

los engendrados a través del evangelio para ser también fieles. Es importante la mediación que se da en el proceso mismo de la tradición. A los hijos en la fe se los llama precursores pues son el amanecer del futuro divino. Cuando los padres bautizan a su hijo lo miran como promesa del futuro escatológico, y es necesario para ellos confirmarlos en su fe. Por eso la opción por la juventud que hizo Puebla es esencial. Pues se la acepta como precursora del futuro escatológico.

## 2. Aportes

La discusión se centró especialmente en torno a los siguientes tópicos:

2.1. El problema de la 'helenización', 'latinización', 'romanización', y antes, 'semitización del Evangelio'. En general se coincidió en la trascendencia del Evangelio y en su encarnación en expresiones vitales.

2.2. El problema de los conflictos interculturales e intraculturales, no suficientemente desarrollados por el ponente. El problema de la distinta cualidad de los interlocutores: la Iglesia, que sobrevive a las culturas, y éstas, más pasajeras. El problema de las culturas que no dialogan, y el de las culturas impenetrables, de las culturas dependientes de la razón armada de occidente.

2.3. El problema de una definición de cultura no sólo desde el punto de vista filosófico sino complementada desde otras disciplinas, la antropología por ejemplo.

2.4. El problema de si esa cultura emergente cuya lógica es la de la comunicación, que señaló el ponente, es algo real o sólo una expresión de deseos desde el punto de vista de la fe.

# HISTORIA DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA Y DE LA INCULTURACION DEL EVANGELIO EN AMERICA LATINA



por J. J. GOMEZ FREGOSO, S. J. (México)\*\*

HEMEROTECA  
CAMPUS

## Primera Parte

### HISTORIA DE LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Para tratar convenientemente el tema haría falta un espacio mucho mayor: agotar casi cinco siglos de Historia en una Geografía que abarca las Antillas y el continente americano desde el río Bravo hasta la Tierra del Fuego.

Ni para qué subrayar la imprecisión de catalogar la geo-

\* Estas páginas no pretenden entregar el fruto de una investigación documental o bibliográfica. Tampoco pretenden probar una tesis (aunque la conclusión se presente como tesis): la intención más bien es sugerir pistas de reflexión o de referencia en el estudio del tema.

El autor agradece la fraterna y amable colaboración de los padres Javier Baptista S. J. (Bolivia), Eduardo Cárdenas S. J. (Colombia) y Hugo Storni S. J. (Argentina), que tuvieron la paciencia de leer el manuscrito del presente trabajo y aportaron útiles sugerencias.

\*\* R. P. Dr. J. Jesús Gómez Fregoso, S. J. Nació el 1º de junio de 1933 en Zapotiltic, Jalisco, México. Ordenación Sacerdotal en la Compañía de Jesús en 1964. *Títulos*: Obtuvo la Licenciatura en Historia, por la Universidad Iberoamericana de México D. F., en 1967, y el Doctorado de Tercer Ciclo —o de "especialización"— en Estudios Ibéricos, en la Academia de París (Sorbonne), en 1970. *Actividades*: Ha sido profesor de Historia de la Compañía de Jesús en el Juniorado de la Provincia Mexicana, de 1970 a 1976. Profesor titular de Historia (Historia de la Cultura e Historia Económica y Social de México) en la Universidad ITESO, de la Compañía de Jesús, en Guadalajara, Jalisco, México, de 1970 a 1980. Profesor Titular de Historia (Historia de la Revolución Mexicana), en la Universidad —estatal, oficial— de Guadalajara, de 1976 a la fecha. A partir de 1981, miembro del Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, de Roma, Italia. *Publicaciones*: *Francisco Xavier Clavigero, notas para su estudio y ensayo de interpretación*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1979. *Los Orígenes del Movimiento Obrero en Jalisco, 1900-1914*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco. (En prensa). Diversos artículos biográficos y temáticos para el *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús. (En preparación).

<sup>1</sup> No solamente para los temas de evangelización e inculturación, sino para toda la historia de la Iglesia en América Latina, son altamente recomendables las diversas bibliografías de CEHILA, *Para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Nova Terra, 1975.

grafía, la historia y la cultura (inexacta y ambiguamente llamadas latinoamericanas), como una unidad. El Canadá francés ¿por qué no entra en esta categoría? ¿Por qué entran Haití, Jamaica y las Antillas Holandesas? Y no discutamos si las Malvinas forman parte de Latinoamérica. ¿Es más latinoamericana la selva amazónica que México, país predominantemente semidesértico?

Hablando de culturas, no hace falta recalcar las diversidades evidentes en cada estrato social de los diferentes países. En plan nacional, la religiosidad cubana no creo que se pueda identificar con la boliviana; la cultura uruguaya no se asemeja a la guatemalteca. ¿Qué semejanzas en la cultura política existen entre Chile y Costa Rica; entre Nicaragua y Honduras? La bellísima y sentimental música andina no se puede encasillar junto con las alegres sambas brasileñas y las picarescas cumbias colombianas; el argentinísimo tango nada tiene en común con los mexicanos corridos de la revolución.

Sin embargo, no vale la pena discutir aquí el concepto "Latinoamérica"<sup>2</sup>. Baste indicar su ambigüedad y, por lo mismo, la reserva con que deben tomarse nuestras deducciones y conclusiones de carácter general.

Es obvio también que los términos "cultura", "inculturación", "evangelización", "cristianismo", "religiosidad" requieren discusión y aclaración. En el tema presente, muchas veces nos plantearemos la pregunta de si lo religioso es obligadamente evangélico, si nuestras culturas indudablemente religiosas desde los tiempos prehispánicos merecen, después de haber sido misionadas, el título de culturas evangelizadas o no. Sin duda que las ponencias de los días sucesivos aclararán una serie de conceptos. Para el objetivo de estas páginas bastan los conceptos más aceptados sobre "cultura" y "evangelización".

El documento de Puebla<sup>3</sup>, haciéndose eco de la constitución "Gaudium et spes" y de la "Evangelii nuntiandi", dice que "con la palabra *cultura* se indica el modo particular cómo, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios de modo que puedan llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano'. Es 'el estilo de vida común' que caracteriza a los diversos pueblos".

