empresa de las Cruzadas, los fines espirituales y políticos que los francos o anglosajones se proponían eran absolutamente diversos de los objetivos económicos de los venecianos o genoveses. Pero debemos aclarar: los fines de los francos no eran exclusivamente espirituales sino también políticos -ya que la organización de los Reinos cristianos de Oriente nos lo muestra: se trata de la cristiandad.

Igualmente España, en su *expansión como Reino cristiano*, debía incluir, ambiguamente 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 deben ser distinguidos de los meramente económicos o de explotación capitalista -tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización de la *Commonwealth*-. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y para ello necesitaron invertir cuantiosas sumas, pero sus fines no eran meramente económicos. Criticarlos en tanto que capitalistas es un anacronismo infundado.

Los fines propiamente religiosos *o misionales* pueden concebirse: como una parte integrante y necesaria en una 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 católica.

La historia de las misiones en América hispánica es esa permanente crisis entre un *Estado que incluye 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 han enjuiciado este período colonial como obra civilizadora y en relación con 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 finalmente superficiales -por cuanto el nuevo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros, los que defienden la *leyenda hispanista* en nuestros días, llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España 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 y los Austrias 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 artificiales y monopolistas, que dificultaban de hecho 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 difícil de extirpar.

La Iglesia debió situarse en independencia con respecto a tres polos: *la Corona* -a la que estaba ligada por el sistema de Patronato-; *la sociedad hispánico-criolla*, con la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural; y *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 realizado heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos de cada tierra de misión), decayó un tanto, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

En el nivel de la civilización, el gran error español desde el siglo XVI fue organizar un sistema mercantilista que compraba en América, con productos o materias primas manufacturadas, el oro y la plata a bajos costos. Con esto, España no se industrializó, e impidió al mismo tiempo la industria y la explotación agrícola latinoamericana. Inglaterra, en cambio, basó desde el siglo XVIII el pacto colonial en la industrialización de la metrópoli, aplastando desde ese siglo a España: el capitalismo industrial moderno desalojaba al mercantilismo agrario y medieval. ¡Latinoamérica y su Iglesia están ligadas, igualmente, a este proceso de civilización!

Alejandro von Humboldt hablaba así de la civilización latinoamericana a fines del siglo XVIII:

«He tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente, Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México... He ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe de Bogotá; más gusto por las letras y cuanto halaga una imaginación ardiente y movediza, en Quito y Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópoli, en la Habana y Caracas. Las múltiples comunicaciones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los procesos sociales en la isla de Cuba y las bellas provincias de Venezuela»<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> A. Humboldt, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, I, París 1804, p. 594. El mismo Humboldt dijo a Simón Bolívar -el futuro gran libertador y visionario americano-: «Yo creo que su país [Venezuela] está ya maduro; mas no veo al hombre que pueda realizarla [la independencia]» (Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede...* II, p. 48).

Esto nos muestra que existió en Latinoamérica una auténtica cultura, fruto de la obra hispánica, desde su origen hasta hoy, aunque *profundamente* dependiente del Imperio.

## II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

El criterio de división que adoptamos es simple y al mismo tiempo permite la comprensión del avance y la problemática de la misión y organización de la Iglesia. Pueden discernirse cinco etapas que guardan paralelismo con la conquista y con la historia de España en general.

### 1. Primera etapa. Los primeros pasos (1492-1519)

Ningún sacerdote figuraba entre los compañeros de Colón en su viaje de 1492. Fue fray Bernad Boyl, religioso de confianza de los Reyes Católicos, el primer sacerdote que llegó a América y por la Bula *Piis fidelium* (25-6-1493) se le concedieron los mayores poderes. Muy pronto su autoridad -como ocurrirá siempre en el futuro- se enfrentará a la de Colón (que representaba a la Corona) y regresará a España en 1494. Fray Boyl dejó dos hermanos legos que regresaron igualmente en 1499. La evangelización de la isla de Santo Domingo comienza sólo en 1500 con el envío de la misión franciscana, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los franciscanos crean la misión de las Indias Occidentales.

El 15 de noviembre de 1504 Julio II erigió sin consulta real las diócesis de *Bayunense*, *Maguence* y *Ayguance* (Hernández, II, 8-13; I-26). Fernando el Católico protestó por la medida, porque decía que se oponía al Patronato. De hecho, las diócesis nunca fueron efectivas y Julio II accedió a la pretensión del rey de España. Será en 1511 cuando se crearán las tres primeras sedes episcopales latinoamericanas: *Santo Domingo* (arzobispado en 1546), *Concepción de la Vega* (suprimida en 1528) y Puerto Rico. Fueron erigidas, además, en el continente *Santa María de la Antigua del Darién* (Panamá) en 1513, después *Cuba* (1517) y *Tierra Florida* (1520).

En 1510 llegaron a la isla Española tres religiosos de Salamanca, bajo la guía de Pedro de Córdoba OP, quien indicó al padre Antonio de Montesinos, en los domingos de Adviento de 1511, que predicase a los colonos en la iglesia sobre la grave falta que significaba la opresión a que sometían al indio. «*Vox clamantis in deserto* -comenzó diciendo el

religioso, a partir de Juan 1,23-...todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas». Los dominicos lograron hablar con el rey Fernando y obtuvieron que se dictaran las *Leyes de Burgo* (1512) en favor del indio.

Llegado abril de 1514, Bartolomé de las Casas, clérigo encomendero de Cuba, leyó en la Biblia el texto del Eclesiastés 34,22: «Es matar al prójimo sacarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido». Comprendió la injusticia que cometía con sus indios, a los que entregó al gobernador Velázquez el 15 de agosto de 1514, y dio su célebre predicación en la iglesia de Sancti Spiritus, encaminándose después a Baracoa, para abandonar definitivamente Cuba en julio de 1515. Se trata de su conversión profética, camino que recorrerá sin volver la cabeza desde 1514 hasta 1566.

Viendo que era inútil defender al indio desde Santo Domingo, ayudado y acompañado por los dominicos, partió Bartolomé de las Casas hacia Sevilla para entrevistarse con el rey Fernando, llegando el 16 de octubre de 1515. Fue recibido inmediatamente y como el Rey estaba moribundo, pensó Bartolomé partir para Flandes para hablar con el príncipe Carlos. De paso por Madrid, habló con Adriano -futuro Papa-, y con Cisneros -arzobispo de Toledo y futuro regente de España-, quien le dijo «que no tenía necesidad de pasar adelante, porque allí se le daría el remedio que venía a buscar». En Madrid se pensó el *Plan para la Reformatión de las Indias*; allí se eliminó a Fonseca y Conchillos; allí fue nombrado Bartolomé «Clérigo procurador de los indios» el 17 de septiembre de 1516. Regresa entonces a América el 11 de noviembre de 1516 junto a los padres jerónimos.

Lo cierto es que los jerónimos fracasan, y 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 del *Consejo de Indias* el 11 de diciembre. Poco a poco fue concibiendo Bartolomé un plan de colonización pacífica, sin armas, de las Indias, contando sólo con labriegos. Mientras tanto, en las Cortes de Barcelona de 1519 defendió al indio en presencia de Carlos V, teniendo como oponente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así como hace notar al Rey su proyecto de fundar «pueblos de indios libres», comunidades de labriegos hispano-indios que iniciarán una nueva civilización en América. El lugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela.

Partió Bartolomé junto con los labriegos el 14 de diciembre de 1520. Sin embargo, el fracaso parcial en el reclutamiento de dichos agricultores,

el desastre de la misión franciscana enviada a Cumaná, los compromisos de Las Casas en la *Capitulación*, los intereses creados de los encomenderos de Santo Domingo, y por último el ataque de los mismos indios contra la fundación, significaron el desastre de la experiencia de Cumaná, en enero de 1522.

Estamos en el primer momento de las misiones, en las pequeñas islas del Caribe y en algún punto de Tierra Firme. Las armas pacifican primero; después llegan el misionero y el encomendero. El encomendero realiza una explotación agraria del indio. El misionero encuentra una enorme dificultad para evangelizar, como es comprensible.

## *2. Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1551)*

Desde Cuba, Cortés comienza la conquista del continente en 1519. Pero la evangelización metódica de México no empezó hasta 1524, con la llegada de los doce primeros misioneros franciscanos; y, sin embargo, desde la primera hora, por la presencia del mercedario fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, el cristianismo fue presentado ya a los indios. El 13 ó 14 de mayo de 1524 desembarcaron en Ulúa los «doce apóstoles de Nueva España»; eran efectivamente 12 franciscanos de un valor excepcional, de una gran formación, que comenzaron una evangelización metódica. Como vemos, se dirigirán a los indios ya conquistados por Hernán Cortés, pacificados por las armas<sup>7</sup>. El 2 de julio de 1526 llegaron también doce dominicos. El 22 de mayo de 1533 los agustinos se hicieron presentes con siete padres. Los comienzos fueron humildes, pero cada año llegaban nuevos misioneros, y pronto los criollos dieron vocaciones. En 1559 los franciscanos tenían en México (Nueva España) 80 casas y 380 religiosos; los dominicos 40 casas y 210 religiosos; los agustinos 40 casas y 212 religiosos<sup>8</sup>.

Los religiosos marchaban a pie, desde las costas bajas hasta los 2.200 metros de altitud en México, ó 2.500 de Toluca; cruzando innumerables ríos -*Motolinía* cuenta haber atravesado 25 en sólo 10 kilómetros-, las selvas tropicales, los desiertos más resecos, las cumbres eternamente nevadas; superando las fiebres desconocidas, los insectos a millones, la inseguri-

<sup>7</sup> Cuevas, *Historia de México*, I, pp. 158-178; A. López, «Los doce primeros apóstoles de México», en *Semana de Misiología* (Bib. Hispana Missio), Barcelona 1930, tomo II, pp. 201-226.

<sup>8</sup> R. Ricard, *La conquête spirituelle*, p. 35.

dad de las rutas y, en fin, la diversidad inmensa de los pueblos, razas, lenguas, de las religiones a evangelizar. El Imperio azteca no había logrado todavía realmente su obra unificadora (los mismos misioneros extenderán el área del *nahuatl*, lengua de México, para no predicar en castellano). Los misioneros pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de intérpretes; pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua. Así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios, en lengua *nahuatl*, *tarasca*, etc.

En 1519 se erigió la diócesis Carolense, que desde 1526 será la de *Tlaxcala*, y después siguieron: *México* en 1530 (arzobispado en 1546), *Comayagua* (1531), *Nicaragua* (1531), *Coro* (Venezuela) (1531), *Santa Marta y Cartagena* (1534), en el mismo año *Guatemala, Antequera* (1535), *Michoacán* (1536), *Chiapa* (1539), *Guadalajara* (1548), *Vera Paz* (1561), *Yucatán* (1561), y por último *Durango* en 1620. De este modo la jerarquía se fue haciendo cargo paulatinamente de la responsabilidad de la Iglesia, asegurando así la continuidad del esfuerzo misionero. Se contó con obispos insignes como Zumárraga en México, Quiroga en Michoacán, Fuenleal en Santo Domingo, Maraver en Guadalajara, etc.

Pizarro llega al Perú, conforme a la *Capitulación de Toledo* (del 26 de julio de 1529) con un grupo de dominicos, entre los que se encuentra fray Vicente de Valverde, licenciado en Teología por la Universidad de Salamanca. En 1531 llegan a las costas del Imperio inca por el Pacífico, y el 15 de noviembre de 1533 se enarbola una cruz en la plaza del Cuzco. El 8 de enero de 1537 Pablo III crea la diócesis de *Cuzco*, y el mismo Valverde es el primer prelado, que llega a su sede el 5 de septiembre de 1538 con veinte dominicos más. En 1541 se crea la diócesis de *Lima; Quito*, en 1546; luego, *Asunción* (1547), *Charcas* (1552), *Santiago de Chile* (1564), *Córdoba* del Tucumán (1570), *Arequipa y Trujillo* (1577), y después de *La Paz, Santa Cruz y Guamanga* se crea por último *Buenos Aires* (1620). Todas estas diócesis dependen de Lima, que fue erigida en archidiócesis en 1546. Sin embargo, *Popayán* (1546), junto con Santa María y Cartagena, dependen de la Santa Sede desde 1564.

