

del México Antiguo de principios del siglo XVI. La utopía de hacer llegar la Palabra de Dios en sus textos vivos de la Sagrada Escritura a los más variados sectores de la sociedad, incluidos los indígenas y las mujeres. Esa lucha y reivindicación, que fue muy ardua en su tiempo y hasta cierto punto se la consideró como fracasada, se ha mostrado con el correr del tiempo que no ha sido vana. Las causas justas siempre reaparecen y se imponen con el tiempo. Tal parece ser la enseñanza que nos deja esta historia de la Palabra de Dios en Nueva España.

(Continuará)

¿RECONOCIMIENTO O NO-RECONOCIMIENTO DEL OTRO?

En memoria de los quinientos años de la evangelización de América Latina

por Juan Carlos SCANNONE, S.I. (San Miguel)

Introducción

Hay pocos acontecimientos en la historia de Europa que puedan ser comparados con el descubrimiento de América. Puesto tanto los viajes hacia el Sud, a lo largo de las costas africanas, como la búsqueda del acceso marítimo al lejano Oriente por el Este suponían contactos previos con Africa y Asia. Todos esos descubrimientos aumentaban la información de los europeos acerca de nuevos mundos y culturas, pero no les significaban una verdadera ruptura con la imagen del mundo que habían heredado¹. Por el contrario, el descubrimiento de América significó no sólo para ellos sino también para los indoamericanos un verdadero descubrimiento del otro, hasta entonces desconocido.

La categoría "el otro", que uso en el presente trabajo, originaria de Emmanuel Lévinas y empleada por mí desde 1971, ya fue aplicada desde aquel entonces por Enrique Dussel al indígena americano, mucho antes de que recientemente lo volviera a hacer el escritor búlgaro Tzvetan Todorov en una obra de amplia difusión sobre la conquista de América, cuyo subtítulo es: "el problema del otro"². Voy precisamente a tratar de ese problema: ¿el otro, el indio, fue suficientemente conocido y reconocido por los conquistadores europeos? Y, dado el hecho del frecuente no-reconocimiento: ¿cómo se reaccionó ante el mismo desde el espíritu del Evangelio? Tales reflexiones no sólo pueden servir para comen-

¹ Cf. P. Chaunu, "Bartholomé de Las Casas, Francisco de Vitoria und die Entdeckung Amerikas", *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 20 (1991), p. 195.

² Cf. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt a. M., 1985 (el original francés es: *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, 1982). Ver la observación hecha por Dussel en su artículo: "¿Descubrimiento o invasión de América? Visión histórico-teológica", *Concilium*, 220 (nov. 1988), p. 481, nota 1, acerca del empleo hecho por él desde 1972 de esa categoría para pensar al aborigen americano.

morar los 500 años de evangelización sino también para iluminar la tarea de la nueva evangelización de América Latina.

En una primera parte voy a prestar atención a diferentes actitudes ante el otro que se dieron entre los europeos —sobre todo los españoles— después del descubrimiento. Las voy a caracterizar usando, respectivamente, los nombres de Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas. En un segundo paso trataré de la praxis evangelizadora no en los momentos inmediatamente posteriores al descubrimiento sino más bien durante y después de la conquista: ¿cómo se enfrentó desde el Evangelio el hecho ya irremisiblemente dado de dicha conquista y la opresión que generalmente la siguió? Allí consideraré la reelaboración cristiana de ese hecho no sólo por parte de los misioneros sino ante todo de los mismos conquistados y oprimidos. Por último, la tercera parte del trabajo intentará sacar algunas enseñanzas de esa dolorosa historia de encuentro y desencuentro, comprensión e incomprensión, reconocimiento y no-reconocimiento de los otros, a fin de facilitar la nueva evangelización del Continente.

El documento de Puebla afirma que “la generación de pueblos y culturas es siempre dramática; envuelta en luces y sombras” (DP 6). Pues bien, aunque reconozco plenamente dichas sombras —con razón tan estudiadas por muchos en los últimos tiempos—, con todo deseo en el presente trabajo dirigir mi atención especialmente a las luces que resplandecieron tanto en los misioneros como en los aborígenes hechos cristianos, pues “donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia” (Rom. 5, 20). La memoria de esa gracia sobreabundante puede hacer crecer nuestra esperanza contra toda esperanza, alentándonos en el camino de la nueva evangelización y la liberación integral del Continente, a pesar de la oscuridad de muchas circunstancias actuales.

1. El otro: ¿no-reconocido o reconocido?

La primera actitud de los europeos hacia los aborígenes se asemejó muchas veces a las de Colón o Pizarro: *proyección* de las propias expectativas y deseos en el otro todavía no-conocido y, luego, su *asimilación* a los propios valores. De ahí se siguió el menosprecio comparativo de los otros no comprendidos, y/o la instrumentación de su conocimiento objetivo para su mayor explotación. En ambos casos se desconoció su *alteridad ética y cultural*, poniéndose las bases o bien para el paternalismo eurocéntrico o bien para una dominación esclavista. Ambas actitudes convergieron luego en el sistema de los *repartimientos* y *encomiendas*, sea en su fundamentación jurídica sea en su realización práctica.