<sup>2</sup> Betty Cabezas de G., *América Latina Una y Múltiple*, Santiago, Desal; y Barcelona, Herder, 1968. Ezequiel Martínez Estrada, *Diferencias y Semejanzas entre los países de la América Latina*, México, 1962. Marcel Niedergang, *Les Vingt Ameriques Latines*, Paris, Plon, 1962. Luis Alberto Sánchez, *¿Existe América Latina?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1945.

<sup>3</sup> Documento de Puebla (CELAM), nn. 386, 351 y 354.

Por otra parte, el mismo documento de Puebla afirma que "la Evangelización debe contener siempre una clara proclamación de que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado, se ofrece la salvación a todos los hombres, como don de la gracia y de la misericordia de Dios... es liberación de lo que oprime al hombre, pero sobre todo liberación del pecado y del maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo y de entregarse a El".

Estos dos conceptos desean estar subyacentes —y al mismo tiempo muy presentes— en esta ponencia.

En estas páginas, de carácter general, no podemos detenernos en el estudio de las muy diversas culturas regionales y nacionales: las historias de cada país merecen un tratamiento específico para intentar después una síntesis a nivel continental; pero esto —desafortunadamente— es imposible en la brevedad de esta ponencia. Sólo hablaremos de algunos momentos de dos regiones característicamente latinoamericanas en cuanto culturas mestizas.

En los tiempos precolombinos existían en América dos grandes áreas culturales: la andina y la mesoamericana; y, después de la conquista española, ambas tierras crearían un mestizaje racial y cultural del que nacerían culturas típicamente latinoamericanas como son las actuales andinas y mexicanas.

Insistiremos pues en los principios de la evangelización de estas culturas: una historia con características muy definidas. Por lo tanto, en estas páginas se tratarán algunos puntos de la evangelización de los pueblos andinos y mesoamericanos; aunque de estos últimos sólo hablaremos de los aztecas; porque la historia de la evangelización de los mayas —aunque apasionante también— es menos significativa para el tema que nos ocupa.

Entre los escollos que se presentan al historiador latinoamericano con afán de sinceridad y verdad sobresale la visión indigenista que describe nuestro pasado autóctono como el de un mundo feliz, casi tan idealmente feliz como el de la sociedad antes del pecado original de la propiedad privada. Baste recordar aquí que los pueblos andinos fueron sometidos económica y culturalmente (religiosamente por lo tanto) a los Incas. Esta dominación fue todavía más brutal en Mesoamérica, donde los aztecas o meshicas no sólo sometieron militar y económicamente a los pueblos vecinos, sino impusieron su religión: destruyeron los códices toltecas para imponer la verdad oficial meshica, la verdad que definía a los aztecas como el pueblo del sol, detentor de la "vera religión".

Para el objetivo que perseguimos aquí baste subrayar el

hecho de que, antes de la dominación española, nuestros pueblos autóctonos sufrieron una dominación inhumana que no sólo abarcaba la sujeción política y económica (el pago de tributos, al Inca o al Emperador azteca) sino la dominación cultural que, sobre todo en el mundo azteca, implicaba la imposición de una religión oficial proclamada por el vencedor. Este factor parece fundamental para entender por qué nuestros pueblos, después de muchos siglos de variadas imposiciones culturales, que culminan con la europea y estadounidense de hoy, respiran inaplazables ansias de liberación aun en la Teología.

Ayudará a nuestra reflexión recordar un hecho cuya historicidad, sobre todo en los pormenores, puede ser discutible, y que por otra parte, puestos en el momento en que ocurrió, no pudo haber sido de otra manera; pero, para la reflexión que nos interesa, es altamente paradigmático.

#### ¿Cómo se inició la evangelización de la cultura andina?

El Inca Atahualpa, atado a un poste en el centro de la plaza de Cajamarca, está a punto de ser quemado vivo: su entereza y su valor flaquean. Los frailes le explican que si se bautiza, serán más clementes con él: se le otorgará una gran merced: no morirá quemado, sino estrangulado. Atahualpa acepta el sacrosanto bautismo para lograr “ex opere operato” una muerte menos cruel, pero —al fin y al cabo— cruel. Sin ser volteriano diré que un “efecto secundario” del sacramento del bautismo, en este caso, será la muerte por estrangulamiento. El bautismo “¿es sacramento de qué?” ¿signo de qué?; porque Atahualpa cambiará su reino del sol por el reino de los cielos, a través de una muerte a todas luces injusta!!! Así pues el Evangelio, la predicación de la buena noticia, comienza en tierra andina: el Frayle Vicente Valverde —en latín salmantino— pregunta al rey encadenado: “vis bapuzari?, credis in Deum Omnipotentem?, credis in Iesum-Christum?”. Atahualpa, bajo la sugerencia o dictado de otro español, responde “credo” —una expresión de fe manifestada en un idioma incomprensible—. Y, ante la voluntad *libre* expresada por el neófito encadenado, derraman sobre él las aguas sacramentales mientras se le dice: “ego te baptizo...”. Instantes después, el nuevo cristiano recibirá gratuitamente —recibirá la gracia— de ser estrangulado mientras los frailes entonan las letanías de los agonizantes y la tropa española, con toda devoción, repite en voz alta el credo. Obviamente podemos ironizar el hecho. Pero, aun despojado de todo sarcasmo, la historia afirma que Atahualpa pidió, o más bien aceptó el bautismo, para que su

agonía fuera menos lenta y cruel; y que las palabras del Credo, repetidas a coro por los españoles, se fueron escuchando mientras se apagaban los últimos gritos y quejidos del pobre Atahualpa<sup>4</sup>.

Nueve años antes, en 1524, había ocurrido otro hecho no menos dramático<sup>5</sup>, cuando se inició en forma organizada y metódica la evangelización de las culturas dominadas antes por el ahora recién vencido imperio azteca. Ocurrió en lugar elevado, entre montañas, como Cajamarca, y con otro pueblo que, como el incaico, se consideraba “el pueblo del sol”. Como los incas, también extremadamente religiosos; pero fatalistas y persuadidos de que un Dios implacable se divertía con los hombres:

“Nuestro señor, el dueño del cerca y del junto,  
piensa lo que quiere, determina, se divierte.

Como él quisiere, así querrá.

En el centro de la palma de su mano nos tiene colocados,  
nos está moviendo a su antojo,

nos estamos moviendo, como canicas estamos dando  
[vueltas,

sin rumbo nos remece.

