

5
LA EVANGELIZACION
LATINOAMERICANA

I. LA EVANGELIZACIÓN DESDE EL MODELO DE CRISTIANDAD

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

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

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

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

1. *La cristiandad moderna ante el otro*

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

a) *Estado de la cuestión*

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

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

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

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

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

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

b) *Supuestos teológicos.*

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

7. *Ibid.*, 393.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19. *Ibid.*, 338.

20. *Ibid.*, 329.

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

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

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

d) *Posición de Bartolomé de las Casas*

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

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

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

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

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

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

23. *Ibid.*, 353.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31. *Ibid.*

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

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

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

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

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

33. *Ibid.*, 44.

34. *Ibid.*, 35.

35. *Ibid.*

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

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

38. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §246.

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

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

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

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

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

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

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

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

Bartolomé nos dice:

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

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

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

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

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

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

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

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

44. *Brevísima relación*.

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

46. *Brevísima relación*.

Y continúa Bartolomé:

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

Algo antes había escrito:

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

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

a) *El Mundo de «allá»: Amerindia*

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

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

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Véase el capítulo 2 de esta obra.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *Los que se «llaman cristianos»*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

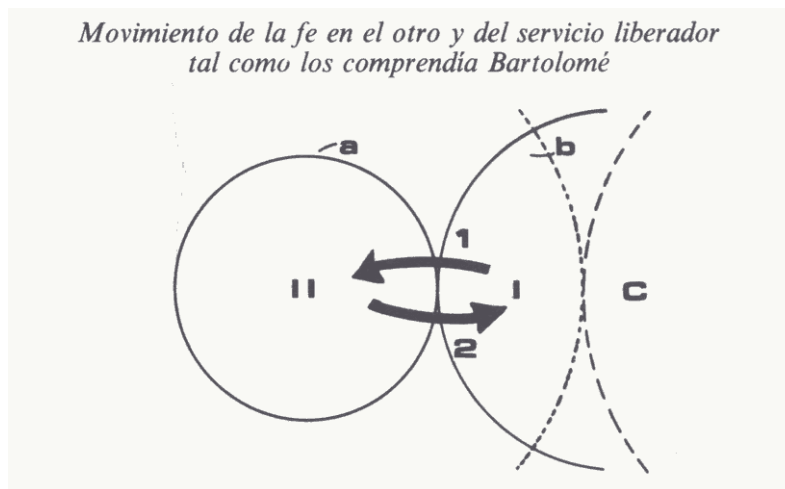
creaturas: cree a y en el otro, en el pobre, lo más allá del propio sentido, lo que todavía no tiene sentido. Desde esa nada de sentido irrumpe la palabra creadora del pobre: *ex nihilo omnia lit*.

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

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

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

ESQUEMA 5.1

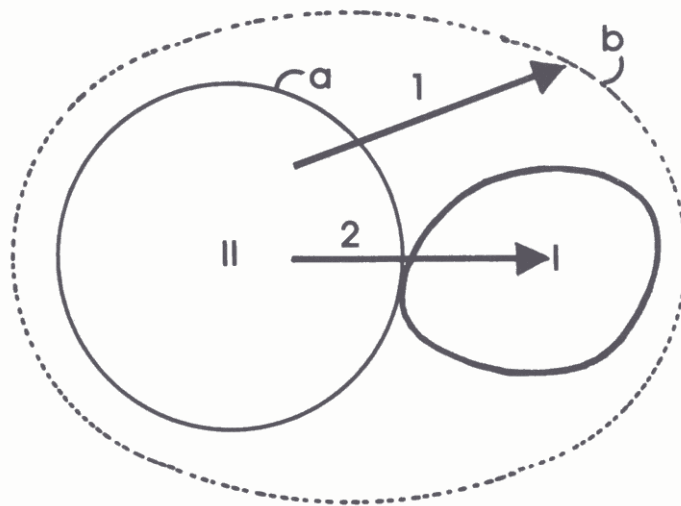


61. El término *liberación* es estrictamente bíblico. Véase por ejemplo Ex 3,7-8: lhatsiló, que como en Lc 21,28, se traduce al griego por *apolytrosis*, que se opone a esclavitud, prisión.

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

ESQUEMA 5.2

Movimiento de la conquista o dominación de un hombre sobre otro



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

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

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

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

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

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

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

c) Conquista y evangelización

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

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

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

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

64. *Brevísima relación*, 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. LOS TRECE CICLOS EVANGELIZATORIOS ⁷⁰

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

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

67. *Brevísima relación*, 33.