Los dominicos fueron los primeros en comenzar la labor misionera. En 1539 Pablo III creó la provincia peruana de la Orden de los Predicadores. En 1544 eran más de cincuenta religiosos. Los franciscanos, pocos años después de los dominicos, organizan igualmente sus misiones. conocieron una difusión asombrosa, desde Quito al Río de la Plata. Los mercedarios contaban en el siglo XVI, en la provincia de Cuzco, con 16 monasterios urbanos y 19 parroquias indias. Los agustinos trabajaron igualmente desde el comienzo.



El método misional fue semejante al empleado en México, y San Francisco Solano significa un ejemplo típico de la manera de evangelizar. Se peregrinaba de pueblo en pueblo, se bautizaba a los indios, se les predicaba en su lengua o por intérpretes, y se realizaba así una cristianización masiva. Se extirpaba la idolatría y los antiguos cultos en lo que tenían de más público y evidente. Fray Bertrán, otro ejemplo paradigmático de esta época, trabajó en la actual Colombia.

El método, en general, fue el de la *tabula rasa* -aunque se predicaba en las lenguas indígenas-. El hecho es bien explicable: el gran Imperio inca no ofrecía en verdad una estructura lo suficientemente adulta y orgánica para poder construir sobre él. Pizarro, tomando la cabeza del Imperio, desorganizó su unidad política, pero igualmente la espiritual. Los misioneros tuvieron que enfrentarse con diversos pueblos que se fueron cerrando poco a poco, desvinculados unos de otros y sin la antigua unidad incaica.

El 6 de enero de 1536 -día de la Epifanía o de la vocación de los gentiles al Evangelio- se creó en los suburbios de México el colegio de Tlatelolco, para los niños de indios nobles. Zumárraga aplaudió su creación y alentó sus primeros pasos. Experiencia que, de haber triunfado, quizá habría cambiado el rumbo de la evangelización; pero la incomprensión del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indio misionara entre los «suyos».

Estamos en el segundo momento de las misiones, en el que algunas veces las armas, pero por lo general los misioneros, pacifican a los indios mediante la predicación, el convencimiento, el trato directo. Pero poco a poco llega la influencia de la civilización hispánica, y los indios bautizados forman parte de las *encomiendas*. Algunos se someten al sistema, pero otros se retiran a los montes, a las cordilleras, a las selvas, a los desiertos, al *sertão* -en Brasil-, volviendo así en parte al paganismo. Los misioneros, sin embargo, les seguirán, y en esta nueva etapa nacerán las misiones propiamente dichas, ejemplo para los siglos futuros.

*Una gesta episcopal olvidada.*-Una de las etapas más bellas y más cubiertas por el olvido de América Latina es la lucha que en favor del indio llevó a cabo un grupo de obispos hispanoamericanos en el período comprendido entre 1544-1568<sup>9</sup>. En nuestra América, más que a los «Padres de la Iglesia» *bizantina o latina* (los ejemplares Basilio, Gregorio, Agustín...)

<sup>9</sup> Véase mi obra *Les évêques hispano-américains, défenseurs et evangelisateurs de l'indien, 1504-1620*, Steiner, Wiesbaden 1970, pp. 124-138 (ed. cast. *El episcopado hispanoamericano*, CIDOC, Cuernavaca, III, pp. 74-105).

deberían hoy leerse las obras de Las Casas, los sínodos de Juan del Valle, o las cartas de Valdivieso, obispo de Nicaragua (1544-1550), los «Padres de la Iglesia» *latinoamericana*.

En efecto, Bartolomé de las Casas fue invitado por Marroquín, obispo de Guatemala (1533-1563), para evangelizar a los temibles indios de la «Tierra de la Guerra». Las Casas, que escribió su obra *De unico modo* («Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera», no por las armas del conquistador sino por el profético Evangelio, siendo así el primer defensor moderno explícito de la pastoral misionera), convirtió por su obra personal a dichos indios de la llamada, desde entonces, «Vera Paz» (tierra de la paz verdadera). En 1540 regresaba a España, donde Vitoria había leído en la Universidad de Salamanca su obra cumbre: *De indis recenter inventis relectio prior* (1538).

El Rey, influenciado por una corriente indigenista que crecía en España, promulgó las llamadas *Leyes Nuevas* de 1542. El mismo Pablo III, Papa Farnesio, había proclamado en su encíclica *Sublimis Deus* del 9 de junio de 1537, que «en virtud de nuestra autoridad apostólica, declaramos... que los dichos indios y otros pueblos deberán ser convertidos a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes». La *Ley 35* de las *Leyes Nuevas* ordenaba que las «encomiendas de indios» no se concediesen a perpetuidad ni pudiesen ser heredadas, por lo que en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad.

La Corona apoyó la nueva ley con el nombramiento de un grupo de heroicos obispos, cuya lista merece ser copiada. Ellos fueron: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa (1544-1547); Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550); Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583); Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554); Juan del Valle, de Popayán (1548-1560); Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556); Tomás Casillas, de Chiapa (1552-1597); Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579); Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562); Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580); Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570); Domingo de Santo Tomas, de La Plata (1563-1570); Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583); Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590). Todos estos obispos se expusieron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación y la muerte, por sus indios *violentemente* maltratados por los colonos. Sus vidas debieran ser ejemplo para el obispo de nuestra época, donde la mayor violencia la ejercen los poderosos, y, como en el tiempo de los conquistadores, «los hombres de armas». Por ello Bartolomé decía «evangelización sin armas», lo

que significaría hoy: liberación no como lucha contra la subversión sino como humanización del injustamente tratado: el indio, el mestizo, el campesino, el obrero, el pueblo simple, pobre, analfabeto.

Los obispos *mexicanos*, extraordinarios defensores del indio, tales como Zumárraga en México, Juan de Zárate en Oaxaca, el *Tata* Vasco de Quiroga en Michoacán y aun Marroquín en Guatemala, se mostraron más bien conciliadores, y, con su actitud, permitieron que las *Leyes Nuevas* nunca se cumplieran en México. Son obispos, si se me permite la expresión, pre-lascasianos. Las Casas (y los obispos «lascasianos») luchó por la libertad integral del indio, no sólo de hecho sino en base a principios de derecho natural. La generación anterior a Las Casas (como Loaysa en Lima), defiende al indio en los casos particulares, pero su defensa no llega al fondo de la cuestión. Los «ideólogos» -si se nos permite la expresión- de la liberación del indio fueron los teólogos del convento de Santiesteban de Salamanca, por ello sólo tres de los obispos arriba nombrados no fueron dominicos. Esta Orden tuvo la gloria (desde Montesinos y Pedro de Córdoba en la isla Española en 1511, hasta el mismo Bartolomé de las Casas, también dominico) de comenzar la lucha por la justicia y la liberación en América Latina.

En *América Central* la postura de los obispos fue y quedará para siempre como paradigmática. La violencia de la conquista -lo mismo que en la región de Nueva Granada, la actual Colombia- fue inmensa<sup>10</sup>, Las Casas fue nombrado por Bula del 10 de diciembre de 1543 obispo de Chiapa<sup>11</sup>; partía en la flota del 4 de julio de 1544 desde Sevilla. Llegó a su obispado en la Cuaresma de 1545. Recibido fríamente en Ciudad Real de Chiapa, esperó al Domingo de Pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándosela personalmente, de perdonar ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa, para el obispo, una «esclavitud real»). Los sacerdotes seculares, en número de tres, y los padres de la Merced no apoyaron a su obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas; pero los encomenderos y los colonos hispánicos retiraron sus limosnas al convento, por lo que debieron abandonar la ciudad y retirarse a los pueblos de indios. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa *Junta de Gracias a Dios* de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó

<sup>10</sup> En la misma obra de la nota 13, ed. cast., t. IV, 1970, pp. 145-316 (este material no se incluye en la edición francesa del editor Steiner de Wiesbaden.

<sup>11</sup> *Archivo Vaticano, Ac. Canc.* 5, folio 178.

muchas medidas en defensa del indio. La postura de Las Casas llegó a irritar hasta tal punto al vecindario hispánico que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al prelado en Guatemala. Huyó a Chiapa, donde sólo permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año) y expulsado por su grey hispana se encaminó a México, a la *Junta* de obispos en la protección del indio. Al fin, vencido por la clase encomendera, partirá Bartolomé para España sin jamás volver a su diócesis, a la que renuncia en 1550. Bartolomé escribió en su testamento, como signo de una fidelidad incommovible a la lucha por la liberación: «Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien elegirme por su ministerio sin yo merecerlo, para procurar y cuidar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias...sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia...El obispo fray Bartolomé de las Casas»<sup>12</sup>.

Más importante todavía que Bartolomé, porque cerró su vida con el martirio en favor de la lucha por la liberación del indio, es la figura insigne entre todas de Antonio de Valdivieso en Nicaragua. Desde el momento de su llegada, en enero de 1544, escribe ya que «encontré la tierra inquieta a causa de las pasiones viejas»<sup>13</sup>. Los indios son brutalmente tratados y matados, «tienen los Contreras (el gobernador), en cabeza de su mujer e hijos, más de la tercera parte de los pueblos principales de estas provincias...La sola mujer de Contreras tiene a Nicoya, que es un pueblo de indios en que puede haber diez u once repartimientos»<sup>14</sup>.

El obispo se desvive por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo esperanza de alguna mejoría, dada la actitud violenta del gobernador: «En lo del tratamiento de los indios daba esperanza (al comienzo) de algún remedio, pero ahora no la tengo»<sup>15</sup>. No sólo luchaba en Nicaragua, sino que informaba al Rey de las injusticias que se cometían, lo que significaba grave riesgo de su propia vida; por ello el presidente de la Audiencia decía

<sup>12</sup> *Testamento del obispo de Chiapas*, dado en Madrid (Atocha) en 1566 (en *Colección doc. inéd. para la hist. de México*, t.II, p. 511). No olviden los franceses, alemanes e ingleses que la llamada «leyenda negra» se construyó sobre el alegato profético del gran español don Bartolomé de las Casas. Aquella conquista tuvo injusticias, pero tuvo también grandes santos; a la España del siglo XVI pertenecen también estos últimos; así como a la Inglaterra de esas épocas pertenecen los piratas como Francis Drake, condecorado como *Sir* por robar ciudades latinoamericanas del Caribe.

<sup>13</sup> *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 162, carta del 1 de junio de 1544, en León de Nicaragua.

<sup>14</sup> *Ibid.*, carta del 20 de julio de 1544.

<sup>15</sup> *Ibid.*, carta del 20 de septiembre de 1545.

que el obispo «de Nicaragua se teme cada día que le han de matar»<sup>16</sup>. El mismo obispo decía que «son tan sospechosas mis cartas en estas partes... que no sólo se teme que acá serán perdidas según la costumbre que se sabe imponer, pero aun llegadas a esos Reinos (de España) se teme que hayan persecuciones; por esto escribo de prisa ésta para que Vuestra Majestad tenga noticia... de la gran necesidad que hay en estas partes de buena justicia»<sup>17</sup>. Aunque trabajaba sin descanso, «en lo que toca a los indios están cada día más oprimidos»<sup>18</sup>, lo que poco a poco fue creando tal clima en torno al obispo que «dieron toda la ocasión posible para que mis ovejas me echasen de sí como los de Chiapa su pastor»<sup>19</sup>. El excelente prelado dice que «ando visitando mi obispado y tengo vista la mayor parte de él y visito cada ánima por sí para conocer el rostro de mis ovejas»<sup>20</sup>. «Sucedió que predicando a favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hacían a los indios. Indignáronse tanto contra él que se lo dieron a entender con obras y con palabras... Entre los soldados que habían venido del Perú a esta tierra descontentos, había un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Éste se hizo de parte de los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y se fue a casa del obispo, que lo encontró acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto por lo sagrado, le dio de puñaladas»<sup>21</sup>. Así moría, mártir de la caridad y por la lucha de la liberación en América hispana, Antonio de Valdivieso, cuya causa de beatificación nunca ha sido comenzada aunque bien lo merece, el 26 de febrero de 1550, en León de Nicaragua.

Cristóbal de Pedraza, de *Honduras*, es uno de los héroes de aquella gesta. Mostrando la diferencia entre los obispos europeos y los americanos, explica que «otra vida es la de los obispos de Castilla andando de Medina del Campo a Valladolid, en su tierra, durmiendo cada noche en poblado, en buena cama de cuatro colchones, de seda y granas, o por la Corte paseándose visitando los monasterios... Mándeles Vuestra Majestad venir a

<sup>16</sup> *Ibid.*, carta del licenciado Cerrato del 26 de enero de 1550.