Le somos objeto de diversión: de nosotros se ríe”<sup>6</sup>.

Este era el concepto que los aztecas tenían de su Dios. Un Dios que, según habían pensado en un primer momento, había desembarcado en sus costas del oriente. Cuando se dieron cuenta de que no era su Dios, sino un hombre ambicioso, ya era tarde y, después de un prolongado asedio, parecido por su dramatismo y duración al de Troya, la ciudad de México Tenochtitlan se rindió a Hernán Cortés. Un cantor anónimo de esos días dijo:

“...en los caminos yacen dardos rotos,  
las casas están destechadas,  
enrojecidos sus muros...

golpeábamos en vano los muros de adobe,  
y era nuestra herencia una red de agujeros...  
con nada podía consolarse su soledad...”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Francesca Cantú, *Pedro de Cieza de León e il Descubrimiento y Conquista del Perú*, Roma, 1979, pp. 285, 286. William Prescott, *History of the Conquest of Peru*, Philadelphia, 1847 (?), vol. I, p. 396. Horacio Urteaga, *El Fin de un Imperio*, Lima, 1933, pp. 352-374.

<sup>5</sup> F. J. de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Madrid, 1723, tomo III, pp. 23-25. Miguel León Portilla, *La Filosofía Náhuatl*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, pp. 137 y sgs.

<sup>6</sup> M. León Portilla, *op. cit.*, p. 211.

<sup>7</sup> M. León Portilla, *Visión de los Vencidos*, México, Unam, 1965, p. 111. Alejandra Moreno, “El Siglo de la Conquista” en *El Colegio de México, Historia General de México*, tomo I, México 1976, tomo 1, p. 20.

De dueños del mundo e hijos del sol, como Atahualpa, habían pasado a vencidos y... —en nuestro tema— a neófitos del Evangelio. Porque después de la caída de la ciudad de México, Hernán Cortés —más hábil e ingenioso político que Pizarro— no ajustició (por entonces) al emperador Cuauhtémoc, sino que convocó a los jefes y sacerdotes vencidos a una reunión en el pueblo de Amecameca, situado entre Cholula y México, entre la capital religiosa y la militar del vencido imperio, a las faldas de los volcanes Iztacihuatl y Popocatepetl. Hernán Cortés hizo que los jefes y sabios vencidos escucharan a los 12 franciscanos, con todo el apoyo y la autoridad del vencedor. El discurso franciscano fue distinto del que había hecho Vicente Valverde a Atahualpa para ofrecerle la muerte por estrangulamiento a cambio de aceptar las aguas del bautismo. Es cierto que los franciscanos en Amecameca recitaron el mismísimo Credo que habían recitado devotamente los españoles, como trasfondo del estertor de Atahualpa. Los franciscanos, en castellano también recitan el credo y luego, increpando a los vencidos proclaman la Buena Nueva: “vuestrós padres y todos vuestrós antepasados estaban en el más grande error. Nosotros, los vencedores blancos que venimos del oriente, os predicamos la verdad que debéis abrazar”.

No es fácil decir cuál reacción provocó este discurso en los ya vencidos. Lo indiscutible es que la Buena Nueva, en términos absolutos, significaba un desastre, un derrumbe espiritual después de la dolorosa derrota infligida por los extranjeros.

Obviamente los dos hechos que hemos recordado aquí necesitan mayor análisis y matización; pero podemos sintetizar lo ocurrido en los principios de la conquista espiritual de los pueblos andinos y mexicanos con lo que José de Acosta —conocedor de la historia pasada y presente de ambos pueblos— escribió:

“... el Evangelio se introdujo en esta tierra más bien por mano de soldados que por predicación de sacerdotes”<sup>8</sup>.

Queremos subrayar que el problema de cómo inculturar el Evangelio no se planteó para nada y, por lo tanto, hablando de los orígenes de nuestras culturas mestizas no podemos hacer una historia de la evangelización de nuestras culturas, sino de su destrucción, de su conquista. Se trataba de una cruzada: el combate por ganar americanos autóctonos para la ortodoxia católica. La gravedad del problema —aunque enfatizado— radica en que la Evangelización de las culturas latinoamericanas fue consecuen-

cia y afirmación de la conquista militar y de la colonización posterior. Y no hace falta insistir en el carácter brutal de la conquista. De ahí la conmoción, al mismo tiempo instintiva y visceral, que los latinoamericanos de hoy sentimos al escuchar la palabra “colonización”, “dependencia”, “dominación”; y nos hacemos solidarios de Atahualpa y de los sabios vencidos que, presididos por Hernán Cortés, tenían que escuchar reverentemente la verdad oficial. Esto nos es particularmente doloroso en estos años en que la dominación económica de los Estados Unidos se acentúa todavía más en su incontenible imposición cultural. La dominación económica siempre se ha reforzada con la cultural.

Abordamos un capítulo fundamental en la historia que nos preocupa, al subrayar —y es algo evidente— que la evangelización de América se planteó en términos de conquista, y que la estructura evangelizadora estuvo estrechamente vinculada al estado colonizador y conquistador.

Sin entrar a la historia de la cristianidad medieval y renacentista, recordemos que el descubrimiento de América ocurre el mismo año en que España termina sus ocho largos siglos de guerra santa contra el Islam y que esta lucha marcó, y hasta cierto punto creó la España del renacimiento y su Iglesia.

Este momento marca también el nacimiento de la Compañía de Jesús. Quiero decir que la conquista espiritual<sup>9</sup> —herencia de la cristianidad o de la iglesia española en el tiempo que nos ocupa— es algo que encarna espontáneamente en la Compañía de Jesús: En los Ejercicios Espirituales, San Ignacio habla de banderas, del Rey Temporal y del Rey Eternal (durante los siglos posteriores, los jesuitas en América hablarán del “servicio a ambas magestades”: a Jesucristo y al Rey Católico<sup>10</sup>). En los Ejercicios, el Eterno Capitán llama a los suyos a luchar contra el demonio. En la Bula *Régiminis Militantis Ecclesiae* por la que

<sup>9</sup> El término “conquista espiritual” y otros semejantes abundan en la historiografía misional de los siglos XVI, XVII y aun XVIII, v. gr. A. Ruiz de Montoya, *Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Uruguay y Tape*. J. A. Baltasar, “De los principios, progresos y descaecimiento de la Espiritual Conquista de la Provincia de la Pimería Alta por la muerte del P. Eusebio Francisco Kino”, en *Apostólicos Afanes de la Compañía de Jesús escritos por un padre de la Misma Sagrada Religión*, Barcelona, 1754 y México, 1944.