A dichas actitudes prácticas correspondió, en el plano teórico, la argumentación filosófica de Juan Ginés de Sepúlveda en su célebre controversia con Bartolomé de Las Casas. Voy a describir brevemente la concepción de Sepúlveda, para luego compararla con las de Francisco de Vitoria y Las Casas. Pues éstos testimonian la reacción cristiana no sólo ante teorías como la de Sepúlveda sino sobre todo ante los hechos que aquéllas pretendían justificar.

1.1. La concepción de Juan de Sepúlveda

En base a la doctrina de Aristóteles —cuya *Política* había traducido al latín— Sepúlveda afirmaba que hay hombres “servi a natura”, por causa de la inferioridad de su inteligencia, capacidad y cultura. En eso fundamentaba su comprensión elitista del derecho natural. Pues para él sólo los pueblos sabios y virtuosos, superiores tanto natural como éticamente —según su opinión, los europeos—, estaban capacitados para discernir lo recto por naturaleza. De ahí que tuvieran el derecho, y aun el deber, de enseñar y hasta de imponer el bien a los pueblos “minusválidos” (como eran para él, por supuesto, los amerindios y africanos). Pues para Sepúlveda los hombres que poseen poca cultura o inteligencia, ya sea por naturaleza o por decadencia moral, deben ser siervos y, por ello, tutelados.

Sepúlveda, sin dudar, cuenta a los indígenas americanos en dicha categoría, pues no conocen la escritura ni el dinero ni otros instrumentos y no usan vestimenta. Además practican el canibalismo y los sacrificios humanos rituales. Por consiguiente enumera entre las causas para hacerles una “guerra justa”: 1) su rechazo de la tutela de los mejores y más prudentes (como para Sepúlveda eran, a no dudarlo, los europeos); 2) la antropofagia y otros pecados contra el derecho natural; 3) la necesidad de garantizar la predicación cristiana.

Un rasgo característico de esa mentalidad lo muestra la lista de subordinaciones con las cuales Sepúlveda compara la inferioridad de los indígenas. Según su opinión la relación indio-europeo se corresponde a las que se dan entre materia y forma, cuerpo-alma, apetito-razón, animal-persona humana, niño-adulto y —típico para su manera de pensar— mujer-varón³.

Así estaba dado el fundamento metafísico para el sistema de la encomienda. Pero fue sobre todo mérito de Las Casas que la junta de Valladolid —a la que el rey había confiado dirimir la cuestión— haya negado el permiso de publicación a la obra de Sepúlveda.

³ Cf. Todorov, op. cit., p. 185, con cita de la obra de Sepúlveda: *Democrates alter*.

Sin embargo la práctica de muchos conquistadores y encomenderos correspondió a las teorías de Sepúlveda, aunque en el nivel teórico no se haya querido seguirlo hasta el final.

1.2. *La posición de Francisco de Vitoria*

Gustavo Gutiérrez afirma con razón que “es importante... recordar que sólo en España se tuvo el coraje de realizar un debate de envergadura sobre la legitimidad y justicia de la presencia europea en las Indias”⁴. En la misma línea dice de España el historiador Wolfgang Reinhard: “ninguna otra potencia colonial ejerció tan temprano tanta autocrítica, como... la muestra la discusión teológica española de la segunda mitad del siglo XVI”⁵. Pues en ella tanto los derechos de los reyes católicos a la conquista como el derecho del Papa a la donación de los países recientemente descubiertos fueron cuestionados por el importante teólogo Francisco de Vitoria.

La primera reacción radical pública —conocida por nosotros— contra la esclavitud de los indios bajo el manto de la encomienda, se dio ya en 1511 con la célebre prédica de Adviento del dominico Antonio de Montesinos en la Hispaniola (Santo Domingo). Se trataba entonces sólo de la crítica implacable a los abusos que acompañaban la conquista, y aun de los usos que se habían introducido junto con la encomienda, pero todavía no se ponía en tela de juicio la *legitimidad* de la conquista misma. Se trataba, por consiguiente, del “descubrimiento del otro en América” en cuanto “el otro descubrimiento de América”⁶. Pero recién Vitoria reconoció a los indígenas americanos no sólo como éticamente otros, es decir, como personas humanas igualmente respetables —como ya lo habían hecho desde el principio numerosos misioneros—, sino también sus derechos civiles *como pueblos*. Con valentía reconoció el status ético y jurídico de sus naciones e instituciones políticas, su soberanía territorial y su derecho de propiedad sobre sus tierras, y —en ese sentido— su alteridad no meramente desde el punto de vista del derecho privado, sino también del público. Por ello se puede considerar a Vitoria como padre del derecho moderno de gentes.

Vitoria pulverizó la mayoría de los argumentos que se daban

⁴ Cf. G. Gutiérrez, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)*, Lima, 1989, p. 11.

⁵ Cf. W. Reinhard, *Geschichte der europäischen Expansion*, t. 2, Stuttgart-Berlin, 1985, p. 67, citado según M. Sievernich, “Die andere Entdeckung Amerikas. Theologische Überlegungen zum bevorstehenden 500-Jahr-Feier (1492-1992)”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 72 (1988), 257-277.

⁶ Cf. M. Sievernich, art. cit., p. 259.

frecuentemente para justificar el derecho de guerra contra los pueblos indígenas, como eran la soberanía del emperador, la autoridad del Papa (en la donación de sus tierras a Castilla o Portugal), el descubrimiento, el rechazo eventual de los aborígenes a aceptar la fe cristiana, su supuesta incapacidad para el señorío público o privado, los pecados contra la naturaleza, el “requerimiento” —supuestamente aceptado— a reconocerse como súbditos del rey de Castilla etc.