<sup>17</sup> Valdivieso; *ibid.*, carta del 20 de julio de 1544.

<sup>18</sup> *Ibid.*, carta del 9 de mayo de 1545.

<sup>19</sup> *Ibid.*, carta de 1547. El 11 de noviembre de 1545 decía en una carta: «El obispo de Chiapa vino a esta provincia casi huyendo de sus súbditos y a pedir socorro para usar su jurisdicción, que no le dejan usar, además que ha habido grandes escándalos en su obispado y desacato, todo por procurar la libertad de aquellos indios que conforme a la ley de Dios se les debe».

<sup>20</sup> *Ibid.*, carta de 1547.

<sup>21</sup> González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, t. I, pp. 235-236.

esta provincia y verán qué es ejercicio, ir de montaña en montaña, de sierra en sierra, de quebrada en quebrada, de río en río, de ciénaga en ciénaga, y de mosquitos en mosquitos, que en este obispado hay siete pueblos de cristianos y cuatro ciudades de 25 ó 30 familias cada una y en esta ciudad de Trujillo que es de unas 50, cada día aumentando. Esta diócesis es menester un año para visitarla y más, por las razones que le tengo dicho, se podría ir de Sevilla a Jerusalén en este tiempo...»<sup>22</sup>. El obispo se refiere a sus indios y comunica cómo cuando llega a sus aldeas, a sus hogares, éstos huyen. El obispo llegó a saber que los encomenderos les habían dicho que los «ahorcarán y matarán y les echarán perros» si le dicen al obispo «los malos tratamientos que les hacen». El obispo, de todos modos, lucha «por estos pobres indios que tan maltratados están y tan vejados y atormentados. ¿No es acaso gran injusticia que por fuerza deban los naturales estar en las casas de los españoles siendo libres?, y que los maten a palos y a golpes y a coces y los amarren a palos como a esclavos y que no tengan quien les proteja». Concluye la carta diciendo: «yo soy el Padre de los Indios»<sup>23</sup>. Lo peor es el escándalo que reciben los indios de los españoles, que son considerados por aquéllos como cristianos; por ello «desesperados los hombres como las mujeres se han ahorcado muchos de ellos»<sup>24</sup>. Pedraza no fue cómplice de esa violencia sobre la que se ha construido América Latina.

En *Nueva Granada*, la conquista tuvo características de violencia inigualable: el indio sufrió esa violencia por parte del encomendero; con el tiempo será el campesino colombiano el que sufrirá la violencia de la oligarquía conservadora o liberal. Contra esa violencia primera, la principal, se levantó profético uno de los más grandes obispos de la Iglesia latinoamericana en toda su historia: Juan del Valle. Profesor universitario de Artes en Salamanca, colega de Vitoria, dejaba la cátedra para empuñar la historia vivida de América. Como obispo de Popayán, tierra ésta regada con sangre de indios, por Sebastián Belalcázar, capitán y teniente de Pizarro, toma el primer contacto con su rebaño en Cali, desde donde escribe su primera carta el 20 de noviembre de 1548. Poco a poco fue viendo el estado lastimoso en que se encontraban los indios, y a tal punto comenzó su defensa que iba en sus visitas empuñando una lanza con la que se defendía, según las ocasiones, contra los colonos. Sólo tres años después escribía que, por lo visto por sus ojos, «están los indios peor tratados que cuando entré en esta

<sup>22</sup> *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 164, carta del 1 de mayo de 1547, folio 1.

<sup>23</sup> *Ibid.*, folios 3-13.

<sup>24</sup> *Ibid.*

tierra...Particularmente en la ciudad de Cali, que tratan a los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes...Al fin, soy, según la opinión de los conquistadores, el más mal obispo de las Indias»<sup>25</sup>. El obispo luchó valiente y constantemente en defensa del indio «por procurar el bien tratamiento de los indios...poniendo en muy gran peligro su propia persona»<sup>26</sup>. Celebró los dos únicos sínodos diocesanos en que se defendió doctrinalmente el derecho de los indios a poseer sus tierras y ser libres (en 1555 y 1558)<sup>27</sup>. Después de once años de duros trabajos, perseguido por los colonos, partió en 1559 con una mula cargada de legajos y papeles para probar lo que se hacía contra los indios en Popayán. En 1560 llega a Santa Fe de Bogotá y se presenta en la Audiencia. Ésta no oyó su acusaciones contra los encomenderos. En agosto de 1561 lo tenemos en España, y se dirige al Consejo de Indias para hablar de sus indios. El Consejo no recibió con agrado sus protestas. Ante esto, decidió presentar en el Concilio de Trento la situación de los indios americanos. Siempre con su mula cargada de documentos probatorios pasó la frontera, pero murió en Francia en lugar desconocido, de camino hacia el Concilio. El Concilio de Trento no hubiera escuchado su voz: hubiera sido incomprensible; el Vaticano I tampoco; tendría que haber esperado exactamente cuatro siglos. En noviembre de 1561 se secuestran sus bienes. «Así muere, lejos de la Patria el valiente segoviano, acérrimo luchador por el indio americano y por las doctrinas cristianas»<sup>28</sup>.

No podemos repetir aquí lo ya escrito en otra obra. Lo cierto es que su sucesor, Agustín de la Coruña (1555-1590), de inmediato lucha por sus indios, porque «desde hace treinta y tres años que los españoles les beben a los indios su sangre»<sup>29</sup>. No pudo gobernar pacíficamente su obispado. Fue expulsado por el mismo Rey desde 1570 a 1575, al que le reprocha: «¿Por haberos servido y predicado que guarden vuestras leyes justas...merezco andar desterrado? ¿Volver al obispado? Temo condenarme porque están tan endurecidos los colonos en tantas crueldades que no las tienen

<sup>25</sup> *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78, carta del 8 de enero de 1551.

<sup>26</sup> Escribe así el secretario de la visita efectuada por todo el obispado en el «Informe» del obispo en recorrido de pueblos de indios (del 23 de octubre de 1555; *AGI*, Audiencia de Quito 78). Corre nuestro obispo más peligros procedentes de españoles que de indios.

<sup>27</sup> Sobre los sínodos, véase mi obra *Les évêques hispano-américains*, pp. 201ss.

<sup>28</sup> Juan Friede, *Juan del Valle*, Segovia, p. 20. Debió de entrar en Francia por la frontera de Laredo.

<sup>29</sup> *AGI*, Audiencia de Quito 78, carta de 122 de abril de 1567, desde Popayán.

por pecado, diciendo que en otras partes hay obispos y Audiencias y gobernadores y predicadores y Órdenes y lo ven y lo callan, y que *yo sólo clamo*»<sup>30</sup>. En esto sigue los pasos de su antecesor que decía que «si no se remedia esto, yo daré voces como acostumbro, aunque me tiren piedras»<sup>31</sup>. Volvió Coruña a Popayán, pero siguió su lucha; por ello en 1582, cuando celebraba el Santo Sacrificio en la catedral, entraron algunos conquistadores a caballo y se lo llevaron preso a Quito, donde permaneció hasta 1587. En Lima, en el Concilio provincial de 1583, fue un ejemplo de sencillez, pobreza, santidad. Murió visitando a sus indios en Timaná en 1590. Cuando se trasladó «su cuerpo a la catedral de Popayán se lo encontró que estaba incorrupto»<sup>32</sup>. Otro ejemplo de aquellos que lucharon contra la violencia de la oligarquía naciente, que matará todavía a otros, y cuya causa de santificación quedará quizá postergada hasta la Parusía.

En *Panamá* fue Pablo de Torres el que con su violencia profética lascasiana pretendió cumplir las *Leyes Nuevas*. Se enfrentó rápidamente al clan encomendero; defendió al indio cuanto pudo -haciendo uso de la excomunión cuando fue necesario- pero tanto el gobierno local como el Consejo lo desautorizaron. Lo más triste fue que el mismo arzobispo, Loaysa, lo declaró culpable y su juicio fue remitido al Consejo. Pablo de Torres dejaba su obispado en 1554, no sólo con la tristeza de haber querido defender al indio sin haberlo conseguido, sino, además, con la de ser llevado a la península como reo, y por ello nunca pudo regresar al lugar de sus luchas. Estos pocos ejemplos son suficientes para tener un horizonte de comprensión de la etapa que nos toca vivir en el presente. Aquellos obispos se comprometieron valientemente por el Evangelio contra la violencia opresora de los «civilizados», que soportaba el pueblo sufriente: los indios.

### *3. Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la Iglesia (1551-1620)*

Las fechas límite del período solamente indican el primer *Concilio provincial de Lima* y la creación del obispado de Buenos Aires, al sur, y de Durango al norte (1620). En este tiempo la Iglesia latinoamericana procede a una verdadera organización. No hay Concilios dogmáticos -como Trento-, sino esencialmente pastorales, misioneros. Desde el Concilio convocado por Jerónimo de Loaysa en 1551 hasta el Sínodo diocesano de

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> Juan del Valle (*ibid.*, carta del 18 de enero de 1551).

<sup>32</sup> Hernández, t. 11, p. 49.



Comayagüen en 1631, encontramos en toda la Iglesia latinoamericana un anhelo de poder organizar definitivamente la nueva Iglesia -«da nueva cristiandad de las Indias» la llama Toribio de Mogrovejo- y para ello los obispos se reúnen en todos los puntos del continente para promulgar, luego de largas discusiones -y de una directa experiencia-, las leyes eclesiásticas que regirán hasta el siglo XIX. Debemos esperar hasta el Concilio latinoamericano de 1899 para que las disposiciones adoptadas en el siglo XVI se vean adaptadas a la nueva situación planteada.

Sólo catorce días después de su llegada, los doce primeros franciscanos se reunieron en capítulo (1524) para realizar en México una labor en común<sup>33</sup>. En el mismo año 1524-1525 se reunió la *Primera Junta Apostólica*, bajo la presidencia de fray Martín de Valencia, franciscano, y asistieron diecinueve religiosos, cinco sacerdotes seculares y algunos letrados<sup>34</sup>. Allí se habla ya claramente sobre los problemas del bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión -«aunque al principio se les negó por neófitos y rudos, después se les concedió a discreción de los confesores-<sup>35</sup>, matrimonio y extremaunción que se dispensaban a los indios.

La *Primera Junta* con presencia de un obispo se celebró en 1532<sup>36</sup>, otra en 1536<sup>37</sup>.

De regreso a España, Juan de Zumárraga consagra a los obispos de Guatemala, Michoacán y Oaxaca. Con dos de ellos, don Juan López de Zárate (Oaxaca) y don Francisco Marroquín (Guatemala), se reúne el 30 de noviembre de 1537, para pedir al rey de España las licencias para participar en el Concilio de Trento<sup>38</sup>.

En la misma ciudad de México se reunieron el 27 de abril de 1559 el obispo de México, Zumárraga, Juan de Zárate (Antequera), Vasco de Quiroga (Michoacán) y los provinciales o representantes de las diversas

<sup>33</sup> F. Ocaranza, *Capítulos de la Historia Franciscana*, México 1933, I, p. 23.

Véase sobre concilios y sínodos mi obra *Les évêques hispano-américains (1504-1620)*, Steiner, Wiesbaden 1970, pp. 162ss.

<sup>34</sup> Hernáez, I, 54-56; Lorenzana, I, 1-10; Cuevas, I, pp. 171ss; Wadding, *Annales Minorum*, XVI, p. 212; Torquemada, *Monarchia Indiana*, XVI, c. 16.

<sup>35</sup> Lorenzana, *op. cit.*, p. 4. Es interesante ver cómo la edición de Lorenzana de 1769 insiste en la enseñanza del castellano, lengua que de ningún modo impusieron los misioneros a los indios (cf. pp. 7-8). Roma tomó ciertas medidas para impedir un bautismo dado sin todas las condiciones normales cumplidas; aparece así en la Bula *Altitudo Divini Consilii* (Hernáez, I, 65-67) de Pablo III, como respuesta a la interesante carta enviada por el obispo de Tlaxcala, don Julián Garcés (*ibid.*, I, 56-62).

<sup>36</sup> Presidía Zumárraga.

<sup>37</sup> Specker, *Die Missionsmethode*, p. 3. (cf. Chauvet, *Zumárraga*, México 1948, pp. 153ss, 311ss).

<sup>38</sup> J. Icazbalceta, *Zumárraga*, apéndice núm. 21 (pp. 87ss); Lorenzana, *apéndices*.