<sup>10</sup> Ruiz de Montoya habla de su propia vida en busca de “indios bárbaros... para agregarlos al aprisco de la Iglesia y al servicio de su Magestad”. Ruiz de Montoya, *La Conquista...*, p. 14 de la edición de Bilbao de 1892. Eusebio Francisco Kino y Juan María Salvatierra —por citar sólo algunos— casi en todas sus cartas emplean dicha expresión o algunas semejantes.

<sup>8</sup> Joseph de Acosta, *De Procuranda Indorum salute*, Madrid, MCMLII, p. 523 (libro VI, cap. II).

se aprueba la Compañía de Jesús, se dice "...quien quiera combatir bajo el estandarte de la cruz..."<sup>11</sup>. Entre los jesuitas de América este combate bajo el estandarte de la Cruz, este llamamiento del Rey Eternal será literalmente para combatir contra el demonio... del paganismo y de la idolatría. Tanto en Perú como en México, tanto en el mundo incaico como en el azteca, la evangelización inicial se va a *inculturar* en su lucha contra el demonio. El núcleo de la predicación, del *kerigma* ciertamente no será el amor al prójimo y el anuncio del Reino, sino la lucha contra el demonio. O, si se quiere, el Reino de Dios se presentará primordialmente como victoria sobre el demonio y más específicamente sobre el demonio de la idolatría. Idolatría en sentido literal: destruir las imágenes —los ídolos— del demonio y plantar el estandarte de la cruz. Cuando Francisco Pizarro en Pachacamac penetra a lo más sagrado del templo, lo primero que hace es destruir el ídolo y poner ahí una cruz<sup>12</sup>. Conducta que había ido practicando Hernán Cortés en su camino de la Villa de la Veracruz a México Tenochtitlan<sup>13</sup>.

La interpretación y valoración que los primeros misioneros fueron haciendo de las religiones autóctonas de América no fue uniforme; pero se puede afirmar globalmente que para los misioneros españoles las religiones y las culturas indígenas estaban inspiradas por el demonio<sup>14</sup>. Un genio de la antropología y de la pastoral como Bernardino de Sahagún no se librará de esta visión, lógica y evidente para su mundo. Aun en el siglo XVIII, un jesuita moderno e "ilustrado" como Clavigero consideraba la conquista española de América como providencial y redentora para borrar y castigar el pecado de idolatría y obediencia al demonio de los americanos autóctonos<sup>15</sup>.

Entre las excepciones de esta interpretación está Bartolomé de las Casas que, en su afán apologético, se niega a identificar idolatría con culto al demonio; pero es una excepción<sup>16</sup>. En la región andina tal vez más que en otras regiones, el primer siglo y medio de evangelización se podría describir como de lucha *contra* las religiones autóctonas y de campaña por extirpar la idolatría<sup>17</sup>. El núcleo de la evangelización de los conquistadores

<sup>11</sup> Bula *Regimini Militantis Ecclesiae* de Paulo III.

<sup>12</sup> Prescott, *op. cit.*, p. 396.

<sup>13</sup> Carlos Pereyra, *Hernán Cortés*, Buenos Aires, 1942.

<sup>14</sup> F. J. Torquemada, *op. cit.* I, pp. 574-586.

<sup>15</sup> F. S. Clavigero, *Storia Antica del Messico*, Cesena, MDCCLXXX, tomo III, p. 234.

<sup>16</sup> Idea que aparece frecuentemente en la *Apologética Historia*.

<sup>17</sup> Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le*

no es la invitación a "amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo", sino combatir los ídolos del demonio y la influencia del enemigo malo.

Esta cosmovisión guerrera, nacida de la cristiandad medieval y de la reconquista ibérica aparece muy marcadamente entre los conquistadores —expresión de la religiosidad popular española—, que en Pizarro y sobre todo en Cortés tienen sus máximos exponentes de ese cristianismo: cruzados en pleno siglo XVI. Los evangelizadores propiamente tales, los misioneros, superaban tal actitud: el amor a Dios y al prójimo se manifiesta desde el primer momento y en forma elocuentemente vigorosa en la defensa de los derechos humanos. Y José de Acosta en 1588 en su *De procuranda indorum salute* claramente afirma que "El fin de la doctrina cristiana es el conocimiento y amor de Cristo": después de enfatizar el mandamiento del amor, citando la primera carta de San Juan, concluye: "...la plenitud de la Ley es el amor"<sup>18</sup> "...el fin de la predicación cristiana es la fe en Cristo, mas no la fe ociosa y muerta, que Pablo tiene en nada, sino la fe viva, eficaz y fructuosa que obra por la caridad"<sup>19</sup>.

Obviamente los misioneros tenían tal persuasión; pero... la "vera" historia de la evangelización en sus resultados concretos no es muy clara. El mismo Acosta se lamenta:

"siempre me ha parecido monstruoso que entre tantos millares de indios que se llaman cristianos sea tan raro el que conoce a Cristo"<sup>20</sup>.

Y un poco más adelante señala algo que podría aplicarse a una gran parte de nuestra población católica latinoamericana actual:

"¿Dónde se ha visto que un cristiano que hace veinte y treinta años que pisa la Iglesia, preguntado sobre Cristo no sepa responder quién es y ni aun siquiera si existe? Y mientras tanto andan muchos enseñando cosas frívolas y que no vienen a cuento, y otros anuncian, sí, a Cristo, pero tan de pasada y oscuramente, que al indio no se le graba más que las otras cosas.

*Pérou colonial, L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*. Lima, 1974. Sobre la oposición azteca: Robert Ricard, *La Conquête Spirituel du Mexique*, Paris, 1933, pp. 311-331.

<sup>18</sup> J. de Acosta, *op. cit.*, p. 421.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 423.

Sea, pues, esto lo primero que el catequista evangélico tenga por encomendado, que el neófito aprenda a Cristo, y con su memoria, su inteligencia y toda su mente lo conozca en cuanto él es capaz”<sup>21</sup>.