Según Todorov, Vitoria —con los argumentos para una guerra justa reconocidos por él— habría, a pesar suyo, proporcionado a las guerras coloniales la justificación jurídica que les faltaba. Según mi opinión ese juicio está errado. Por lo contrario, estoy de acuerdo con el historiador francés P. Chaunu, cuando afirma que Vitoria, con sus reflexiones sobre los “justos títulos” “proporciona un modelo ideal, de cómo hubieran debido ser las cosas si los españoles hubieran respondido a los ideales que ellos predicaban”⁷. Según Chaunu “los indios (para Vitoria) ni eran mentecatos ni estaban desprovistos de buen sentido; ellos eran simplemente otros”; Vitoria “exige tomar a todos los hombres así como son, con su historia, sus leyes, su cultura”⁸. El fundamenta los “justos títulos” (es decir, los derechos de los reyes católicos) solamente en el derecho *mutuo* a la comunicación y comercio entre hombres y pueblos, en el derecho a la predicación *pacífica* del Evangelio y en la necesidad eventual de proteger a los indígenas ya hechos cristianos. Pero condena todo tipo de misión que se apoye en la violencia o en las armas. Además concede el derecho a proteger —por razones humanitarias— a los inocentes, de una muerte injusta (v. g. por antropofagia o sacrificios humanos rituales).

No pretendo negar que a veces los “justos títulos” precisados por Vitoria pudieron servir como pretexto para dar razón de intervenciones injustas y aun de la dominación de los aborígenes, y quizás sirvieron para aquietar los remordimientos de conciencia del Emperador y sus sucesores. Sin embargo los eventuales usos ideológicos que se hayan hecho de las reflexiones de Vitoria no disminuyen su valor teológico-moral, ético y jurídico.

⁷ Cf. P. Chaunu, art. cit., p. 202, y T. Todorov, op. cit., p. 182. Ver también: C. Matiello, “Francisco de Vitoria. ¿Un precursor de la teología de la liberación?”, *Stromata*, 30 (1974), 257-293 y 471-502, donde la autora estudia detalladamente todos los argumentos dados por Vitoria. La principal obra de éste puede ser consultada en la edición de Luciano Pereña: *Francisco de Vitoria. Relectio De Indis o Libertad de los Indios*, Madrid, 1967.

⁸ Cf. P. Chaunu, art. cit., pp. 202 y 203.

Pues él reconoció la dignidad personal de los indígenas y a sus pueblos como sujetos de derecho como también la subjetividad de la humanidad toda como sujeto colectivo. Lo demuestran categorías como las de "societas gentium" y "totus orbis", que Vitoria planteó como fundamento de derecho natural para basar sólidamente el "jus gentium" teniendo ante los ojos el "bonum commune humanitatis".

Aunque no había conocido personalmente al "otro" amerindio ni pudo comprenderlo en su punto de vista cultural propio, sin embargo Vitoria fue capaz —gracias al Evangelio y a los principios universales ético-jurídicos— de reconocerle sus derechos fundamentales objetivos tanto privados como civiles.

1.3. *El cambio de perspectiva de Bartolomé de Las Casas*

Este no era un teórico, que en España reflexionaba sobre los "justos títulos", sino un antiguo encomendero convertido, un pastor de almas, un profeta, que se comprometió de todo corazón con los aborígenes. Todorov estudia su actitud hacia éstos primeramente bajo el concepto de "amor". Con todo sólo encuentra la clave para describir la posición definitiva de Las Casas cuando habla de su "perspectivismo" como una forma superior de igualitarismo.

En primera instancia Las Casas había dado la libertad a los indios a él encomendados, movido por el sermón de Montesinos; luego entró en la orden dominica y se convirtió en uno de los defensores más eficaces de los nativos. Gracias a sus esfuerzos y a los de otros misioneros prohibió el Emperador en 1530 la esclavitud de los indígenas; en 1537 publicó el Papa Pablo III la bula *Sublimis Deus*, que reconocía su dignidad humana y condenaba su esclavización; y en 1540 fueron promulgadas las Nuevas Leyes de Indias, que abolían el sistema de la encomienda. Desgraciadamente todos esos documentos se mostraron más o menos ineficaces debido a la fuerte resistencia de los encomenderos, quienes lograron que el Emperador diera marcha atrás con respecto a la encomienda. Sin embargo dichos documentos son testimonio tanto de la actitud solidaria de Las Casas y sus compañeros como de la actitud ambigua de la corona española. Así es como M. Sievernich resume el camino vivido por el obispo de Chiapas con las palabras: "desde el 'yo moderno' hasta el 'otro pobre'"⁹.

Las Casas dio todavía un nuevo paso después de su contro-

⁹ Cf. M. Sievernich (ed.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa. Ein Lesebuch*, München-Mainz, 1988, Prólogo, p. 18 ss.

versia con Sepúlveda, pues entonces no sólo siguió mostrando solidaridad y amor hacia los aborígenes, sino que además cambió su propia perspectiva, procurando pensar desde el punto de vista cultural de ellos. Pues modificó su punto de vista acerca de los sacrificios culturales humanos, que habían dado base a uno de los argumentos más válidos de Sepúlveda. Así es como se hizo capaz de reconocer y comprender la religiosidad de las religiones indígenas, desde la posición del "otro".