Ordenes. Llegaron a las conclusiones que se han dado a conocer bajo el nombre de *Capítulos de la Junta Eclesiástica de 1539*<sup>39</sup>.

El último acto público del primer obispo de México fue la *Junta* de 1546, en la que se reunieron Zumárraga, Marroquín (Guatemala), Alburquerque (Oaxaca), Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapa). Los cinco puntos, conclusiones de esta Junta, tienen la señal clara del temple de Las Casas<sup>40</sup>.

El Primer Concilio provincial de México fue convocado por don Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, y se celebró el 29 de junio de 1555<sup>41</sup>. Asistieron los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Chiapa y Oaxaca. En el transcurso del Concilio murió don Juan de Zárate, hombre de gran capacidad, y que había asistido a las juntas, como hemos visto. En la lectura de las *Constituciones* el lector moderno no puede sino admirarse de la problemática concreta y mexicana que los obispos tratan<sup>42</sup>. ¡Son 93 capítulos llenos de enseñanzas!

El mismo arzobispo reunió, el 8 de diciembre de 1565, el segundo Concilio provincial, menos importante que el primero<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> J. Icazbalceta, *Zumárraga*, apéndice núm. 26, pp. 117ss. «Que en baptizar a los adultos se guarden y renueven los decretos antiguos, como se guardaban y guardaron y mandaron guardar y renovar en la conversión de Alemania y Inglaterra cuando se convirtieron en tiempo del Papa Grigorio y del Emperador Carlo Magno y Pepino, *pués tenemos al mesmo caso entre las manos*, é hay la mesma razón que cuando se establecieron los dichos decretos había, y los que los ordenaron tubieron cuando la Iglesia católica se asentó en sus ritos y cirimonia, que fueron entre otros los Papas Siritio, León, Dámaso, Gelasio, Ambrosio, Abgustino, Hierónimo...como agora se nos ofrece, de muchos adultos de gentiles sanos que viven en seguridad de paz, que creían é se convertían y concurrían al bap-tismo, como agora concurren; y se haga Manual conforme a ello...y que se hagan en los dos tiempos del año los baptismos regulares generales de Pascua y Pentecostés, en los cuales sean baptizados los adultos de gentiles sanos y que viven en seguridad de paz... *salvo si al obispo o ministro constare venir perfectamente instruidos*» (p. 119). «Somos informados que en lo del Santísimo Sacramento de la Comunión, entre los ministros de la Iglesia ha habido é hay duda si se deba dar ó no á los cristianos y verdaderamente penitentes, y tales que al cura o confesor que en esto ha de ser juez, no les constase de cosa por que se lo pudiese o debiese negar, salvo ser indios y nuevamente convertidos, y hallarse que estos tales tienen capacidad...» (*ibid.*, p. 131).

<sup>40</sup> J. Icazbalceta, p. 192; Specker, *Die Missionsmethode*. p. 35.

<sup>41</sup> Lorenzana, *Constituciones... Concilio primero*. pp. 35-184.

<sup>42</sup> Es una verdadera reforma de las costumbres de la sociedad colonial que poseía algo más de veinte años de existencia. Cabe destacar el cap. 69, donde se insiste en que cuando se hable a los indios debe hacerse en una correcta lengua. Para ello es necesario que los escritos en lengua indígena sean corregidos por hábiles y letrados traductores» (*ibid.*, pp. 143-144); en el cap. 73 se habla ya de *Pueblos* y de la necesidad de que «vivan políticamente»: «Los indios... para ser verdaderamente cristianos, y políticos, como hombres racionales, que son, es necesario estar congregados, y *reducidos* a Pueblos...» (pp. 147-148).

<sup>43</sup> Lorenzana, pp. 185-208, son 28 capítulos. Cabe destacar que la Iglesia, aunque adoptaba a veces algunos ritos primitivos, les cambiaba siempre sustancialmente el

De todos los Concilios en tierra mexicana, el más importante fue el convocado por el tercer obispo, don Pedro Moya de Contreras, y celebrado entre el 20 de enero y el 16 de octubre de 1585. ¡El Trento mexicano! Todos los obispos de la provincia, menos el de Comayagua (a la sazón en España), estaban presentes. Aprobado el concilio por Sixto V el 27 de octubre de 1589, y por el Rey el 18 de septiembre de 1591, pudo ser impreso en 1622, y aun en esa época encontró oposición. El problema de fondo del Concilio fue que los obispos, en plena conciencia de su deber pastoral, comenzaron a pedir la disminución de los privilegios de los religiosos<sup>44</sup>.

En Sudamérica, en los reinos de los antiguos incas, se reunió el primer Concilio provincial de todos los nuevos Reinos. Fue convocado por el arzobispo de Lima -Ciudad de los Reyes-, don Jerónimo de Loaysa, en 1551.

Los textos de este Concilio -lo mismo que el I y II de México- fueron escritos originariamente sólo en castellano y no en latín<sup>45</sup>. Las *constituciones* del Concilio son de dos clases: las 49 primeras se denominan *Constituciones de los Naturales* (indios). En ellas se organiza la «nueva Iglesia de las Indias» sobre el antiguo Imperio inca: *Las doctrinas*, *los pueblos* o las parroquias ocupan el lugar de las antiguas cabeceras o capitales de regiones o tribus (*ayllu*); se exige un catecumenado antes del bautismo de todo

---

sentido: «Mandamos no se consienta a los indios hacer Procesiones...sin que a ellas se hallare presente su Vicario o Ministro» (cap. 11, p. 194). «Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas...que todos los curas pongan gran diligencia en deprender las lenguas de sus distritos» (cap. 19, p. 199). Asistieron al Concilio, además del arzobispo, los obispos de Chiapa, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia (Guadalajara), Antequera (Oaxaca).

<sup>44</sup> Textos del Concilio, Lorenzana, *Concilium Mexicanum Provinciale* III, II, pp. I-328; Mansi, t. XXXIV (1902) 1015-1228; t. XXXVI bis, 317-318; *Archiv. Vatic.*, *Sectio Congr. Concilio*, Conc./Prov./Mex./a. D. 1585 (238 folios). Cabe destacar: «...Clericos in regionibus Indiorum beneficia cum onere obtinentes in materna earumdem regionum lingua examinent, et quos repererint linguae huiusmodi ignaros, sex mensium spatio praefinito, ad discendas linguas compellant, admonentes eos quatenus elapso termino, si linguam huiusmodi non didicerint...ipso facto vacabit, et alteri de eo fiet provisio» (Lorenzana, L.III, t. I, *De Doctrina Cura*, § V; I, pp. 139-140). Sobre los seminarios -contra aquellos que dicen que la Iglesia latinoamericana es antitridentina-: «...in singulis Diocesibus Collegium erigeretur, ubi pueri religiose educarentur, et omnibus Ecclesiasticis disciplinis imbuerentur, ita ut Collegium hoc Ministrorum Dei perpetuum esset Seminarium» (*ibid.*, § II; p. 137). La restricción de los privilegios de los religiosos: «...nisi ex urgenti causa, facultatem Episcopi non concedant» (*ibid.*, § VI, p. 140); «Parochos omnes, tam Seculares, quam Regulares haec Synodus...» (*ibid.*, tit. II, *De officio Parochi*, § I, p. 152). Sobre la recepción de la Eucaristía por los indios: «...eis [...] nullatenus Eucharistiam denegari patiantur...» (*ibid.*, *De administratione*, § III, p. 185), etc.

<sup>45</sup> Cf. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, I, pp. 3-93.

adulto «de aquí en adelante» (*Const.* 4, p. 9); dicha instrucción debe ser en su propia lengua<sup>46</sup>... La segunda parte (*De lo que toca a los españoles*) tiene 80 *constituciones*, y se trata de las disposiciones para organizar la «cristiandad» de tipo hispano-criollo de las ciudades. Se ve ya claramente la división de la sociedad peruana y colonial: la comunidad blanca, hispana, urbana; las comunidades indias rurales, tierras de misión.

El mismo arzobispo convocó el segundo Concilio provincial (1567-1568)<sup>47</sup>. Esta vez el orden se invierte: La primera parte concierne a los españoles (con 132 *capítulos*), donde se trata, con mil pormenores, todo lo referente a la vida de las colonias, el culto, la moral pública, etc. La segunda parte (*Pro indiorum et oerum sacerdotum constitutionibus* -132 const.-) reafirma el poder episcopal en la dirección de la misión (contra el privilegio de los religiosos): los sacerdotes de indios serán muy escogidos (*Const.* 1)<sup>48</sup>, se organizarán las doctrinas y parroquias (*Const.* 75-97), donde se perseguirán especialmente la idolatría y las supersticiones (*Const.* 98 ss).

El más importante de los Concilios provinciales americanos fue, sin lugar a dudas, el convocado por Santo Toribio, arzobispo de Lima, y

<sup>46</sup> «Porque los adultos que se quieren bautizar...mandamos a los sacerdotes que bautizaren a los tales, que los catecismos y preguntas se les hicieran en lengua que lo entiendan, y ellos propios respondan a ello» (*Const.* 6, pp. 10-11). *Const.* 7: «Que nadie sea bautizado contra su voluntad» (p. 11). La eucaristía se administra sólo con permiso del prelado o del vicario -en este tiempo en Perú se era más exigente que en México, pero ya en el segundo Concilio «...curo nulluro absque causa possimus taro salutari cibo privare, monerous prefatos parochos, ut talibus sic dispositis hoc sacramenturo suo tempore ministrare non denegent» (*Const.* 58, p. 186).

<sup>47</sup> Vargas Ugarte, *op. cit.*, pp. 27-257. El Concilio de Trento fue promulgado en Perú, Lima, el 28 de octubre de 1565. Se ve, por la presencia de nuevos obispos, la extensión que va alcanzando la evangelización: desde Panamá (*Tierra Firme* o *Continentalis*) hasta *La Plata* (Charcas), *Sancti Iacobi et Imperialis* (Chile).

<sup>48</sup> Por otra parte «...doceant indos doctrinaro quae eis a suo proprio episcopo tradetur» (*Const.* 2, p. 160). «...sacerdotes indoruro curaro agentes, eoruro linguaro addiscant... indoruro linguam diligenter addiscant» (*Const.* 3, p. 161). El nombre que se da a los misioneros es: *sacerdotes indorum*, bella y significativa denominación. Sobre la instrucción antes del bautismo (*Const.* 29). La *Const.* 74 dice: «Sentit sancta Synodus, et ita servanduro statuit, hoc noviter ad fidero conversos, *hoc tempore* non debere alicue ordine initiari, neque in sollempni missaruro celebratione...; et quam potuerint sollicitudine, tam pueros quaro alios, hispani loqui edocere procurent» (pp. 192-193). Aquí vemos un espíritu diverso al de México y al de Toribio de Mogrovejo después: se confunde cultura y civilización hispánica con los fines propios y distintos de la Iglesia y su evangelización. Lo que al principio fue prudencia se transformó paulatinamente en protección social del blanco contra la mayoría india, y la misma Iglesia, inconscientemente, seguía el camino de toda la sociedad hispano-colonial.

celebrado entre los años 1582-1583, el III Concilio limeño<sup>49</sup>. Lo mismo que el Concilio de México (1585) se propone: *In nomine Sanctae et individuae Trinitatis...adfidei exaltationem et novae Indorum Ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae disciplinae congruentem reformationem rite ac legitime congregata...*<sup>50</sup> Lo primero que trata el Concilio es el catecismo (*propium Cathecismum huic Universae Provinciae edere*, Act. II, cap. III, p. 266) que está escrito en quechua y aymará, las lenguas del Imperio inca («*quam in cathecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem*», *ibid.*). El amor del santo y misionero obispo se dirige especialmente a los más pobres, a los indios, a los negros y niños (*maxime rudiores Indi, Aethiopes, pueri...*, *ibid.*, cap. IV, p. 267).

Se señala claramente la importancia de la instrucción religiosa «*ut intelingat, Hispanicus hispanice, Indus indice alioquim quantumvis benedicat...multoque melius sit, suo idiomate pronunciare...*» (ibídem, capítulo VI, página 268). La comunión es dejada ya al juicio del párroco<sup>51</sup>. El sacramento del orden será dado con discreción, ya que mejor es tener pocos sacerdotes que indignos<sup>52</sup>. Los obispos renuevan su título de *Protectores de los Indios*<sup>53</sup>.