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

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

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

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

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

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

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

1. Ciclos evangelizatorios hispanoamericanos

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

a) *Ciclo del Caribe*

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

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

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

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

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

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

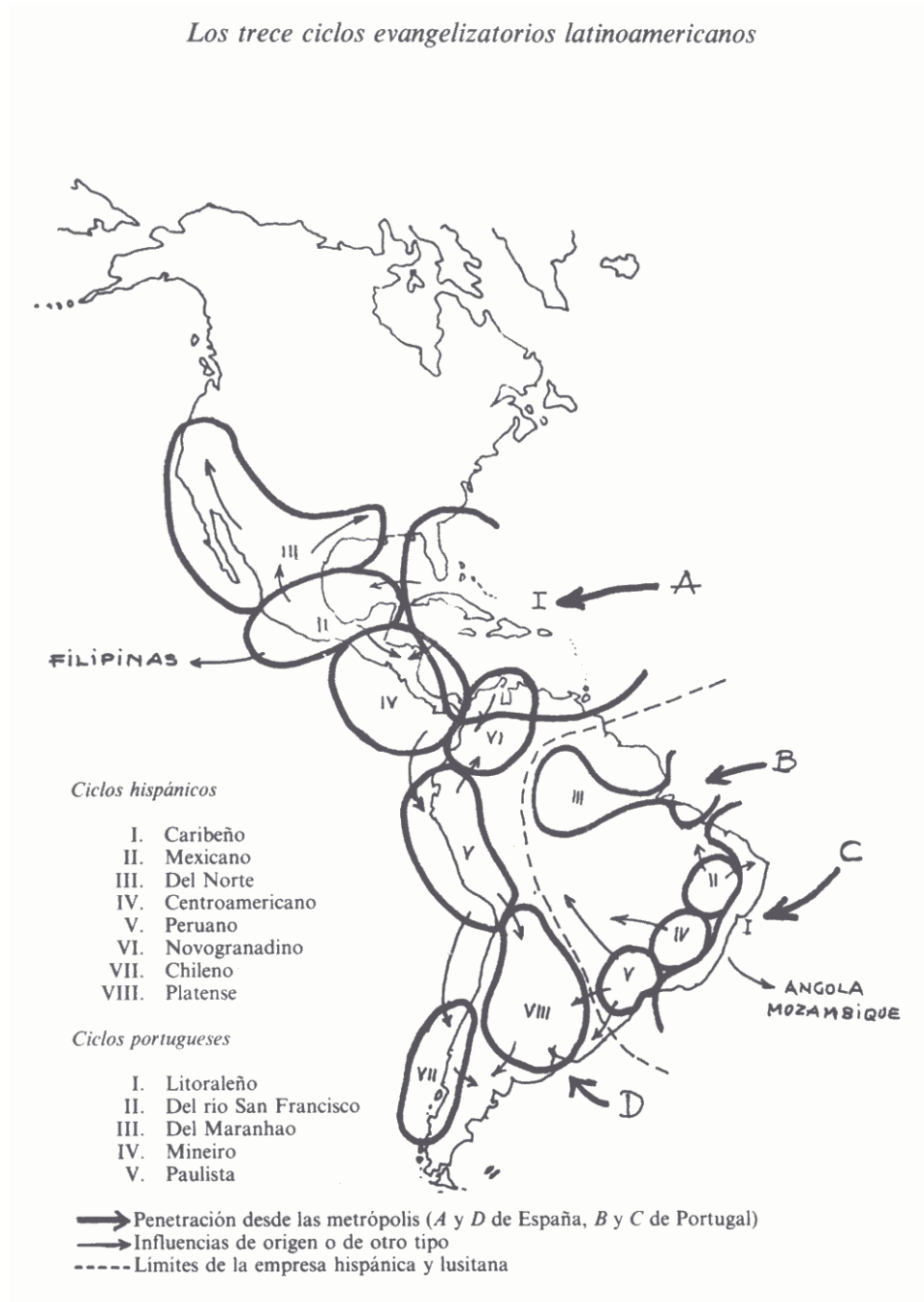
73. Cf. C. Campo Lacas, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, San Juan 1977, 22-25.