En ese entonces comenzó a hablar de la siguiente manera: "El Dios verdadero o el que supuestamente es considerado así" o "el Dios verdadero o aquél que se tiene por tal", pues había adoptado la perspectiva religiosa del otro sin dejar la propia. Por consiguiente se hizo capaz de comprender el valor religioso del sacrificio de una vida humana, aunque como cristiano lo aborreciera. Asimismo pudo así comparar *formalmente* la relación de cada pueblo con su dios, sin establecer paralelismos odiosos entre la sustancialidad de las distintas religiones. Así es como el politólogo portugués José Manuel Pureza afirma: "De ese modo Las Casas cuestiona drásticamente las supuestas superioridad cultural y objetividad del rito cristiano en relación con otras formas expresivas del culto a Dios. En cuanto el obispo de Chiapas menciona que... así los indios expresaban la esencia más rica de toda religión —a saber, la entrega total—, creyendo honrar con ese rito al verdadero Dios, se coloca en la perspectiva cívica y jurídica del derecho natural igualitario, en el cual se anuncia un derecho de gentes adecuado a una comunidad multicultural y universal"¹⁰.

En mi terminología yo hablaría de un cambio de perspectiva de Las Casas hacia el punto de vista cultural del otro. El amor, que implica respeto, lo hizo posible: así una igual valoración no se adquiere al precio de la abolición de las diferencias. De ahí que el obispo de Chiapas pudiera entonces llegar a expresarse de la siguiente manera: "Comúnmente se denomina bárbaro a una persona en comparación con otra, porque su modo de hablar resulta extraño... Y por eso los pueblos de las Indias nos tenían a nosotros (los españoles) por bárbaros, porque no nos comprendían, así como nosotros también los juzgábamos bárbaros"¹¹.

¹⁰ Cf. J. M. Pureza, "Über das Universelle im modernen Völkerrecht", *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 20 (1991), p. 238 s., donde cita los siguientes trabajos: M. Mahn Lot, *Bartholomé de Las Casas et le droit des indiens*, Paris, 1982, y J. Joblin, "Las Casas e as perspectivas actuais do direito internacional", *Brotéria*, 121 (1985), p. 405 ss.

¹¹ Cf. B. de Las Casas, *Apologetica Historia* III, p. 264 (según se cita en: T. Todorov, op. cit., p. 227).

De ese modo superaba Las Casas todo eurocentrismo y relativizaba su propia cultura.

Tal actitud caracterizó no sólo sus últimos escritos sino también su praxis pastoral como obispo y los proyectos utópicos que propuso y trató de realizar para los aborígenes. Proponía predicar el Evangelio sin el apoyo militar, conservar los gobernantes indígenas y ofrecerles ingresar libremente en una especie de federación bajo la guía del rey de España, pues según su opinión eran libres para decidir su futuro. Luego del fracaso de Cumana, la evangelización pacífica de los nativos en Vera Paz fue ejemplar: sin apoyo de militares o de colonos españoles, con la ayuda de catequistas indígenas y de un catecismo adaptado para ellos, evangelizó el obispo Las Casas con éxito esa región. Por lo tanto se lo puede considerar como uno de los fundadores de la evangelización pacífica en América.¹²

Por consiguiente la opción por el "otro" pobre tuvo en Las Casas, además de una dimensión profética y otra teórica, también una dimensión práctica —tanto pastoral como social—.¹³ Las tres estuvieron penetradas por su cambio de perspectiva hacia la óptica del otro.

A pesar de todo fue Las Casas un hombre de su tiempo. Para liberar a los indígenas del trabajo servil, contribuyó a que se trajeran a la América española negros africanos como esclavos. Sin embargo se arrepintió más tarde profundamente de esa actitud, llegando a reconocer también a los negros plenamente como hermanos.

2. La "reelaboración" cristiana del hecho de la conquista¹⁴

Gustavo Gutiérrez cita las siguientes orientadoras palabras de su compatriota, el filósofo marxista Carlos Mariátegui: "La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico... Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu... En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero

¹² Cf. G. Bedouelle, "Der Pater der Indianer: Bartholomé de Las Casas", *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 20 (1991), p. 217.

¹³ Cf. M. Sievernich, op. cit., p. 25-31.

¹⁴ En el presente apartado hago uso de conceptos que expongo en el capítulo introductorio de mi libro: *Weisheit und Befreiung-Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf, 1992.

es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse a ignorarla"¹⁵. ¿Cómo fue reelaborado —casi diría "digerido"— ese doloroso hecho histórico, que sirvió de trasfondo al surgimiento de la realidad actual?

En una mesa redonda tenida en Lima acerca del quinto centenario de la evangelización, de la cual también participó Gutiérrez, el prestigioso antropólogo Manuel Marzal se refirió a "la reelaboración de la conquista que realizaron tanto los hombres de la Iglesia como los mismos indios"¹⁶, después de que se habían acabado las guerras de conquista. En cuanto a lo que toca a los misioneros españoles, Marzal encuentra ya en el Concilio de Lima (1551) el planteo de la cuestión de la evangelización sistemática de los indios en el contexto del hecho ya dado de su dominación por España. Según su parecer, en los tiempos posteriores fueron cristalizando tres enfoques misioneros distintos. Pero además de éstos se dio la "reelaboración" de la conquista por los mismos conquistados. Voy a esbozar brevemente las cuatro posiciones.