Santo Toribio envió a José Acosta -redactor de los textos del Concilio y del catecismo- para hacer aprobar las actas del Concilio. Sixto V lo aprobó en 1588 y se imprimió el 18 de septiembre de 1591.

<sup>49</sup> R. Vargas Ugarte, *op. cit.*, I, pp. 260-376; Mansi, t. XXXIV bis (1913) col. 193-258 y col. 807-808; *Concilia Limana*, const., pp. 1-125. El catecismo del Concilio puede verse en *Biblioth. Nationale* (París) nat. rés. D. 11171 (impreso por Ricardo, Lima 1585, en castellano, quechua y aymará).

<sup>50</sup> *Actio prima*; Vargas Ugarte, p. 261.

<sup>51</sup> «*Nemo vero Indorum aut Aetiopum ad communionem recipiatur; nisi propii parochi aut confessoris licentiam scripto sibi datam ostenderit*» (*ibid.*, cap. XX, p. 274).

<sup>52</sup> «*In ordinibus minoribus conferendis...longe certe melius Dei Ecclesia et salutí Neophitorum consuliter paucitate electorum sacerdotum, quam multitudine imperitorum*» (*ibid.*, XXXIII, p. 278). La puerta queda abierta pero, dadas las exigencias, las posibilidades son muy pocas para de que los indios lleguen al sacerdocio. De hecho, las Ordenes religiosas tenían reglamentaciones internas prohibiendo taxativamente la consagración sacerdotal de indios y negros (cf. el caso de San Martín de Porres). Sobre los seminarios (cap. XLIV, p. 282).

<sup>53</sup> *Actio III*, cap. III, *De protectione el cura indorum*: «*Nihil tes in harum Indicarum provinciis, quod Ecclesiae praesides...curamque pro spirituali, et temporari eorum necessitate, prout ministros Christi decet, impendant. Et certe harum gentium mansuetudo et perpetuus serviendi labor et naturalis obedientia...sed hodie quoque a pluribus designari, orat in Christo atque admonet omnes magistratus, et principes ut iis se benignos praebeant...insolentiam frenent et catholicae majestatis fidei commissos et subditos liberos certe non servos agnoscant. Porro parochis...non percurssores et tamquam filios, cristianae charitatis sinu, Indus faveant et portent*» (pp. 284-285).

En Lima realizó, Toribio de Mogrovejo celebró, además, dos Concilios provinciales<sup>54</sup>, de menor importancia, y muchos otros diocesanos<sup>55</sup>.

Veamos la lista completa de Concilios provinciales celebrados en la época colonial.

*CONCILIOS PROVINCIALES DE LA CRISTIANDAD DE INDIAS*

Año	Sede	Nº	Nombre del metropolitano
1551-1552	Lima	I	Jerónimo de Loaysa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567-1558	Lima	II	Jerónimo de Loaysa
1582-1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Santo Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Remando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Remando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argandoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

<sup>54</sup> *IV Concilio Provincial Limense* (1591), (Vargas Ugarte, I, pp. 377-388); *V Concilio* (1601) (*op. cit.*, I, pp. 389-397). El último Concilio de Lima se celebró en 1772 (Vargas Ugarte, *op. cit.*, II, pp. 1-136), convocado por el rey Carlos III con el fin de tratar sobre la expulsión de la Compañía de Jesús de sus reinos. El Concilio, sin embargo, no se ocupó de ese tema, sino que aprovechó la ocasión para tratar problemas pastorales. En los textos del Concilio (que en la citada edición contienen 137 páginas) sólo se habla de los indios en un *Título final: De privilegiis indorum* que ocupa exactamente 6 páginas, y en ese momento los indios, sin ninguna mezcla con los blancos, son mucho más del 50% de la población. Vemos cómo la Iglesia misionera del siglo XVI se ha transformado en una «cristiandad» hispano-criolla, urbana, «de espaldas» al indio y al campo. Sin embargo, no se debe exagerar: en cada capítulo del Concilio hay una referencia al indio, pero se lo encuentra relegado a la especie de la última clase social (*pueblos de indios*: «En muchos de los pueblos de indios suelen vivir avecindados o incorporados con ellos algunos españoles o mestizos...»); Acción II, título I, capítulo 13; II, p. 15).

<sup>55</sup> Santo Toribio organizó Concilios diocesanos en 1582 (29 decretos), 1584 (11), 1585 (93), 1588 (30), 1590 (14), 1592 (30) y 1594 (48 decretos). Pueden verse los textos de estos Concilios en *Lima limata*, de 1673, o *Concilia Limana*, 1684; Aguirre, *Collectio Maxima*, 1693.

Algunos de los Sínodos diocesanos del siglo XVI y comienzos del XVII fueron: el primero de los que debemos nombrar es el que llevó a cabo Juan del Valle -aquel valiente lascasiano-, el Popayán I (1555) y el Popayán II (1558); Juan de los Barrios reunió el Santa Fe I (1556), Luis Zapata Cárdenas, el Santa Fe II (1576), y Lobo Guerrero el III (1606); Pedro de Peña, el Quito I (1570). Y después se celebraron, además: el Quito II (1594), los de Lima a partir del Lima I (1582), el Imperial I (1584), el Yucatán I (1585), el Santiago de Chile I (1586), los Tucumán I (1597), II (1606), III (1607), el de Coro I (1609), Santiago de Chile II (1612), Puerto Rico II (1624), Concepción II (1625), Trujillo I (1623), Santiago de Chile III (1626), Guacamán I (1629), Comayagua I (1631), etc.

#### *4. Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (1620-1700)*

Este período comienza cuando aquellos que tenían plena conciencia de la urgencia de la evangelización se tuvieron que enfrentar a las pretensiones del Patronato, de la comunidad de blancos, la civilización hispánica, que no queriendo perder ninguno de sus privilegios obstaculizaban la labor misionera. El Patronato había costado la labor misional -aunque había guardado para sí los diezmos de España y América-, y las Órdenes religiosas mendicantes habían roturado el terreno (lo seguirán haciendo hasta bien entrado el siglo XVIII en California); ambos, Patronato y Órdenes mendicantes, protegían ahora sus derechos adquiridos. Nacen entonces dos nuevos factores que serán los decisivos en los siglos XVII y XVIII: los obispos y los sacerdotes seculares, y la nueva y pujante Compañía de Jesús. Por otra parte, en 1622 se crea *Propaganda Fide* para ir limitando los poderes del Patronato español y portugués.

Tomemos un ejemplo interesante; el caso de la Universidad de Lima. Los dominicos deciden la fundación de una universidad en el Capítulo de 1548. El 12 de mayo de 1522, una Real cédula crea la universidad tal como la habían concebido los dominicos -ésta funcionará dentro de los muros del convento limeño<sup>56</sup>-. «La Universidad... era considerada por los dominicos como feudo propio»<sup>57</sup>. El arzobispo Jerónimo de Loaysa pide al rey que dicha Universidad pase a la Catedral, para que sea un bien común de la diócesis y de las demás Órdenes. El 25 de abril de 1571 el Papa otorga a las Universidades de México, Santo Domingo y Lima los

<sup>56</sup> Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, pp. 344ss.

<sup>57</sup> *Ibid.*, pp. 348-349.

N O S D O N T O,  
ribio Alphonso Mogrouso por la mi-  
seracion diuina y de la sancta sede  
apostolica arcobispo de la ciudad de las  
Reyes del consejo de su magestad etc.  
a todos los fieles de nuestro arcobispado  
salud y gracia en Jesu Christo nuestro  
señor. ya sabéis como en esta ciudad  
de los Reyes se ha celebrado concilio  
provincial el año de mill y quinien-  
tos y ochenta y dos, y de ochenta y tres  
conuocado por nos, y concludo con la  
gracia diuina por el orden y forma, que  
por los sacros canones esta dispuesto, de  
lo qual se deuen dar muchas gracias a  
Dios nro señor, que con ojos tan piado-  
sos seà dignado de mirar esta yglesia  
y nueva cristiandad de estas yndias.

Primer folio del manuscrito del III Concilio provincial de Lima (1582-1583). En la última línea puede leerse: «...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar a esta Yglesia y nueva Cristiandad de estas Yndias» (Archivo de El Escorial [España], Manuscrito d-IV-8).



mismos privilegios que las de Valladolid y Salamanca; y la de Lima le otorga la autonomía de los dominicos. La Compañía de Jesús, por su parte, declinó la invitación de hacerse cargo de las escuelas de Artes y Gramática y prosiguió «buscando con ahínco la equivalencia de ambos estudios: los de la Universidad y los del Colegio de San Pablo, de la Compañía»<sup>58</sup>.

La Compañía se mostró insigne en sus obras, pero nunca logró interesar a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras Órdenes religiosas. Esta fue su mejor aportación y quizá su debilidad. Los jesuitas, por su cuarto voto y por la visión universalista de Ignacio de Loyola, «entendían, por consiguiente, que la dirección suprema de las misiones debía corresponder al Papa y no a los reyes»<sup>59</sup>. La lucha entre el Patronato y los jesuitas era, si se nos permite, sin tregua. En verdad los jesuitas mostraban el auténtico camino, y es por ello por lo que muchos obispos los llaman a sus diócesis.

Los primeros Jesuitas se dirigieron a Brasil, junto con el padre Nóbrega. Llegaron a Bahía el 29 de marzo de 1549, en la expedición de Tomé de Sousa. Crearon una escuela para niños portugueses e indios: *Meninos de Jesús*. Manuel de Nóbrega, con todo un grupo de jesuitas, se fue internando hacia el sur. En 1551 llegan a Espírito Santo. Pasan junto a Reritiba, donde moría el célebre Anchieta. En 1553-1554 participan en la fundación de São Paulo, y después en la de Río de Janeiro. Avanzan hasta Catalina y hasta los países guaraníes. Los jesuitas emplearon el método de los *pueblos*, como en México, y después de las experiencias de Roque González, SJ, de la Asunción, las *reducciones* florecerán igualmente en Brasil. Su método fue el de la *tabula rasa*; en Brasil no existía ninguna civilización, ni siquiera secundaria. Estudiaron la lengua *tupí* (Juan de Azpilcuera Navarro hizo un diccionario, y el padre Anchieta redactó la primera gramática). El padre Ignacio Azevedo -de vida crucificada y ejemplar- fue el primer mártir del Brasil.

Los jesuitas se dirigieron después a Florida<sup>60</sup>. El 11 de octubre de 1567 por Real cédula se pedía a San Francisco de Borja religiosos jesuitas para fundar un Colegio en Lima<sup>61</sup>. En 1572 se harán presentes en

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>59</sup> V. de Sierra, *El sentido misional de la conquista*, p. 171.

<sup>60</sup> Félix Zubillaga, *La Florida, la misión jesuítica* (1566-1572), Institutum Historicum, Roma 1956. pp. 202ss. Los jesuitas habían sido ya pedidos para Michoacán -por Velasco de Quiroga-, en Perú por Andrés Hurtado de Mendoza. y en otras muchas partes. En 1568 se abre el campo misional. En Calus y Tequesta -los padres Rogel y Villarreal- estaban los jesuitas desde 1566.

<sup>61</sup> *Monumenta Peruana* I (1565-1575). ed. A. de Egaña, Roma 1954.

México<sup>62</sup>. Desde allí se extenderán por todo el continente, trabajando en especial en las ejemplares misiones del Reino de Nueva Granada -Colombia y Venezuela-, y del Paraguay.

La consolidación de las estructuras, por otra parte, era realizada mediante la creación de la Inquisición (en 1590 en Perú, en 1571 en México, después en Cartagena).

La jerarquía mal avenida con el antiguo orden de cosas e impotente para sacudirse de una vez la servidumbre del Patronato, esforzábese por derrocarlo en casos particulares. En tales circunstancias la voz del Papa hubiera sido el mejor estímulo para liberar a la Iglesia; pero el Sumo Pontífice no tenía ninguna comunicación directa, hasta tal punto que Toribio de Mogrovejo, que se quejaba de que los obispos fueran enviados a América «electos» pero no «consagrados», fue gravemente reprendido por Felipe II: «...que si bien es verdad que fuera justo mandarle llamar a mi Corte...lo he dejado por lo que su Iglesia y sus ovejas podían sentir en tan larga ausencia» (*Cédula de Cobefa*, 29-5-1593). El rey de España había dispuesto una censura absoluta a la correspondencia de los obispos, con la consigna de «que no pasase a Roma sino lo que a Vuestra Majestad le sirviese»<sup>63</sup>. «Con todo, ya través del riguroso control, las quejas de la jerarquía llegaban a Roma, y por parecido camino las instrucciones romanas ganaban el continente. Aperciéndose de las consecuencias, las autoridades del Virreinato denunciaban al episcopado, culpable de ingratitud para con el Soberano que los había engrandecido»<sup>64</sup>.