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

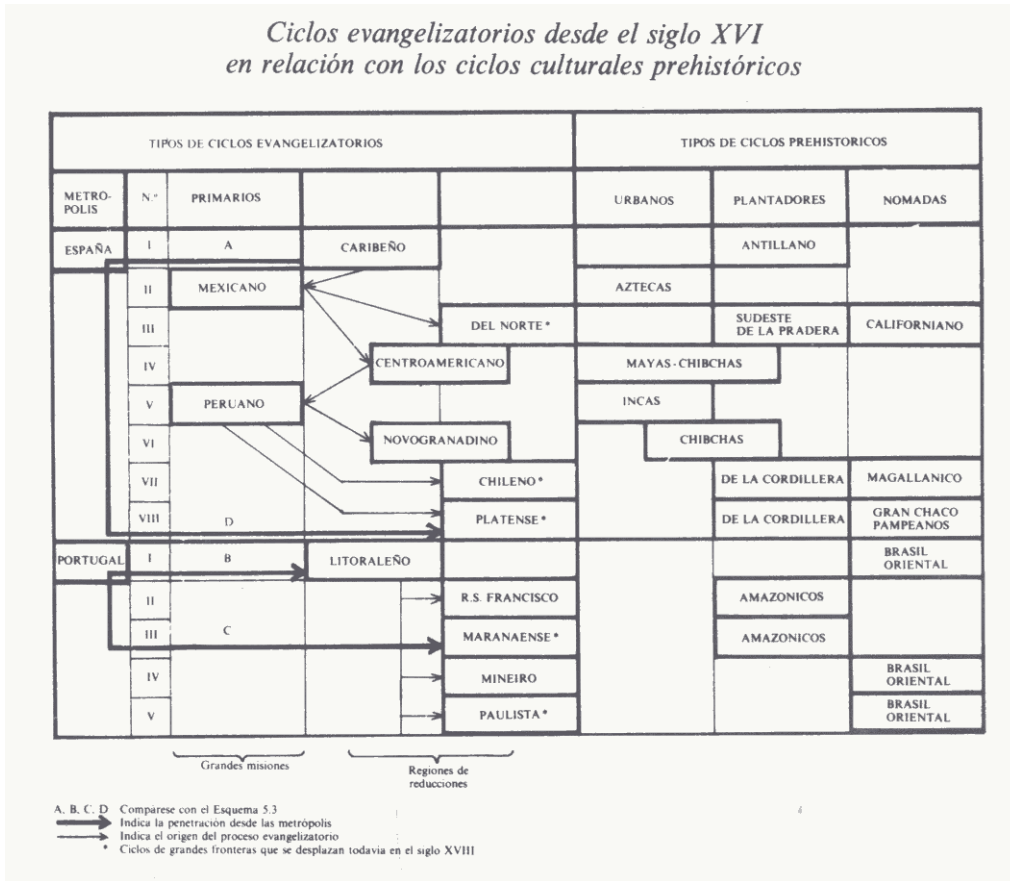
75. R. Pané, *Relación acerca de las antigüedades*, 132.

ESQUEMA 5.3

Los trece ciclos evangelizatorios latinoamericanos



ESQUEMA 5.4



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

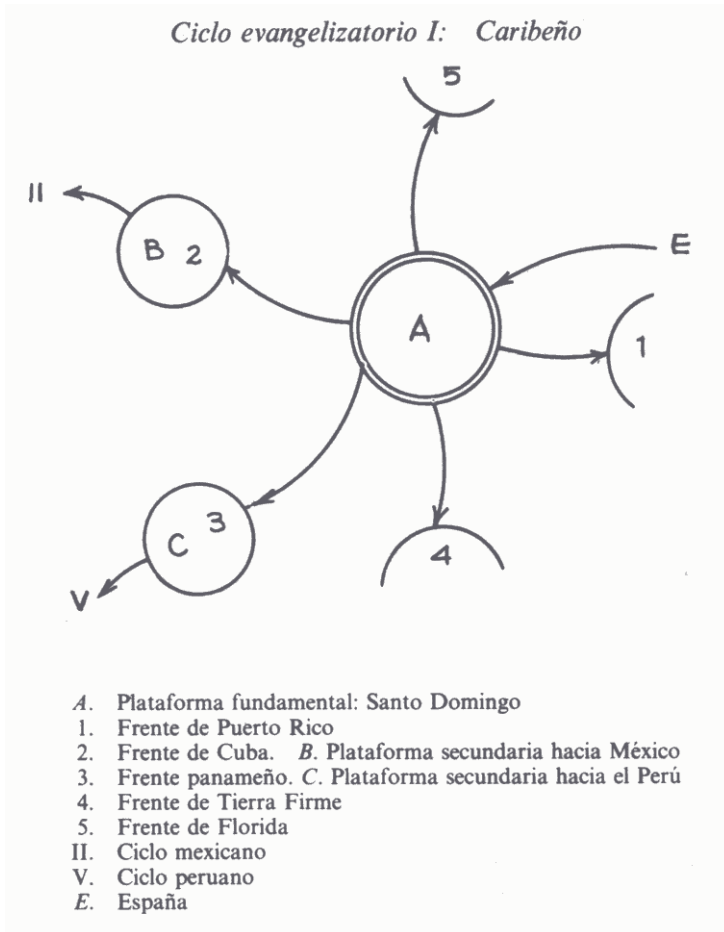
83. C. Campo Lacasa, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, 21.