2.1. La actitud de los misioneros

La primera posición, la *profética*, estuvo representada por los discípulos y seguidores de Las Casas, quienes querían que se renunciara totalmente al uso de la fuerza y que se evangelizara al margen de la conquista. El influjo del obispo de Chiapas seguía siendo entonces tan fuerte que el Virrey del Perú, Toledo, encomendó a otro dominico que refutara las ideas de Las Casas, porque —según su parecer— eran peligrosas para el sistema colonial.

La segunda posición, la *utópica*, tuvo como predecesor a otro obispo: Vasco de Quiroga, quien —inspirado en Tomás Moro— había fundado "pueblos hospitales" en México, para así ir realizando la utopía. Según Marzal los jesuitas del Paraguay representan la postura utópica. Pues las reducciones pueden ser consideradas como un nuevo intento de evangelización pacífica. Bajo la simbólica dominación de la corona española, la *protección* paternal de los Padres y la conservación de los señores naturales indígenas, evangelizaron los jesuitas a los guaraníes fuera del sistema colonial. Esa concepción misional se acercaba a la *profética* en cuanto ambas se basaban no sólo en el respeto de la dignidad ética de los otros, sino también en fundamentos estruc-

¹⁵ Cf. G. Gutiérrez, op. cit., p. 11, citando la obra de C. Mariátegui: *Peruancemos al Perú*, Lima, 1970.

¹⁶ Cf. "V Centenario de la Evangelización: significado y perspectivas", *Páginas*, Nº 85 (agosto 1987), p. 6.

turales, institucionales y legales inspirados por el evangelio. Así es como los jesuitas del Paraguay ensayaron y ejercitaron nuevas estructuras sociales y jurídicas de solidaridad a pesar del hecho ya irrevocable de la conquista.

En ese contexto es interesante echar un vistazo a la actitud del Provincial jesuita del Perú José de Acosta, quien tomó una postura intermedia entre la segunda posición y la tercera, sobre la cual todavía tenemos que hablar.

Acosta, por un lado, consideraba a la encomienda como una institución que de hecho entonces no era posible abolir, y que el misionero debía cargar como una cruz, ya que no podía ni disimular ni resolver la contradicción existente entre ella y el evangelio. Entonces especificó todas las condiciones necesarias para que dicha institución no se convirtiera en un abuso total, intentó su reforma radical y además condenó abiertamente desde los puntos de vista ético y jurídico los abusos de hecho existentes.

Pero, por otro lado, como Provincial, dispuso que los jesuitas no aceptaran ninguna misión que estuviera apoyada en la encomienda. Por ello tuvo que sufrir las iras tanto del virrey Toledo como de los encomenderos. Trató de cambiar la situación con todos los medios a su alcance, por ejemplo, educando a la juventud criolla en otra mentalidad, por medio de los colegios de la Compañía; pero además procuró que los jesuitas evangelizaran a los aborígenes fuera del sistema de la encomienda, de modo que sólo aceptaba para ellos misiones que dependieran directamente de la Corona, sin mediación de los gobernadores y encomenderos. Así es como, gracias a esa estrategia pastoral y a pesar de ciertas ambigüedades en su posición, Acosta puede ser considerado como el precursor inmediato del proyecto misional de las reducciones jesuitas en el Paraguay.

En base a la tensión que se da en la concepción de Acosta, Pedro Trigo llama a su obra *De procuranda indorum salute*: "una teología patética"¹⁷; pues ella es testimonio del *páthos* de muchos misioneros que se veían obligados a evangelizar dentro de estructuras de dominación. En medio de dichas estructuras de pecado, que él aceptaba como una cruz y procuraba reformar radicalmente, buscó Acosta además crear nuevas estructuras más justas, para lograr así una evangelización pacífica de los indios.

Pero ni la utopía de las reducciones jesuíticas ni la protesta

¹⁷ Cf. P. Trigo, "Evangelización en la colonia. De procuranda indorum salute: una teología patética", *Revista Latinoamericana de Teología*, 7 (1990), 163-188 (allí se citan las ediciones recientes de esa obra de Acosta; Trigo alude a sus ambigüedades).

profética de los seguidores de Las Casas se impusieron en la Iglesia colonial. La concepción misional que predominó fue una tercera, una posición *reformista*, cercana a la primera faz de la postura de Acosta. Si dejamos de lado a los no pocos clérigos que en América buscaban riqueza y poder, la actitud de la gran mayoría de los obispos y misioneros se caracterizó por el intento de *humanizar* cuanto fuera posible los hechos irrevocables de la conquista y la encomienda.

2.2. La reelaboración de la conquista por los mismos conquistados

A pesar de su ambivalencia la postura reformista dio importantes frutos que todavía permanecen vigentes. Pues, según Marzal, con el tiempo aprendieron los indígenas a distinguir evangelización y conquista. Luego, en el tiempo de los Borbones, la evangelización perdió fuerza y, más tarde, durante y después de las guerras de emancipación, debido a la falta de obispos (que no se renovaban porque los nuevos gobiernos patrios no reconocían el derecho regio del Patronato), en el siglo XIX hubo falta de clero; sin embargo los indios no volvieron entonces a sus antiguas religiones, sino que —por ejemplo, en las regiones andinas— inculturaron el Cristianismo de una manera más o menos sincretista. Según no pocos especialistas ese proceso respetó la sustancia de la fe cristiana¹⁸.