El siglo XVII es fecundo en obras misioneras y de nuevo estilo, o mejor, fruto maduro de las experiencias del siglo anterior. Fue el siglo de las *reducciones* no sólo de los jesuitas en los países guaraníes, sino también en Brasil, Perú, Colombia y Venezuela, y las famosas de los franciscanos en México; la república de *chiquitos y moxos* en Bolivia, en Ecuador y Amazonas, etc. Sería un error histórico pensar que las misiones dejaron de prolongar sus labores en este tiempo. Las *doctrinas* organizaron mejor la defensa del indio. Los franciscanos poseían, al final del siglo XVII, 80 conventos en la región de México, 54 en Michoacán, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán, 12 en Nicaragua; los dominicos 41 en México, 21 en Oaxaca, etc.

<sup>62</sup> F. J. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma 1956, I (1566-1596).

<sup>63</sup> Levillier, *Gober*, t. XI, pp. 193-197.

<sup>64</sup> A. G. Pérez, *El Patronato español en el Virreynato del Perú*.

Los jesuitas eran 435 sacerdotes en 1603, sólo en México, y se distinguieron por su eficiencia.

Por primera vez amplias zonas de misión tienen un contacto exclusivo con la Iglesia, sin mediación de las armas hispánicas, y sin la introducción del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en muchos puntos. Estamos en el tercer momento de la misión, y ciertamente el más perfecto de cuantos se habían dado.

### 5. *Quinta etapa. La decadencia borbónica (1700-1808)*

Los últimos Habsburgos habían vivido de las glorias antiguas. El fin del siglo XVII marca al mismo tiempo el término del reinado de Carlos II (1665-1700) y el triunfo de Francia por la imposición de la dinastía borbónica. Reinó entonces Felipe V (1700-1746). La decadencia hispánica significa en América el aislacionismo, el separatismo de cada región, la falta de nuevos misioneros.

Por el Tratado de Utrecht (1713) España y Portugal no poseen ya el poder sobre los mares. Los ingleses toman Jamaica en 1655. Poco a poco Holanda e Inglaterra reemplazan al poder hispánico. Latinoamérica sintió profundamente esta decadencia hispánica, por cuanto fue su propia decadencia. La Iglesia sufrió especialmente la crisis misionera europea<sup>65</sup>.

La situación de la Iglesia en América Latina deberá estudiarse a partir de esta crisis del siglo XVIII, y no en presuntos errores de la evangelización primitiva, porque los historiadores van tomando conciencia plena de que donde se realizó la tal evangelización es donde el cristianismo ha permanecido hasta nuestros días<sup>66</sup>.

Las misiones continuaron en este siglo XVIII. Como ejemplo, tomemos las del norte de México. En 1607 los jesuitas se internan en California.

<sup>65</sup> S. Delacroix, *Le déclin des missions modernes*, en *Hist. Gén. des Missions*, II, pp. 363-390. En América Latina, la fundación de la *Society for the Propagation of the Gospel* (1701) no significará de ningún modo la influencia protestante, que se hará sentir entrado el siglo XX.

<sup>66</sup> R. Richard, *La conquête spirituelle du Mexique*: «Il est d'ailleurs assez frappant d'observer que ces populations restées à peu près purement païennes sont celles qui, par suite des obstacles géographiques, des dangers du climat ou de la difficulté de la langue, ont été à peine touchées par l'évangélisation primitive... Nous constatons une fois de plus que l'activité des religieux du XVIe siècle a fortement pesé sur les destinées du Mexique» (pp. 330-331). «Le XVIIe siècle a été la période capitale, la période où le Mexique s'est fait et dont le reste de son histoire n'a été que le développement presque inévitable» (p. 344). Lo mismo podría decirse de los demás países, aunque para algunos sea el siglo XVII y aun el XVIII.

Pero fue el genial fray Junípero Serra (1713-1784) el que promovió una acción misionera como «en los primeros tiempos». En 1768, en reemplazo de los jesuitas, desembarcaron los franciscanos, y poco a poco, con indecibles trabajos y *eficiencia*, fueron fundando puestos de misión y *reducciones*. A partir de San Diego -que fray Junípero fundó en 1769-, llegaron hasta San Francisco en 1776. Los dominicos fundaron igualmente *reducciones* en toda la Alta California.

El hecho capital y decisivo en el siglo XVIII, para la historia de la Iglesia latinoamericana, fue la expulsión de los jesuitas. Los Borbones suprimían en Francia la Compañía el 26 de noviembre de 1664 (el jansenismo hacía su obra); los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.200 padres, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana. Sus reducciones fueron objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la obra por parte de los indios. ¡Nunca podrá lamentarse bastante la importancia que dicha expulsión tuvo para los destinos de América Latina! Por otra parte, *Propaganda Fide* fracasaba en sus intentos y no llegaba a cumplir sus fines<sup>67</sup>.

La Iglesia latinoamericana, necesariamente joven, debió afrontar sola la decadencia económico-política de España (por ende misionera), ya que era muy difícil embarcarse hacia América hispánica en mares ingleses; la falta de apoyo romano; la conversión de su economía, basada en los metales preciosos, al sistema agropecuario; el endurecimiento de las fronteras con los indios -por ejemplo, con los araucanos en el sur, con los selvícolas en Perú, etc.-. Por otra parte, la sociedad colonial había caído poco a poco en un letargo que incluía igualmente lo espiritual.

Sin embargo, se iba consolidando la conquista del campo -en una verdadera Edad Media-, por cuanto América hispánica era ciertas ciudades unidas por caminos a través de inmensos desiertos, pampas o territorios todavía por colonizar. Desde las capitales virreinales se fue fundando hacia el interior un sinnúmero de ciudades, villas, pueblos, y con éstos *doctrinas*, parroquias, pues el clero diocesano era todo criollo, mestizo y después hasta indio<sup>68</sup>.

<sup>67</sup> S. Delacroix, *ibid.*, pp. 371s.

<sup>68</sup> El *VI Concilio de Lima* (1772) dice: «*Capítulo 6*. Que los obispos y demás a quienes incumben, cuiden de educar a los indios de modo que adquieran las calidades necesarias para ascender a las Órdenes. No teniendo los indios por naturaleza impedimento para ser admitidos a las Órdenes Sagradas...manda el Concilio: Que los obispos en sus respectivas Diócesis y los demás a quienes toca pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieren los Cánones en todos los que

Un aspecto por demás olvidado, y al que queremos hacer alguna referencia, es la *vida cotidiana* del laico cristiano<sup>69</sup>. Se ha afirmado, sin razón, que la vida cristiana de la cristiandad de Indias era casi exclusivamente clerical. Muy por el contrario, el laico cristiano, conquistador, español y criollo, tuvo una activa participación, siempre dentro del molde de la misma cristiandad. Debemos recordar sin más las florecientes y numerosas *cofradías, congregaciones y órdenes terceras*, para españoles, criollos, mestizos, indios, negros, etc., que permitían al cristiano agruparse por oficios, sexo, edades, clases sociales, en las ciudades, el campo, las doctrinas o *reducciones*, y por medio de las cuales ejercían un auténtico apostolado de los laicos. Pero un aspecto aún más desconocido es el acceso a la Sagrada Escritura en lengua española y aun amerindia, tan frecuente en América, si se tiene en cuenta el número de Biblias (en hebreo, griego, latín y castellano) que vendían los libreros de las capitales y aldeas de las Indias<sup>70</sup>. Los Santos Padres eran igualmente leídos<sup>71</sup>. Hubo numerosos libros de formación espiritual para laicos, desde la *Regla Christiana Breve* (1547) del obispo Zumárraga de México, impresa en la imprenta de esa ciudad, y de gran uso y fama, hasta la traducción del latín realizada por el virrey del Perú, el príncipe de Esquilache, de las obras de Kempis: *Oraciones y meditaciones de la vida de Jesuchristo* (1660), y la tan profunda obra mística del obispo de Puebla Palafox y Mendoza, *Varón de deseos, en que se declaran tres vías de la vida espiritual* (México 1642), muy apreciada por el laicado<sup>72</sup>.

Dentro de las limitaciones propias del sistema, el descubridor, conquistador y poblador, la mujer y aun el niño eran responsables de un cierto testimonio de evangelización. Los maestros de escuela, los fiscales de

---

hubieren de entrar en la suerte del Señor» (Vargas Ugarte, *op. cit.*, p. 32). La misión en las islas Filipinas se realizó, en un segundo momento, gracias a la acción del clero indígena; si Latinoamérica hubiera contado con dicho clero, quizá la evangelización sería, en el presente, total.

<sup>69</sup> Véase el reciente trabajo de Gabriel Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile 1973, del que extraeremos las notas que a continuación referimos sobre este tema tan importante.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 84ss. El autor prueba su afirmación con numerosas estimaciones. Es de interés indicar que fueron los Salmos los que contaron con mayor número de traducciones, lo mismo que en el Nuevo Testamento después de los Evangelios fue el Apocalipsis el favorecido. Hubo comentario del Cantar, de los Profetas, del Eclesiástico, Pentateuco, Génesis, Levítico, etc., en latín y castellano. Debe entonces descartarse el juicio de que la Biblia no fue leída en la cristiandad colonial.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 92ss.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 92ss. A todo esto se debe agregar la liturgia virreinal y los ejercicios y retiros espirituales, las fiestas patronales de los diversos lugares, etc.

Audiencia, el padre de familia y todo miembro de la sociedad manifestaban en diversos gestos palabras y acciones una cierta intención apostólica. Aun los más rudos y violentos conquistadores, llegada la hora de la muerte, afrontaban el fin de la vida con voluntad cristiana. Así, un «Pizarro... que la padeció en forma cruenta y, sin embargo, en tales circunstancias tuvo tiempo de perdonar a sus asesinos, hacer profesión de fe y la lucidez necesaria para ello en forma solemne. Pocas escenas más dramáticas que la agonía del caído haciendo una gran cruz con su mano derecha, poniendo la boca sobre ella y besándola hasta expirar»<sup>73</sup>. En su testamento había reconocido que «con mi malicia e ignorancia y persuasión del diablo muchas veces ofendí mi Dios y Criador y Redentor, quebrando sus mandamientos e no cumpliendo las obras de misericordia ni usando mis cinco sentidos como se debía, ni haciendo las obras que según nuestra Santa Fe Católica era obligado; de todo ello me arrepiento y acuso e confieso e demando perdón»<sup>74</sup>. ¡Ningún documento mejor para mostrar la culpabilidad del pecado de la conquista del que tanto acusaba Bartolomé de las Casas!

### *III. ENJUICIAMIENTO DE LA OBRA EVANGELIZADORA REALIZADA POR LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA*

Creemos que la mayor dificultad en este tipo de juicios valorativos es la falta de un método comprensivo que permita realmente considerar la totalidad del fenómeno y no solamente algún aspecto parcial.

Para ello es necesario recordar rápidamente algunos de los elementos esbozados en la introducción metodológica.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, del mismo modo una religión -especialmente la católica- tiene analógicamente un sistema de *mediaciones* que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su gracia salvífica universal. A otro nivel -intencional o del entendimiento-, la civilización tiene una estructura o «núcleo ético-mítico», contenido último de las acciones del grupo; mientras que la Iglesia

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 229 (véase Bartolomé Velasco, «El alma cristiana del conquistador de América», en *Misionalia Hispanica*, XXII, p. 282).

<sup>74</sup> Raúl Porras, «El testamento de Pizarro», en *Cuadernos de historia del Perú*, I (1936) p. 58.

posee una comprensión existencial, que en último término es la fe en la persona de Jesucristo y en la Trinidad, actuando por su economía en la historia sagrada.

Para juzgar el grado de evangelización de una comunidad es necesario saber a qué nivel nos situamos, y dónde radica, en último término, la evangelización; de lo contrario podemos enjuiciar lo secundario como esencial, y viceversa.