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

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

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

ESQUEMA 5.5



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *Ciclo mexicano*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

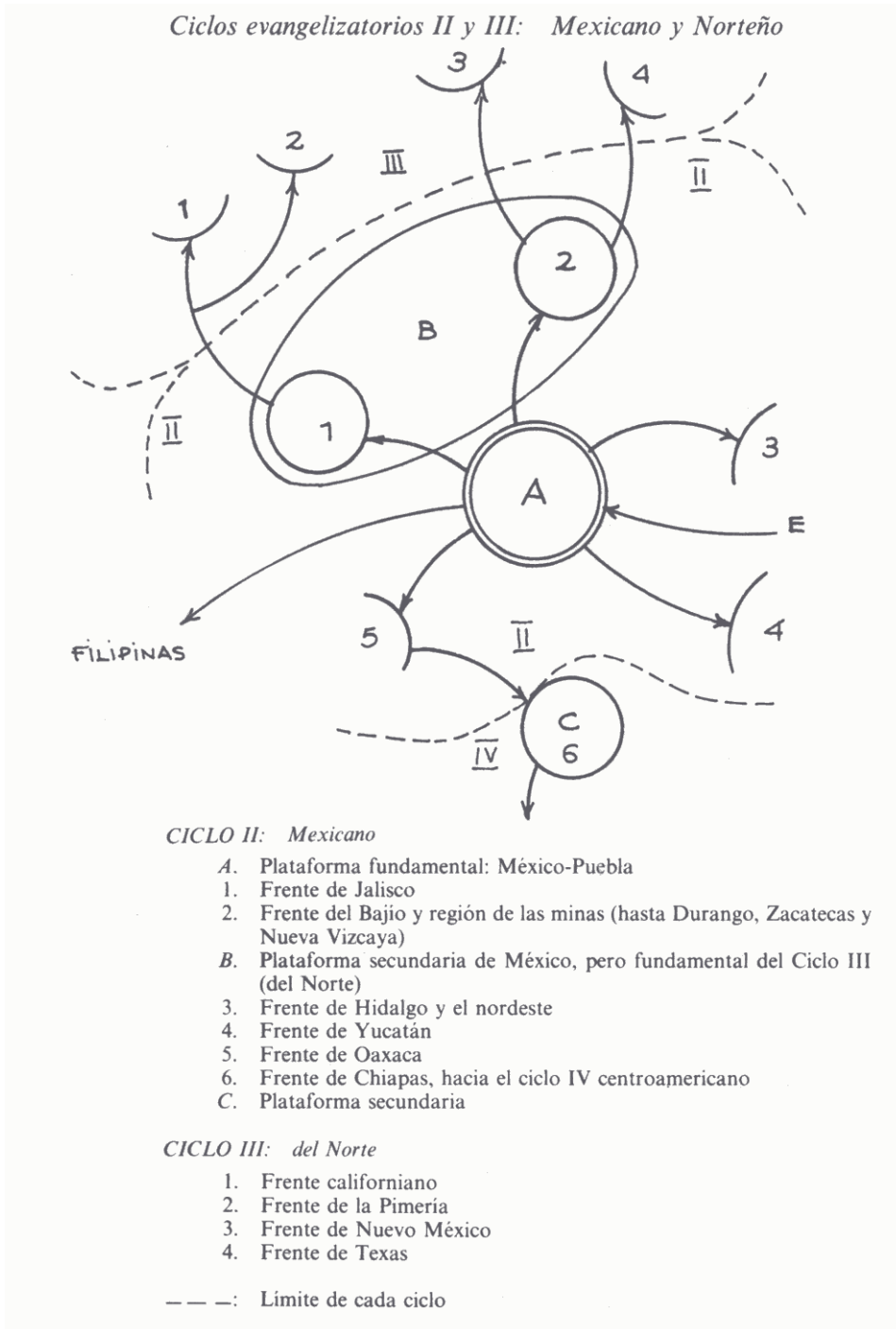
92. *Ibid.*, 57-59.