Después de la conversión compulsiva de los indios en el siglo XVI y comienzos del XVII, se dio una intensa evangelización de los mismos. Así es como tuvo lugar una profunda transformación religiosa, especialmente en las poblaciones andinas. Parece haber consenso entre los historiadores y antropólogos de que un nuevo sistema religioso se cristalizó en la segunda mitad del siglo XVII. Surgió un *novum* histórico, que de ninguna manera puede ser interpretado como una mera máscara bajo la cual latía todavía la antigua religión pagana. "Los indios acaban aceptando el Cristianismo, pero haciendo una serie de reinterpretaciones del mismo a partir de la matriz cultural indígena y conservando muchos elementos religiosos autóctonos"¹⁹.

Luego de ese período "de consolidación", que permaneció tal

¹⁸ Cf. M. Marzal, op. cit. en la nota 16; ver también otras de sus obras, v. g. *El sincretismo latinoamericano*, Lima, 1985; *La transformación religiosa peruana*, Lima, 1983; "A religião quéchua sul-andina peruana", en: M. Marzal y otros, *O Rosto Índio de Deus*, São Paulo, 1989, 163-225.

¹⁹ Cf. M. Marzal, *O Rosto Índio*, p. 196, con cita de su obra *La transformación religiosa*, p. 439-440 (cf. nota ant.).

cual hasta mediados del siglo XIX, se dio una "involución". Se trató de la así llamada "indianización" del Cristianismo, que evidencia distintos grados de cristianización. Así es como pudo decirse que el "rostro indio de Dios" (¡del Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo!) en los Andes no se debe tanto a la inculturación de los misioneros o a su comprensión cultural del otro, sino más bien al sincretismo de los indios mismos. Marzal llama a éste "la otra cara de la inculturación": se trata del proceso "a través del cual los evangelizados procuran retener sus propias características religiosas en cuanto no se oponen a las cristianas, y revestir con las categorías religiosas autóctonas las características cristianas aceptadas"²⁰. No es la tarea del presente trabajo distinguir en ese sincretismo lo cristiano de lo que no lo es: para ello remito a los trabajos ya citados de M. Marzal.

Sea cual fuere el juicio que ese sincretismo indígena nos merezca, podemos asegurar que el catolicismo popular latinoamericano, nacido de la reelaboración de la conquista y del "mestizaje" cultural (no sólo en los racialmente mestizos sino asimismo en muchos indígenas y descendientes de europeos), se convirtió en el núcleo tanto de la identidad de dicho mestizaje como también de su resistencia cultural contra la agresión²¹.

Por consiguiente la reelaboración de la conquista por los conquistados tuvo una importancia mayor que la emprendida por los misioneros, aun por aquellos que, como Las Casas, se esforzaron en comprender al otro en su propia perspectiva cultural, desde el espíritu del Evangelio.

Uno de los testigos más significativos de la arriba mencionada distinción indígena entre conquista y evangelización, es —a no dudarlo— el cronista indio Felipe Guamán Poma de Ayala. Su *Nueva Crónica* no sólo está escrita desde la perspectiva de los aborígenes cristianos —perspectiva que era la suya propia— sino también desde la de los más pobres y oprimidos entre ellos, en quienes él reconocía "los pobres de Jesucristo" y aun al mismo Jesucristo pobre. Guamán Poma —como Titu Cusi Yupanqui y Juan Santa Cruz Pachacuti— personifica en sí mismo, en el siglo XVII, el diálogo intercultural e interreligioso que misioneros españoles como Bernardino de Sahagún habían propiciado el siglo anterior²².

²⁰ Cf. M. Marzal, *O Rostro Indio*, p. 30 s. Ver también mi artículo: "Kulturelles Mestizentum, Volkskatholizismus und Synkretismus in Lateinamerika", en: H. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus zwischen kultureller Identität und kirchlichem Bekenntnis*, Darmstadt, 1991, 106-116.

²¹ Cf. mi libro *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990.

²² Cf. A. Maguiña Larco, "Guamán Poma y la evangelización",

Guamán Poma presupone —como su contemporáneo Acosta— el hecho ya dado de la conquista, crítica inexorablemente la explotación indígena a partir del espíritu del Evangelio adoptando el punto de vista del pobre de Jesucristo, defendiendo el valor de las instituciones y costumbres aborígenes y su compatibilidad con el Cristianismo y distingue la religión de los antepasados —con sus símbolos y fiestas— anteriores a la dominación inca, de la idolatría introducida por ésta. Asimismo compara el sistema económico andino de reciprocidad con las obras cristianas de misericordia y afirma que el Evangelio no fue traído por primera vez a América por los españoles sino por San Bartolomé. Para él los verdaderos sujetos de la fe cristiana en nuestras tierras son los indígenas y no los españoles, a quienes considera traidores a la misma por sus obras.

Pero Guamán Poma no dirige su escrito a su propio pueblo sino al Rey Católico, cuyo poder reconoce de hecho y de quien espera el mejoramiento de la situación de los indígenas. Critica radicalmente a prácticamente todos los estamentos de funcionarios del sistema colonial (incluidos los párrocos), a quienes compara con distintos tipos de fieras salvajes; pero lo hace en nombre de la fe en el Evangelio, que él mismo comparte con ellos y con el Rey.