Según Acosta —inteligente y acucioso observador de la realidad andina y mexicana del último tercio del siglo XVI— el Evangelio no parece haber penetrado en el antiguo mundo incaico y azteca; aunque la religiosidad de esos dos pueblos, proverbial desde los más remotos tiempos, pudiera ser floreciente. Se abre aquí otro inmenso campo de investigación para el historiador de la evangelización de nuestras culturas: ¿la substitución religiosa y el sincretismo más que la conversión al cristianismo? ¿La Virgen de Guadalupe en lugar de Tonantzin, la madre de los dioses?

Pero, por otra parte ¿se puede dar el Evangelio “químicamente puro”? ¿El mismo Señor Jesús en su mensaje, en su Evangelio, no tenía elementos judíos? ¿El mismo presentaba un sincretismo? ¿El cristianismo y el catolicismo no han sido siempre sincretismo? La evangelización de cualquier cultura ¿no desemboca necesariamente en un sincretismo?

Evidentemente que Acosta, como Ruiz de Montoya, Bernardino de Sahagún, Bartolomé de las Casas, Gumilla y tantos otros de nuestra riquísima historiografía misional latinoamericana tenían una experiencia muy distinta de lo que podemos tener los historiadores de biblioteca: nuestros evangelizadores historiadores de los primeros siglos de nuestras culturas mestizas se toparon con la dificultad real del elemento humano: “amar al prójimo como a ti mismo” era siempre un ideal muy difícil de alcanzar. Analizando la obra del limeño Antonio Ruiz de Montoya, ligeramente posterior a Acosta, Antonio González Dorado concluye:

“Leyendo al P. Ruiz de Montoya parece que sus objetivos más inmediatos e importantes, supuesta la aceptación inicial de la fe, eran los siguientes: conseguir una docilidad a la palabra de los sacerdotes; el rechazo de sus antiguas creencias y la incorporación a unas nuevas formas de piedad; la superación de los problemas de castidad; y el paso de la antigua antropofagia a una delicadeza de conciencia”<sup>22</sup>.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Antonio González Dorado, “El catolicismo de los conquistadores en la religiosidad paraguaya, un estudio desde la perspectiva de los jesuitas Ruiz de Montoya y Cardiel”, en *La Religiosidad popular paraguaya*, Asunción, 1981, p. 183.

“El paso de la antigua antropofagia a una delicadeza notable de conciencia” no es poca ganancia hacia el ideal cristiano. Poco después, pero no en las Reducciones del Paraguay, sino en la tierra de Ruiz de Montoya, en Lima, encontramos a otro criollo, Juan de Padilla, quien nos iluminará sobre los alcances de la evangelización en el mundo andino hacia mitad del siglo XVII. Hablando sobre todo de los indios que acuden al Cusco afirma:

“...son muchísimos los que no saben de la doctrina cristiana ni aun lo que de necessitate medii es necesario sepan para salvarse”<sup>23</sup>.

El texto es muy elocuente y se podrían aducir otros semejantes de otras regiones entonces y... en el presente. Quiero indicar la necesidad de conocer la historia y el presente de la religiosidad popular. Juan de Padilla se queja de la ignorancia religiosa de los cusqueños; pero, así como en esta ponencia nos lamentábamos de que el primer núcleo del “kerygma” no era el amor al prójimo, sino la lucha contra el demonio y contra la idolatría; tal vez aquí con este texto pretendamos que el núcleo del Kerygma sea el catecismo tridentino. Trataré de explicarme: junto a nuestro texto de Juan de Padilla se podrían aducir otros muchos sobre la bondad de nuestros indios y mestizos, de nuestra gente que con evidente ignorancia del dogma, del cuerpo doctrinal católico, practican el amor al prójimo. Es decir que el Evangelio, al menos en su aspecto más fundamental, no requiere obligadamente una “cultura religiosa” de facultad teológica.

Es claro que estamos incursionando en terrenos movedizos, donde los parámetros y la evaluación se complican. Cusqueños y amazónicos y chiriguano y otomacos y pilcayos y tepehuanes y todos los demás que ignoraban las verdades “de necessitate medii” ¿estaban lejos del Evangelio? ¿Del amor efectivo al prójimo?

Afortunadamente, después del Vaticano II y Medellín y Puebla se están redescubriendo los valores de la religiosidad popular: el sincretismo y las culturas particulares, y el temperamento peculiar de cada grupo humano y las infinitas diferencias humanas pueden ser modos infinitos de tratar de vivir el Evangelio<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> Archivo General de Indias de Sevilla, *Audiencia de Lima*, 59. Citado por Manuel M. Marzal “Una Polémica sobre la Evangelización del Indígena Peruano (1654-1664)” en *Debates en Antropología*, número 6, Lima, Septiembre 1981, p. 114.

<sup>24</sup> Véase Rafael Briones Gómez y Pedro Caston Boyer “Repertorio bibliográfico” [sobre religiosidad popular latinoamericana] en [varios autores] *La Religiosidad Popular Paraguaya*, Asunción, Edic. Loyola, 1981, pp. 207-234. SELADOC; *La Religiosidad Popular* [latinoamericana], Sala-

En todas formas, regresemos a Juan de Padilla: su afirmación, con todas las precisiones y relativizaciones que le podamos hacer, nos ayuda a indicar algunas líneas de la historia de la Evangelización. Dicho texto está tomado de una carta a Felipe IV, del 15 de octubre de 1664 y que dio lugar a una célebre polémica sobre la evangelización del mundo andino. Estudiando esta polémica y otros testimonios contemporáneos, Manuel Marzal acepta que hacia 1660 la conversión de los quechuas al catolicismo es un hecho, y concluye con la afirmación de que la instrucción cristiana de los indios parece haber sido suficiente, y que la vida cultural católica, centrada en la celebración del bautismo, matrimonio, funerales y diversos ritos festivos parece haberse consolidado.

Y esta etapa, segunda mitad del siglo XVII, marca la cristalización del sistema religioso que básicamente persiste hasta nuestros días<sup>25</sup>.

Esta afirmación sobre los pueblos andinos, creo que fundamentalmente es válida para el resto de las culturas religiosas latinoamericanas, es decir que la religiosidad popular actual es prácticamente la que terminó de fraguar en la segunda mitad del siglo XVII.