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

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

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

ESQUEMA 5.6



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) *Ciclo del Norte*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) *Ciclo centroamericano*

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

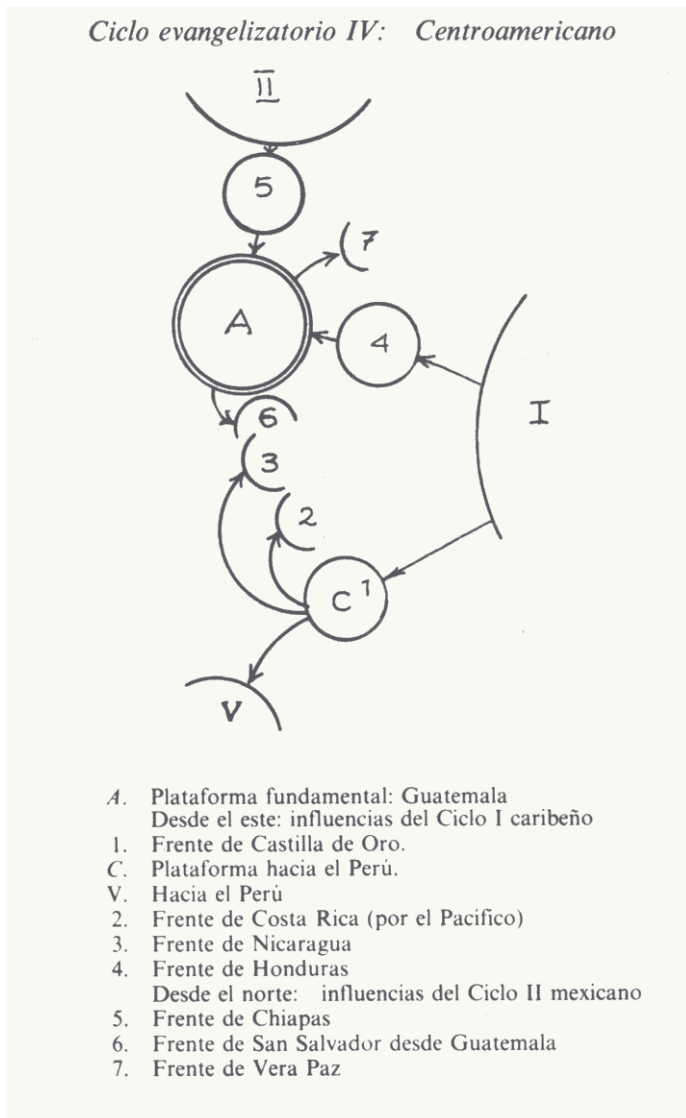
Desde el Caribe, determinando la región I con dos frentes, encontramos en *primer* lugar la zona panameña, la más antigua, en *segundo* lugar la de Higüeras-Honduras.

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

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

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

ESQUEMA 5.7



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

103. *Ibid.* 486.

104. *Ibid.*, 487.

105. *o. c.*, prólogo.