Según mi opinión la leyenda —difundida desde México hasta el Paraguay— de que santo Tomás o san Bartolomé habían traído la fe cristiana a América mucho antes que los españoles²³, es un signo de que los indios y, luego, los criollos, sabían distinguir claramente entre evangelización y conquista, y que acep-

Páginas, Nro. 107 (febr. 1991), p. 44. Sahagún describe el "diálogo interreligioso" que ya en 1524 se había dado en México entre misioneros franciscanos, por un lado, y sacerdotes y nobles aztecas, por otro. Sobre Sahagún ver: I. Vázquez J., "Kultur und Evangelisation. Das Werk Bernhardin de Sahagúns in Mexiko des XVI. Jahrhunderts", *Internationale katholische Zeitschrift "Communio"*, 20 (1991), p. 224 ss.; M. Sievernich, "Inkulturation und Begegnung der Religionen im XVI. Jahrhundert. Bernardino de Sahagún in Mexiko", *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, 71 (1987), 181-199.

²³ En México se decía que santo Tomás apóstol (evangelizador de las Indias) había sido el primer predicador del Evangelio en esa región, siendo identificado con Quetzalcóatl, padre de la cultura: cf. J. Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La formation de la conscience nationale au Mexique (1531-1613)*, Paris, 1974. También en Paraguay fue confundido el apóstol santo Tomé (o Tomás) con el fundador mítico de la cultura: Paí Zumé, de modo que surgió la leyenda de la primera predicación del Evangelio en América por aquél: cf. P. Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, 1754. Guamán Poma, en Perú, habla, en cambio, de san Bartolomé.

taban la primera mientras que a la segunda la criticaban o rechazaban.

Otra confirmación de la difusión alcanzada por dicha distinción la da el hecho de que, mientras que las primeras rebeliones indígenas contra España —por ejemplo, la de Wilcabamba o de Taqui Onguy— se habían realizado en nombre de las antiguas divinidades, por el contrario, en el siglo XVIII, las de los siete pueblos guaraníes en el Paraguay y las de Juan Santos Atahualpa y Tupac Amaru en el Perú fueron hechas bajo la protección del Dios cristiano y apelando a valores cristianos. Pues el Cristianismo ya significaba entonces para los aborígenes la base de su nueva autocomprensión religiosa. Además el Evangelio había hecho patente la autocontradicción implicada en la conquista, a la que ya habían hecho referencia pastores proféticos como Las Casas y teólogos clarividentes como Vitoria.

3. La tarea de la nueva evangelización de América Latina

Hace unos años Juan Pablo II convocó a la Iglesia latinoamericana a una nueva evangelización del Continente. Más tarde la exhortación *Christifideles laici* (Nro. 34) hizo la misma invitación a las Iglesias de todo el mundo. Por fin el mismo Papa definió como tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo, octubre de 1992): "Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana". Pues bien ¿cómo puede contribuir lo dicho más arriba para que aprendamos tanto de los errores y pecados como de los ejemplos positivos de la primera evangelización? ¿cómo emprender la nueva con un renovado espíritu cristiano, de modo que la promoción humana y la evangelización de la cultura acompañen en forma nueva a la tarea evangelizadora?

A ello nos pueden ayudar no sólo las concepciones ético-jurídicas de Vitoria, el profetismo de Las Casas y la visión utópica de las reducciones jesuitas sino también y sobre todo el hecho de la reelaboración de la conquista por los mismos conquistados. Es evidente que los tiempos han cambiado y se trata hoy de tipos distintos de injusticia y opresión. Pero todavía necesitamos la defensa corajuda de los derechos humanos (no sólo civiles, como entonces, sino también políticos y sociales), la denuncia profética de las injusticias que claman al cielo y una visión utópica que ilumine con la esperanza escatológica las posibilidades reales de su anticipación en la historia. Pero además

se dan otros dos aportes de lo arriba expuesto, a los que deseo aludir brevemente.

1) La última evolución en la actitud de Las Casas puede enseñarnos a todos el *cambio de perspectiva* hacia el punto de vista socio-cultural del otro. De ese modo podremos proseguir con mayor decisión el camino de la *inculturación* del Evangelio en las culturas latinoamericanas, incluidas las indígenas.

Pero el cambio de perspectiva del obispo de Chiapas nos enseña sobre todo la adopción de la *óptica del pobre* a la luz del Evangelio²⁴. Además él no se quedó en una mera relación interpersonal y pastoral con el otro sino que buscó encarnarla en estructuras civiles y eclesiales de solidaridad a la par que combatía con radicalidad las estructuras de pecado.

2) También Guamán Poma puede servirnos de modelo. Pues el pueblo indio mismo fue el sujeto de la reelaboración difícil de la conquista, de la inculturación del Evangelio en su cultura y de la búsqueda de liberación a partir del mismo, personificadas por Guamán Poma. Este nos puede enseñar que también hoy el pueblo latinoamericano —pobre y creyente— es *sujeto*, y no sólo objeto, de su promoción humana, su desarrollo y su liberación, de las culturas que hay que continuar evangelizando, así como también de la nueva evangelización del Continente.

La Iglesia debe estar atenta a los signos de los tiempos. Pues bien, estimo que la Iglesia latinoamericana debe prestar hoy especial atención a un nuevo signo que se hizo cada vez más evidente después de Puebla, en el que puede discernirse la acción del Espíritu de Dios. Me refiero al así llamado "neocomunitarismo de base". Se está dando no sólo en el nivel religioso (comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos, grupos de oración) sino también en los ámbitos social, cultural y económico. Un fenómeno como la "economía popular de solidaridad" es testimonio de ello²⁵.