Ruego se me permita una breve digresión o paréntesis que juzgo muy conveniente: en algunos países, como en el de quien esto escribe, el simple tema de las relaciones entre España y sus antiguas colonias es explosivo; si el tema se refiere a la conquista, el peligro de conflagración aumenta; y, si se añade el elemento Iglesia... la detonación es automática. Quisiera manifestar que mi intención aquí no es establecer la verdad histórica. He insistido en que se trata de sugerir puntos de referencia que son importantes para la intelección de la historia de la evan-

manca, Ed. Sigueme, 1976. Joaquín Allienda Luco y Diego Irrarázaval "Religiosidad Popular" en SELADOC, *Puebla V. Panorama de la teología latinoamericana*, Salamanca, Ed. Sigueme, pp. 473-530. Documentos CELAM *Iglesia y Religiosidad Popular en América Latina*, números 28 y 29.

<sup>25</sup> Manuel M. Marzal, *op. cit.*, pp. 113 y 114 presenta un resumen del primer siglo y medio de la evangelización andina, y concluye que la "cristalización del sistema religioso andino [en la segunda mitad del siglo XVII]... fue el resultado de un proceso en parte sustitutivo, en parte aditivo y en parte de síntesis entre las creencias, los ritos, las formas de organización y las normas éticas, propias de los dos sistemas [español e incaico] que se pusieron en contacto. Y tal proceso se da en toda la organización social andina, por lo cual se puede hablar de 'un bautismo cultural'". Esta conclusión es también aplicable a la religiosidad popular mexicana síntesis azteca y española. Según R. Ricard, *op. cit.*, p. 331, en la evangelización azteca (mexicana) fue decisivo el siglo XVI.

gelización de nuestras culturas. En este sentido deseo se tome lo dicho hasta ahora y lo que aún diré: aun despojándolo del énfasis y parcialidad con que se presente, juzgo que es un aspecto fundamental para la historia de nuestras culturas y para comprender la visión que hasta el presente se tiene en no pocos sectores de nuestra población sobre la Iglesia Católica como aliada del poder.

Con estas premisas, quiero sin embargo *subrayar* que en los *orígenes* de nuestra cristianización, en su primer contacto (Hernán Cortés, Francisco Pizarro, su primo), no se trató de anunciar la Buena Nueva [a no ser que el Requerimiento de Palacios Rubio se considere como anuncio de liberación], sino de sometimiento a la corona de Castilla y de lucha contra el enemigo malo.

Sin la menor ironía, prescindo de las buenas intenciones de los monarcas católicos (en especial, creo que no se puede dudar de la intención evangelizadora quasi maternal de Isabel); pero los hechos fueron presentando —y presentan aun para el latinoamericano medio— la realidad de que no se evangelizó una cultura, sino se destruyó una cultura considerada obra del demonio: se destruyó un mundo en el nombre del Evangelio apoyado por un Estado Advenedizo e invasor. [No creo exagerar la visión que —querámoslo o no— persiste en ambientes latinoamericanos actuales, aunque lo expresarian con mucho mayor vigor y con una vehemencia que probablemente sacudiría a más de un asistente a este congreso].

Una palabra sobre el mundo azteca en la evolución de su evangelización que se situaría de 1521, año de la conquista, a 1572 en que la llegada de la Compañía de Jesús marca otros rumbos y estilo. El siglo siguiente, igual que en el Perú es de consolidación, pero la lucha contra la idolatría no tiene la misma intensidad.

La conquista lograda por Hernán Cortés tiene perfiles que se antojan legendarios o de historia-ficción, pero el asedio de la ciudad de México Tenochtitlan focalizó la atención de los pueblos dominados por los aztecas; y la posterior caída de la ciudad y del Imperio tuvieron un impacto decisivo en la visión de la población autóctona. Vino después la predicación de los franciscanos a que ya hicimos mención, con todo el apoyo de la persona del conquistador. Cortés y los 12 franciscanos siguieron el método que deseaba seguir Francisco Xavier en el Japón y que emplearía Mateo Ricci en China: ir a los jefes y a los intelectuales. Los franciscanos tuvieron debates con los intelectuales aztecas: al pueblo bajo no le resultaba difícil seguir la línea aceptada

por sus ideólogos. Esto explica en muy buena parte que en lo que iba siendo la Nueva España la implantación del Evangelio o de la religión cristiana fuera más tranquila, después de que la conquista militar había sido más brutal y el primer anuncio de la nueva religión se había hecho en forma más decisiva: a los jefes vencidos y tratados más dignamente. La oposición y la conservación de la idolatría fueron de otra índole: tal vez más refinada y contemporizante que no se manifestó, sino excepcionalmente, en oposición franca y violenta <sup>26</sup>.

Conviene retomar, en esta primera parte, algunas afirmaciones de carácter más general, pero importantes. Para eso, volvemos al énfasis que, en los orígenes de la evangelización de nuestras tierras, se puso al aspecto de la lucha contra el demonio: la agustiniana Ciudad de Dios en términos españoles y latinoamericanos.

En las pastorelas y en otros géneros de teatro edificante que aun persisten en América Latina encontramos la lucha entre San Miguel y Luzbel en el núcleo del mensaje. Santiago contra Wirachocha y Huitzilopztli. De ahí también el culto a Santiago Apóstol, barbado y blanco, montado en su caballo blanco.

Esta imagen del apóstol que baja de los cielos en su caballo, blandiendo su espada para auxiliar a los soldados, cruzados de la fe, nos lleva a considerar otro punto fundamental en la historia de la evangelización de nuestras culturas; porque Hernán Cortés asegura que en la batalla de Otumba, cuando el combate era más intenso, vio venir al apóstol Santiago en su auxilio [Bernal Díaz del Castillo, al dar su versión de este hecho dice: "aunque el Cortés dice que vio a Santiago, yo —pecador de mí— no lo pude ver"]. Me quiero referir a los evangelizadores apoya-

<sup>26</sup> Hemos venido afirmando en estas páginas que no se pretende aquí escribir la historia de la evangelización de nuestras culturas, sino simplemente sugerir algunas reflexiones. Parece conveniente indicar tres observaciones más: en primer lugar que la evangelización o la cristianización de nuestras culturas se llevó en muy buena parte por la inmigración española, sobre todo durante el primer siglo de la conquista y la colonización, y que este fenómeno sería importante factor en el catolicismo sintético de nuestros pueblos: sensorialismo, supersticiones, diversas prácticas de devoción popular. En segundo lugar, la inmigración española influyó también por una especie de ósmosis cultural que favorecería el sincretismo: el afán de imitación, es decir de hispanización. Obviamente la inmigración sería un factor decisivo en el mestizaje racial y cultural que incluye la ósmosis e imitación como una variable más en la obra de evangelización propiamente dicha de los misioneros. Evidentemente hubo regiones en que el cristianismo sólo llegó por el camino de inmigración.

dos por el poder militar y a su vez dependientes del gobierno, del estado conquistador y posteriormente del poder colonial. Indicamos aquí otro capítulo de la historia que nos interesa: la explotación económica de los "evangelizados" y la imposición cultural de los "evangelizadores".