*1. Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas  
y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia católica española*

Llamamos «mediaciones» a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión católica, se sitúa al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Es necesario decir una verdad, transmitir una gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe 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 tenían una referencia a la tierra. Debe pesarse que la religión hebraica, 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, significando, sin embargo, un acontecimiento de la Historia Sagrada. Muy por el 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, quizá 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 -dado que no podía reorganizar 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 pre-cristianas.

Tomemos un ejemplo.

«Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía, la que en aquella pascua y festividad aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia la 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 de 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 ínterin 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 derribaban, iban rodando por el suelo asiduos y abrazados fuertemente, con tanta ligereza, que ponía 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 adelante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tomándose por donde habían ido, así abrazados y rodando...

El viejo indio que llebaba la 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 guardianía, como de otros pueblos»<sup>75</sup>.

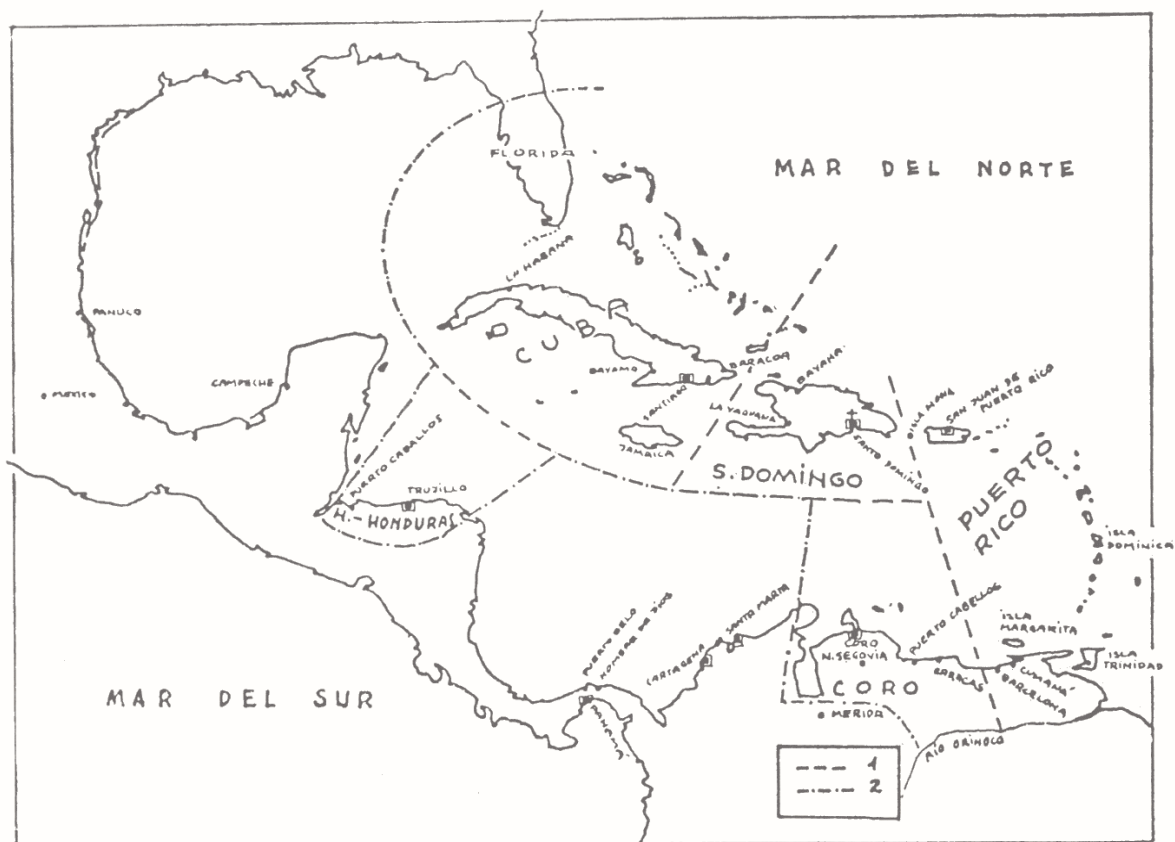
Estas danzas, saltos y malabarismos son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la

<sup>75</sup> *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en CODOIN, LVIII (1872) 39-43. Véase nuestra obra *El catolicismo popular en Argentina. 5. Histórica*, Bonum, Buenos Aires 1970, pág. 19ss.



MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE SANTO DOMINGO (1564)  
Referencias 1: Límite de obispado

2: Límite de arzobispado



MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE SANTO DOMINGO (1564)  
Referencias 1: Límite de obispado  
2: Límite de arzobispado

divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas. ¡Igualmente se escandalizaría quizá 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 inadaptación no es responsable solamente España, sino toda la Europa católica -piénsese en la posición francesa ante el problema chino-, el gran problema de «los ritos».

Muy por el contrario, la acusación corriente de la falta de adaptación por el 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 sólo al nivel 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 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.

Como conclusión, 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 en cuanto 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.

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

Lo que llamarnos «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 apolo-gistas 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 está muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad india se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas.

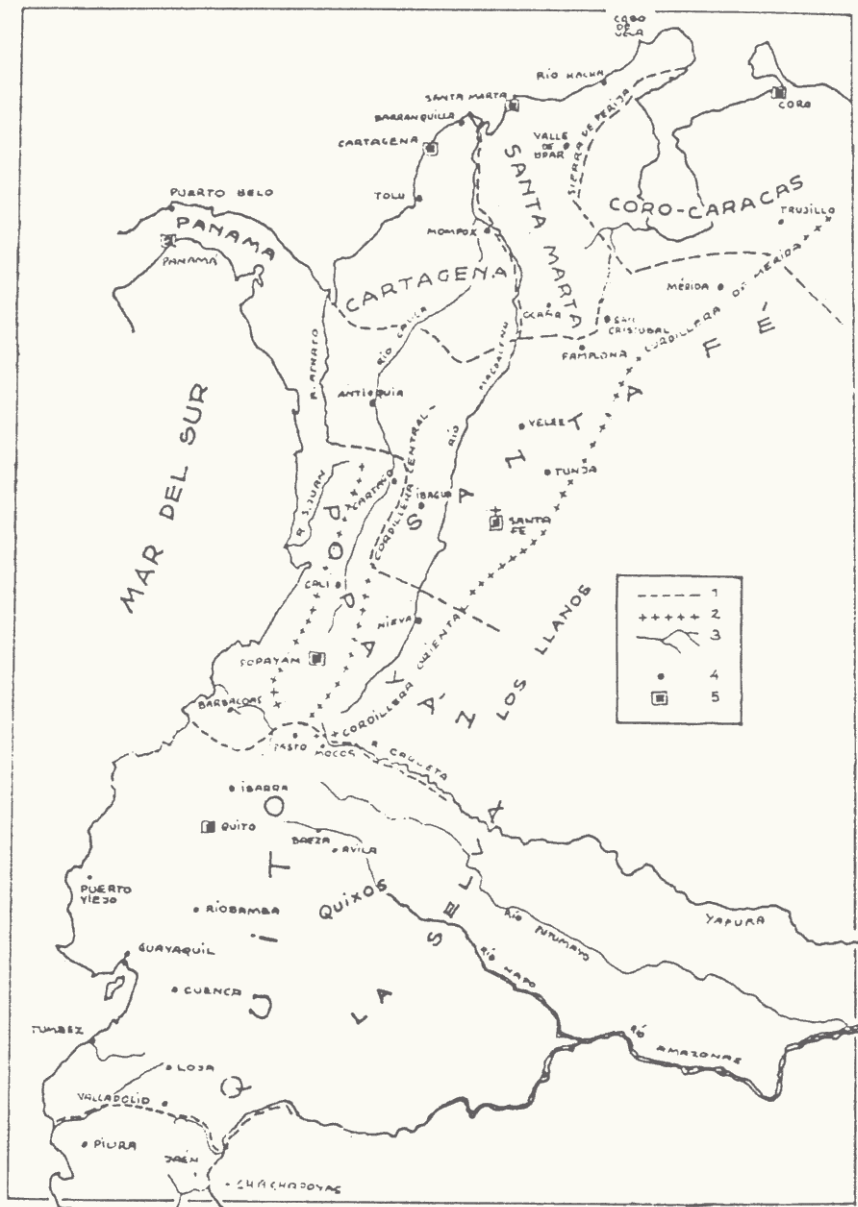
La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

La segunda y tercera generación de misioneros -entre ellos Acosta y Sahagún- comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatina-mente, 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 india fue siendo olvidada por el español, el criollo o el ciudadano.

El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y espe-cialmente con la fenomenología de la religión, y será quizá el primero que nos permita descubrir la conciencia india en su realidad o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con un valor intrínseco<sup>76</sup>.

<sup>76</sup> Véanse las interesantes páginas de Borges, *Métodos misionales*, pp. 58-90.



MAPA DE LOS OBISPADOS DEL ARZOBISPADO DE SANTA FE Y EL OBISPADO DE QUITO (1620)

Referencias: 1: Límites de diócesis.— 2: Cadena de montañas.— 3: Ríos.— 4: Pueblos de españoles y alguno de indios.— 5: Sedes episcopales

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes dirigidos 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 por 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, en cambio, una cierta desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban 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 visto, 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*<sup>77</sup>, Juan de Tovar<sup>78</sup>, José de Acosta<sup>79</sup>, y especialmente Bernardino de Sahagún<sup>80</sup>. Este último se dirigió personalmente a las tribus cuya concepción mítica pensaba exponer; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, y durante dos años dialogó con ellos, personalmente, y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahualt y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía un año las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia<sup>81</sup>.

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros -aunque 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

<sup>77</sup> Escrita en 1574 (ed. Moderna, Lima 1943).

<sup>78</sup> *Historia de los indios mexicanos*, ed. por T. Philips, Middle-Hill 1860.

<sup>79</sup> La conocida *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salamanca 1587.

<sup>80</sup> *Historia general de las cosas de Nueva España*. ed. Seler, México 1838, 3 vol.

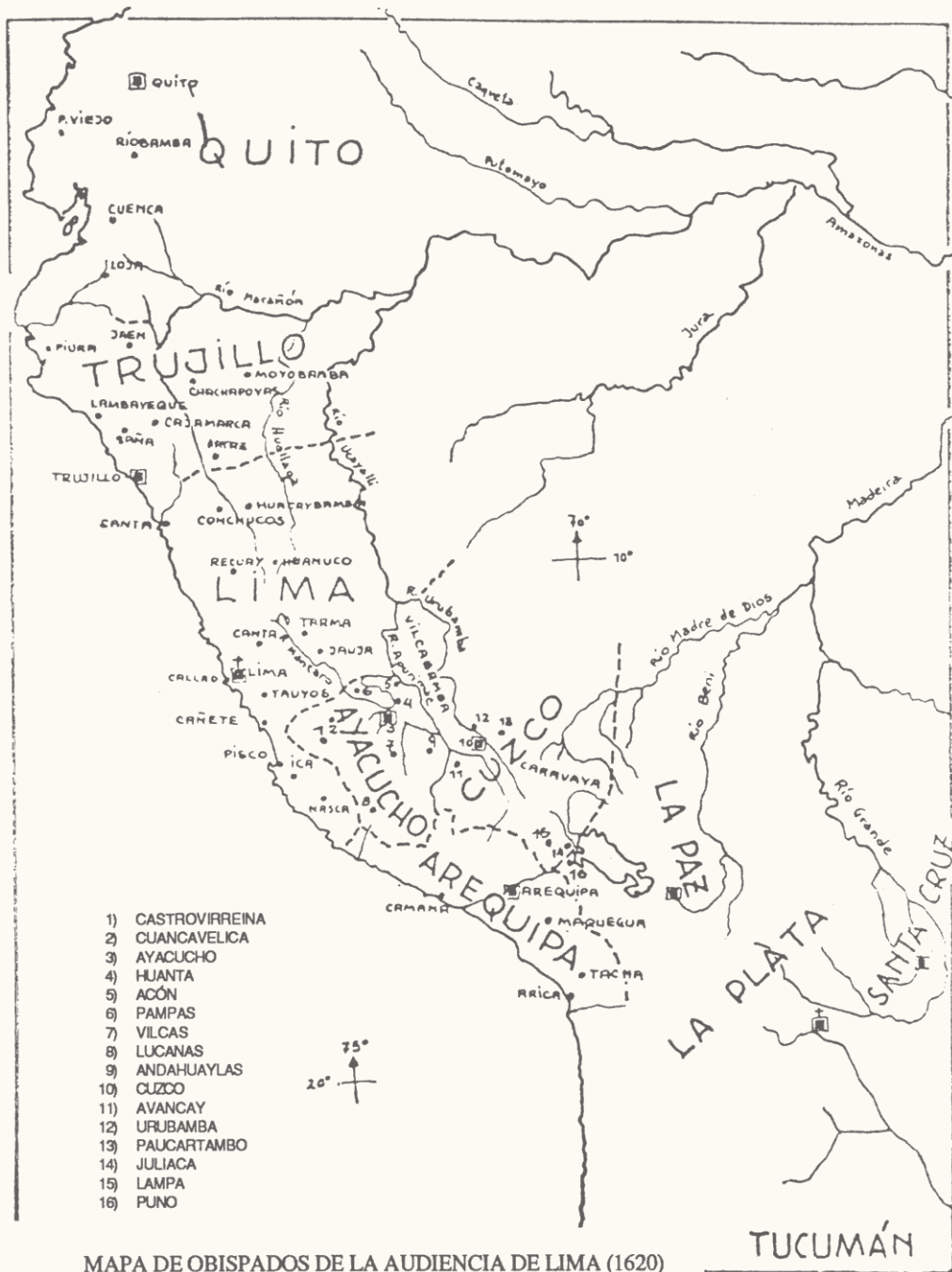
<sup>81</sup> R. Ricard, *La conquête spirituelle*, pp. 55ss.