²⁴ Sobre la óptica del pobre y el Evangelio ver mis trabajos: "La teología de la liberación en la nueva evangelización", en: CELAM, *Nueva evangelización. Génesis y líneas de un proyecto misionero*, Bogotá, 1990, 187-196, en esp. p. 192 ss.; y "Cuestiones de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación", *Stromata*, 46 (1990), 293-336, en esp. p. 311-322.

²⁵ Sobre el neocomunitarismo de base y la economía popular de solidaridad cf. CELAM, *Documento de Consulta. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana (IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Santo Domingo, República Dominicana, 1992)*, Bogotá, 1991, Nros. 108-112. Ver también mi artículo: "Nueva modernidad emergente y cultura emergente en América Latina. Reflexiones filosóficas y

Por supuesto no son éstos los únicos signos de los tiempos, pero deben ser tenidos en cuenta. Según mi parecer la interpretación de esos nuevos signos desde el Evangelio nos sugiere tanto el cambio de perspectiva para tomar la del pueblo pobre y creyente, como también el reconocimiento del papel protagónico del mismo ante los desafíos actuales de la nueva evangelización, la promoción humana y la evangelización de la cultura. Además tales cambios y reconocimiento pueden ser considerados como presupuestos para no caer en los errores de la primera evangelización. Estos fueron históricamente comprensibles, pero hoy no tendrían justificación.

Ante dichos desafíos los laicos cristianos latinoamericanos y sus comunidades tienen una misión ineludible. Esos laicos son, en gran parte, los pobres, y también todos aquellos que se convierten a ellos, en cuanto poseen la óptica del pobre con un corazón evangélico de pobre.

¿Cómo podríamos sacar una breve conclusión de lo dicho más arriba? En primer lugar concluimos que, antes de juzgar la primera evangelización o de proponer estrategias para la nueva, conviene tener en cuenta los hechos dados inexorablemente: entonces, el de la conquista, y ahora, el de la actual situación de pecado. Hay que saber contar realísticamente con ellos, para "reelaborarlos" y transformarlos desde el Evangelio.

En segundo lugar deseamos aprender de los modelos históricos que, según el espíritu de Cristo, nos proponen adoptar la óptica del pobre y promover su papel de sujeto ante los nuevos desafíos. Así es como tanto Las Casas como Guamán Poma nos enseñan la conversión evangélica al pobre. El primero nos sirve como ejemplo de un cambio cristiano de perspectiva, no sólo social y cultural, sino teológica. Y el segundo es testigo de la transformación de los mismos oprimidos en sujeto tanto de una evangelización inculturada y liberadora como de la búsqueda de una liberación integral inspirada por el Evangelio.

teológico-pastorales", *Stromata*, 47 (1991), 145-192, en esp. p. 166-169 y 186-190 (con bibliografía).

EL "NUEVO ORDEN MUNDIAL" Y LA IGLESIA

por Enrique LAJE, S.I. (San Miguel)

El Papa Juan Pablo II convoca a la Iglesia a una nueva evangelización como respuesta al proceso de secularización, que orienta la cultura mundial hacia un secularismo, es decir, hacia un mundo cerrado a lo trascendente, sin referencia a un Dios personal, distinto del mundo y creador.

El espíritu del secularismo parecería inspirar en gran medida lo que hoy se llama "un nuevo orden mundial". De allí la importancia de considerar las tendencias de este nuevo orden mundial para tomar conciencia de los retos positivos y negativos que éste presenta a la nueva evangelización.

EL NUEVO ORDEN MUNDIAL ¹

Los acontecimientos de 1989: la caída del muro de Berlín, la unificación alemana, la disolución de la URSS; y la proclamación, después de la Guerra del Golfo, de un Nuevo Orden Mundial bajo la primacía absoluta del capitalismo y del liberalismo, parecerían haber anticipado el inicio del siglo XXI.

Este nuevo orden mundial, que parecería tener Fukuyama ² su profeta, pretendería construirse alrededor de tres ejes: democracia, capitalismo y derechos humanos, entendidos a la manera liberal e impuestos a todo el mundo aún de forma compulsiva.

Conviene tener en cuenta, sin embargo, que no se trata de

¹ Cfr. Richard Nixon, *Aprovechar la oportunidad: El desafío que afrontan los EE.UU. en un mundo de una sola superpotencia*, Simon & Schuster, Inc. Extractado por *La Nación* en una serie de cinco artículos: "Aprovechar la oportunidad (I). La Europa unificada se convierte en la 'Europa parapetada'", *La Nación*, lunes 6 de enero de 1972, p. 7; "(II) Sólo apoyar la autodeterminación democrática", martes 7, p. 7; "(III) Alentar el modelo polaco de terapia de choque", miércoles 8, p. 9; "(IV) Nueva misión para la NATO", jueves 9, p. 7; "(V) El equilibrio de fuerzas es la mejor política para el Medio Oriente", viernes 10, p. 7.

² Fukuyama, "El comienzo de la historia" (Le début de l'Histoire), en *Magazine Littéraire*, n. 293, Paris, noviembre 1991. Este artículo parece ser una síntesis del libro del mismo autor aún no publicado que se titulará *El fin de la historia y el último hombre*.