Ya indicamos que los misioneros tenían otra muy diversa actitud; sin embargo, para el pueblo la idea clara era la del poder extranjero que sostenía oficialmente una nueva religión. En otras palabras, el afecto al misionero no quitaba la persuasión de que se trataba de una religión oficial, impuesta desde arriba por un poder extranjero y alejado del pueblo. Actitud no muy diferente de la de los soldados seris y yaquis de Sonora durante la revolución mexicana de 1910: "mueran el gobierno y el clero; vivan los padrecitos".

Sobre el repudio del pueblo a la religión extranjera impuesta por la fuerza es muy ilustrativo un párrafo de Pedro de Quiroga, de la primera generación de misioneros en el Perú y que escribió los *Coloquios de la Verdad: causas e inconvenientes que impiden la conversión de los indios*. En el libro, redactado como diálogo, el indio Tito responde al sacerdote:

"Mira, padre, la paciencia con que te he oído y sufrido... No se te puede satisfacer, ni responder con orden a lo que has dicho, porque no lo guardáis vosotros con nuestras cosas... Yo trataré este negocio por el camino más cierto y más llano que entendiere, y sea Dios el juez entre nosotros y vos...

Habéis hecho odiosa la ley que nos predicáis con las obras que no hacéis, tan contrarias a lo que enseñáis que quitáis el crédito a la misma verdad... Estamos tan indignados contra vosotros y os tenemos tanto odio y enemistad, que no nos podemos persuadir a creer cosa de las que nos predicáis y decís, porque siempre y en todo nos habéis mentido y engañado.

Nunca desde que os conocemos ha salido palabra de vuestra boca que sea sino para nuestro daño: todo ha sido rapiña y codicia" <sup>27</sup>.

En tercer lugar, sobre todo en algunas regiones sudamericanas, además de la síntesis España-culturas indígenas americanas, hay que tomar en cuenta un tercer factor cultural: el de la población negra.

<sup>27</sup> Quiroga, citado por Manuel M. Marzal, "Iglesia del Perú y Culturas Indígenas" en *Revista de la Universidad Católica*, Lima, nueva serie, n. 7, junio 30 de 1980, p. 28.

Es evidente que el párrafo se refiere a la guerra de conquista y a los primeros años de evangelización; pero puede aplicarse a todos los siglos de la colonia, y de los estados modernos, cuando la encomienda, el servicio personal, la mita, y ahora diversos sistemas socioeconómicos eran y son una clara contradicción entre el ideal evangélico y la realidad concreta.

De ahí que el tema que nos ocupa debería estudiar las relaciones entre evangelizadores y poder civil: la accidentada historia de los enfrentamientos y de la alianza entre la Iglesia y el Estado en los países de América Latina. Y si es innegable que la institución evangelizadora, o más exactamente la institución eclesiástica, ha recibido en más de una ocasión todo el apoyo del gobierno colonial y después de los gobiernos nacionales, no es menos innegable que esta dependencia, en ocasiones, ha sido funesta para la credibilidad en el Evangelio que se pretendía anunciar.

Frente al gobierno colonial que apoyaba oficialmente al Evangelio, o mejor dicho que deseaba conservar lo que había tomado en nombre del Evangelio, y frente a los gobiernos nacionales de los tiempos posteriores y hasta el presente, la Iglesia, o algunos miembros de la Iglesia, han tomado en América Latina diversas actitudes en su esfuerzo por evangelizar las culturas.

Estas actitudes se podrían historiar reduciéndolas a tres: la profética, la utópica y la realista. Estas actitudes no son excluyentes, ni químicamente puras, ni se han dado por orden cronológico.

La actitud profética constituye no sólo un capítulo, sino una verdadera historia en sí de la evangelización latinoamericana: de Antonio de Montesinos y Bartolomé de las Casas, Luis Beltrán, Juan del Valle —por citar sólo algunos—; una larga serie de obispos Ecuatorianos y Colombianos sobre todo el siglo XIX, y tantas figuras posteriores que culminan con Rutilio Grande y Oscar Arnulfo Romero, por sólo hablar de los ya muertos<sup>28</sup>.

Otro capítulo o, también aquí, otra historia sería la actitud

<sup>28</sup> Entre los numerosos trabajos sobre la actitud profética en favor de los derechos humanos están: Venancio Carro, *La Teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, Madrid, 1944. Enrique Dussel, *Les Evêques Hispano-Américains, Défenseurs et Évangélistes de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1970. Traducción castellana: *El Episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, CRT, 1979. Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Trier, 1947. Lewis Hanke, *Estudios sobre Fray Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la Conquista Española de América*, Caracas, 1968. Silvio Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, 1944.

utópica, que intentaba edificar una cultura que no fuera de colonizados, de conquistados, sino de indígenas señores de sí mismos: Don Vasco de Quiroga en Michoacán y las Reducciones jesuíticas del antiguo Paraguay, “utopías no utópicas”, sino reales: porque esos dos experimentos fueron realidad.