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 antisincretista, 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 los libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era -según el criterio de los reyes y de muchos miembros de la Iglesia- la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retornados por ciertas elites conscientes. De aquí que por un afán de pureza cristiana -quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo- los trabajos en ese sentido fueran 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 prehispánicas, no se produce el lento *paso* (*pesach*- Pascua) 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 grecorromano. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Sin embargo, 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 indirectamente la civilización 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 -como he dicho- 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 más o menos éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la comprensión cristiana: la Creación, la persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas. 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



MAPA DE OBISPADOS DE LA AUDIENCIA DE LIMA (1620)



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*»<sup>82</sup>.

Al nivel de la comprensión fundamental fueron la cultura hispánica 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.

### 3. ¿Se ha constituido una religión mixta?

Ante el encuentro de las religiones paganas 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 el órgano»<sup>83</sup>; o Mariátegui, que no teme decir que «los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborígen subsistía bajo el culto católico»<sup>84</sup>. Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, e incluso en América del Norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial<sup>85</sup>.

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 Constatino Baule y de Fernando de Armas Medina -en su *Cristianización del Perú*<sup>86</sup>.

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura *mixta* o por *yuxtaposición*, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice 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»<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> R. Ricard, *op. cit.*, p. 330.

<sup>83</sup> *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.

<sup>84</sup> *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, p. 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, p. 184.

<sup>85</sup> «The Quechua in the colonial world», en *Handbook of South American Indians*, Steward, Washington 1945, II, pp. 596-597.

<sup>86</sup> Vasconcelos, («El cisma permanente», en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México 1956, p. 210), propone en cierto modo una solución idealista: los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socioculturalmente imposible (al igual que las otras, como trataremos de demostrar).

<sup>87</sup> *Métodos misionales*, pp. 521ss.

Según nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indio, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del *sujeto*. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de una 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 a-histórica, donde lo profundo no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico -riquísimo en significado y valor en complicación y racionalidad- aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, sus arcabuces, perros, caballos, etcétera), 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 paganas.

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.

Existe entonces todo un claroscuro de la conciencia que podríamos llamar *puramente pagana* hasta la *puramente cristiana* a la cual se acercan los santos, los doctores, y son los obispos quienes poseen la función de conducirla.

El paso 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 «aislando» 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 los temía; los 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 semipagana. 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 y yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediaciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia católica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. 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, etc. de los 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 de manera consciente, hubo una transformación del fondo 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 religiosa* 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 estos 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 próxima: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. 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 clase media ha llegado a expresar teóricamente dicha religión *mixta*. Pero es uno de los pocos casos).

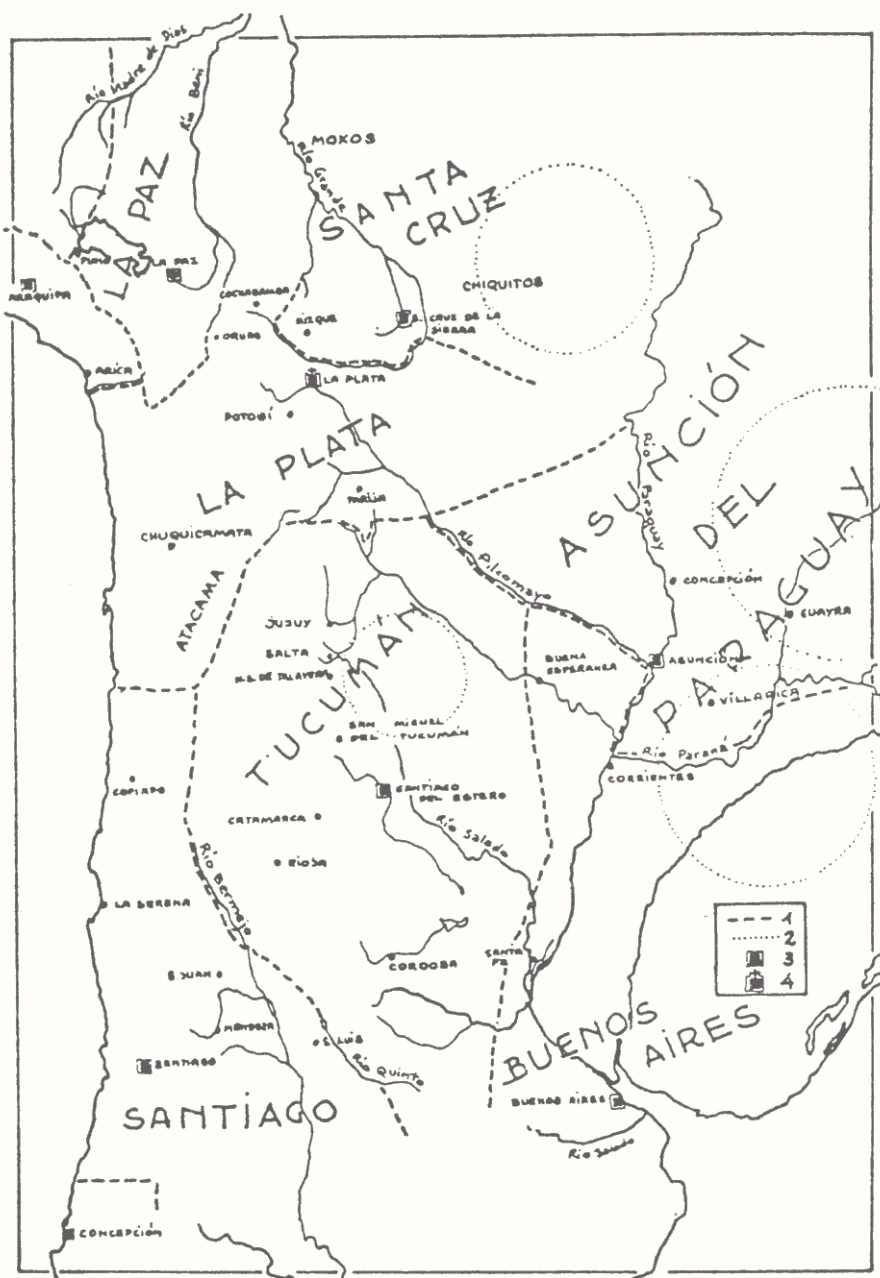
#### *4. Tipología de los habitantes del continente con respecto a la fe cristiana, discernible en la época colonial*

Esquematizaremos en seis grupos las diversas posiciones que adoptaron los conquistadores, misioneros e indios con respecto a la persona de Jesucristo, que como hemos dicho es el objeto propio y el constituyente de la fe y la existencia cristiana.

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos -dicho grupo ha sido siempre minoritario en la historia de la Iglesia y lo será hasta el fin de los tiempos-: son las grandes personalidades que en su vida, o teóricamente, supieron discernir claramente en la heroicidad de sus virtudes la libertad del cristianismo ante la civilización (nos referimos a los *santos*, algunos grandes teólogos o misioneros, algunos obispos, algunos indios).

2. Los hombres de Iglesia (principalmente los obispos, misioneros y sacerdotes y muy pocos laicos) que *trataron de realizar la misión* aunque mezclaron inconscientemente, en muchas ocasiones, elementos hispánicos y cristianos como idénticos. Es la gran masa de los misioneros de indios, algunos laicos, e indios.

3. La gran mayoría de los conquistadores, colonos e hispánicos, al igual que los criollos y paulatinamente los mestizos, que unificaron totalmente los fines del Imperio con los de la Iglesia católica, hasta el punto de poseer un estricto *mesianismo hispánico*. Se es cristiano por el hecho de ser hispánico, de ser bautizado, y de cumplir ciertos preceptos de la Iglesia, sin que esto exija, realmente, aunar existencialmente la conducta al Evangelio.



MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE LA PLATA (1620)

Referencias: 1: Límite de las diócesis.— 2: Región de reducciones.— 3: Obispos.— 4: Arzobispado

4. La gran mayoría de los indios bautizados pero *no totalmente catequizados* ni profundamente convertidos -y aún menos con una vida de comunidad cristiana- (una excepción, evidentemente, eran los indios que se habían organizado en *pueblos, doctrinas, misiones o reducciones*). Su actitud existencial (en el plano moral o cultural), su fe o comprensión, no habían sido suficientemente educadas para abarcar el dogma y sus exigencias. Así, las borracheras, la degeneración, el concubinato podían convivir con la creencia en la existencia de las «huacas» (espíritus de los diversos *lugares*), con ciertas hechicerías, magias y con la creencia en Jesucristo redentor.

5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas.

6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo, que es a fines del siglo XVIII un grupo verdaderamente marginal tanto de la civilización prehispánica como de la latinoamericana.

Caben, entonces, las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo ciento veinte mil hispánicos vivían rodeados de al menos doce millones de indios, lo que significa el uno por ciento. Además, estaban dispersos en más de veinte millones de kilómetros cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos -aunque tampoco faltaron los cultos, para gloria de España-, ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de España, de Europa, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe sumar también la gran influencia del Islam.

La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia de su cultura y de 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 paganos en la misma población hispana. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» -este fenómeno se observa perfectamente en todo emigrante de Italia, Francia o Alemania, si es que pertenecen a tierras profundamente cristianas- pierde los *apoyos* empíricos concretos de su fe, lo que crea la sensación de «haber perdido la fe». Este debilitamiento de la fe, y el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispánico y mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latino-americano».

La categoría del nivel tercero -hispánicos, criollos y mestizos- es el fundamento de la cultura latinoamericana. Se trata de las elites más cons-

cientes y las que de hecho realizan la historia en América Latina. Hasta el siglo XVIII permanecerán cristianas, y a veces pasarán claramente a la categoría segunda. 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 de los siglos XVI y XVIII; en la Universidad de Córdoba, sin embargo, se enseñó a Descartes desde el siglo XVIII.

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

«A la Universidad de Caracas se enviará 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 tiempos»<sup>88</sup>.

b) La gran masa de los indios se iba incorporando por una parte a la cultura urbana hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida semiprimitiva, 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; hemos llamado a este fenómeno: *acumulación ecléctica* al nivel de las «mediaciones».

Volvemos a formular, pues, la pregunta: «Puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece, como lo hemos mostrado, que el problema es mucho más complejo y todo juicio unívoco y global es imposible. Repetimos:

1) En un plano profundo, comprensivo, existencial, de fe, la masa india no ha adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que *comenzaba a adoptarlo* pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente. Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en el que 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 *«sustancial»*, que sin embargo la gran masa no puede practicar, por cuanto la falta de misioneros, las distancias y otro tipo de impedimen-

<sup>88</sup> Robertson, *Vida*, p. 57.

tos se oponen. Aparecen así sustitutos paralitúrgicos -procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo grecorromano o en 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 o sustitutos* pueden llamarse religiones *mixtas*? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas a nivel popular que vienen a llenar un vacío dejado por el método de la *tabula rasa*; sustitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado *catolicismo popular* no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, supletorias, de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es por lo tanto una religión propiamente pagana? No. ¡Es, más bien, la manifestación de una conciencia no enteramente cristiana!