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

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

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

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

e) *Ciclo peruano*

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

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

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

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

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

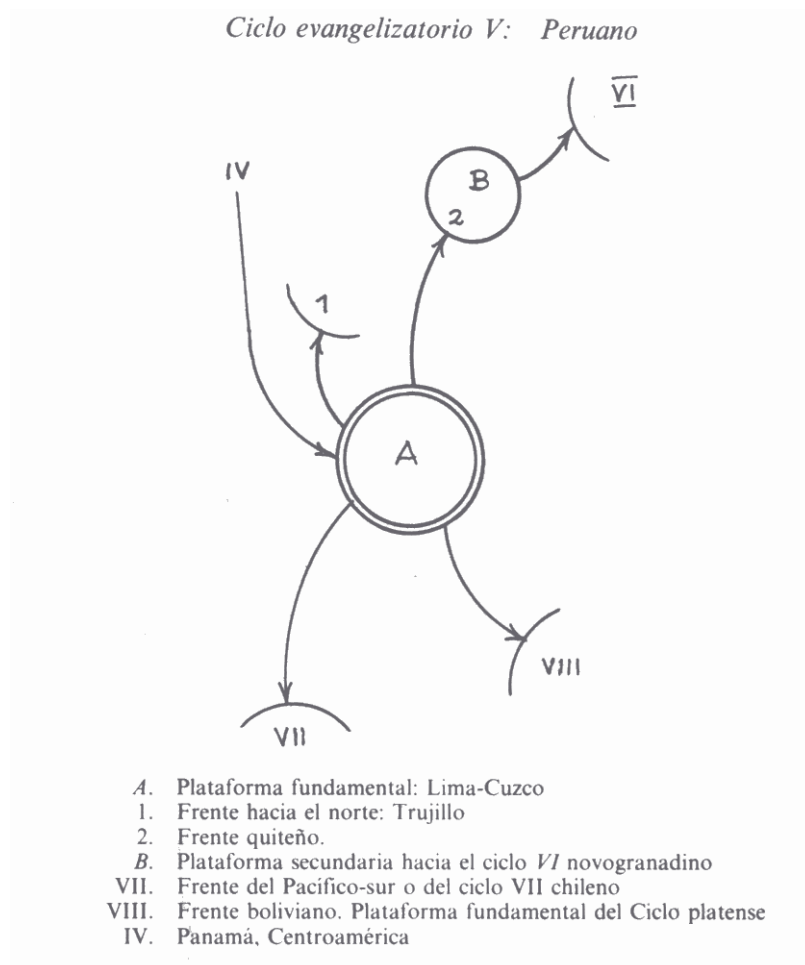
Los *mercedarios* se instalaban en Piura en el mismo 1532, en 1533 estaban en Cuzco, en 1535 en Lima, en 1539 en Huamanga. Sin embargo, al organizar encomiendas y enriquecerse en parte, la provincia entró en crisis. De todas maneras en San Miguel de Lima, solamente, tenían al fin del siglo XVI 13 conventos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

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

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

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

ESQUEMA 5.8



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

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

Todo esto en la batalla de Cajamarca ante Atahualpa.

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

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

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

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

f) *El ciclo colombiano*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

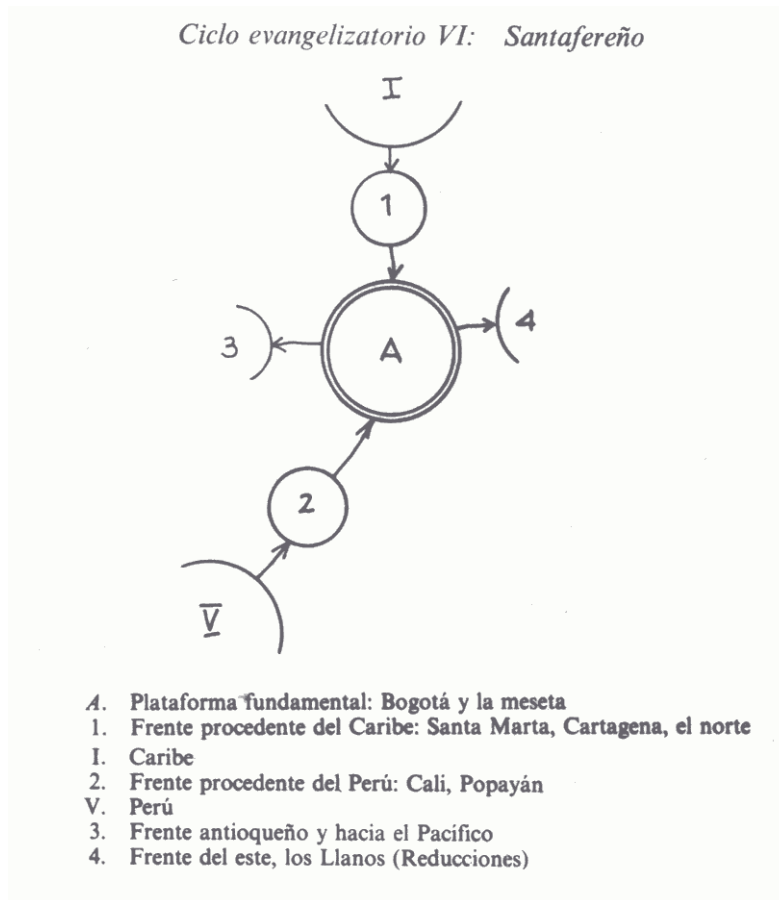
Además de la evangelización de los indígenas muiscas y otros grupos chibchas, muy pronto por Cartagena comenzaron a entrar esclavos negros. Alonso de Sandoval, llegado en 1605, fue el primer evangelizador de los hermanos africanos. Su obra *De instauranda Aethiopia salute* es la primera en su género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

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

g) *El ciclo chileno*

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

ESQUEMA 5.9



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

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

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

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