La tercera actitud es la que podríamos calificar como “realista”: entre la protesta y denuncia profética y la utopía, muchos cristianos en América Latina han buscado cómo humanizar las condiciones sociales, aceptando como hecho consumado la necesaria convivencia entre la Iglesia y el poder civil. En esta actitud, como en las dos precedentes, la historia tiene muchos capítulos escritos y por escribir. A guisa de ejemplos, recordemos a Alberto Hurtado en Chile, José María Campoamor en Colombia y Alfredo Méndez Medina en México. Por sólo citar algunos nombres de la actitud realista, pero no menos evangélica que la profética y la utópica. Porque es obvio que los profetas y los utópicos han tenido y tienen la preocupación de ser realistas. [“Seamos realistas: exijamos lo imposible”, decía un grafito en la Sorbonne de mayo de 1968]. Si hemos dado esos tres nombres a las actitudes de los cristianos latinoamericanos ha sido por esfuerzo de intelección, y para indicar que la historia de la evangelización de nuestras culturas y realidades socioeconómicas ha sido y es extremadamente contradictoria y que exige continua búsqueda y evaluación, porque los puntos que hemos señalado de la historia de la conquista y los principios de la evangelización de nuestras culturas, y de sus consecuencias en el período colonial son capítulos que básicamente se pueden historiar durante los tiempos posteriores y hasta en nuestros días. Baste recordar las recomendaciones de Medellín y Puebla que definen a muchas de nuestras culturas como estructuralmente injustas y, por lo mismo, denuncian la necesidad urgente de evangelizarlas. Y, si durante la conquista, no pocos trataron de paliar la injusticia con el pretexto de propagar la fe y defender la ortodoxia, nos toca a los historiadores actuales ayudar, con nuestro quehacer histórico, a denunciar a los conquistadores modernos que tienen también sus “títulos justos” para “extender el área de la libertad”, como proclaman los seguidores de la doctrina Monroe y del “destino manifiesto”. Nos queda también como tarea no menos importante escribir y dar a conocer la historia de los encomendados de hoy: la seguridad nacional, el desarrollismo, la máxima eficiencia.

## Segunda Parte

HISTORIA DE LA INCULTURACION DEL EVANGELIO  
EN AMERICA LATINA

Hemos insistido en el carácter de las presentes páginas: a pesar de su enunciado, no pretenden escribir esta historia; sino simplemente sugerir algunos puntos de reflexión que convendría tener presentes al indagar y al escribir la historia de la inculturación del Evangelio. Esta segunda parte tendrá que ser mucho más corta que la primera: al hablar de la evangelización de nuestras culturas, implícitamente se ha hablado de la inculturación del Evangelio. Por otra parte, y es el motivo más fuerte, tenemos los límites naturales de espacio y tiempo en este congreso. En esta parte, por tanto, ruego se acepte el carácter fragmentario de lo que expondré: simplemente para completar las premisas de lo que pondré a la amable consideración de ustedes como conclusión.

Desde sus orígenes, cuando Pablo y Bernabé discutían con los judaizantes, la Iglesia se ha planteado el serio problema de la inculturación.

Probablemente los momentos más dramáticos de esta historia de 20 siglos hayan sido cuando se evangelizó a los pueblos bárbaros que invadían el Imperio Romano; y cuando, muchos siglos después, los jesuitas trataron de evangelizar a los pueblos chinos y malabares: dramática y dolorosa historia que todos conocemos y que, en buena medida, fue causa de que el P. Lorenzo Ricci, general de los jesuitas, muriera en el castillo de Sant'Angelo después de haber sido encarcelado por el Papa Clemente XIV. No menos dramático y decisivo —ya lo vimos— fue el arranque de la evangelización de las culturas de Iberoamérica.

Ni para qué decir que al tratar de responder la pregunta de qué hizo la Iglesia para inculturarse en América, fluctuamos por lo común entre la leyenda dorada y la negra: la conquista hispanoportuguesa como empresa apostólica de generosidad evangélica y la conquista como historia de rapiña y crueldad.

Probablemente las mejores aportaciones para acercarnos a la "vera historia" son los diversos estudios que se están haciendo sobre la historia de la religiosidad popular en cada país y región: obviamente se descubrirán rasgos comunes a todos los países iberoamericanos y rasgos específicos y variados. La índole de cada pueblo autóctono, los diversos métodos misionales y la

variedad de culturas propias de los misioneros tuvieron que manifestarse diversamente. Por citar un ejemplo, la Compañía de Jesús, que bajo ciertas condiciones podía traer misioneros no españoles tuvo que tener métodos diferentes fruto de su misma índole internacional: los jesuitas sardos, sicilianos, romanos, vénetos, lombardos, tirolese, bohemios y moravos, alsacianos y loreneses, renanos y bávaros que trabajaron en el Virreinato del Perú y de Nueva España, en el Río de la Plata y Antiguo Paraguay, en California y el actual noroeste mexicano lógicamente se inculturaron en forma distinta a los misioneros más "ortodoxamente" españoles. Por citar un ejemplo, mencionaré a un siciliano, misionero en California a principios del siglo XVIII: se trata del P. Francisco María Piccolo que en 1702 viajando a la ciudad de México fue con el Arzobispo Virrey a saludarlo, acompañado de tres indios californios:

"...mostró alegrarse el Señor Arzobispo Virrey en verlos; y preguntandoles si sabían las oraciones en lengua Castellana, respondieron que no, en su lengua sí sabían quanto el Padre les avia enseñado. Y luego, con mucho zelo, me mandó Su Excelencia, en nombre del Rey, que en adelante enseñara yo y los demas Padres Misioneros a todos los Gentiles y Catecumenos las oraciones en lengua Castellana. Pobre y desdichada Gentilidad, si los hijos de nuestra madre la Compañía obedesieran a tales ordenes y mandamientos"<sup>29</sup>.

Esta posición es elocuente por sí misma: evangelizar no era sinónimo de hispanizar.

Ojalá fuera posible adentrarnos en el mundo de nuestros pueblos autóctonos de los siglos XVI y XVII y conocer la visión que tenían de los misioneros blancos: ¿los veían como seres de otro mundo?; ¿hasta dónde era posible la inculturación?

Para los indígenas ¿predominaba la figura del hombre amable o la del ser extranjero? Las insurrecciones indígenas en las que murieron decenas de misioneros casi siempre tuvieron como móvil el odio al extranjero. Eusebio Francisco Kino, modelo de inculturación y de evangelizador de las culturas, cuando narra la muerte de su gran amigo Francisco Javier Saeta, sacrificado

<sup>29</sup> Ernest J. Burrus [editor], *Francisco María Piccolo: Informe del Estado de la Nueva Cristiandad de California, 1702*, Madrid, José Porrúa (colección Chimalistac n. 14), MCMLXII, pp. 102 y 103.

por los pimas —los amados pimas— Kino, hombre inteligente, trata de entenderlos <sup>30</sup>.

La rebelión contra los misioneros, en cuanto extranjeros. La proporción actual —1985— entre clero y religiosos nacionales y extranjeros es también un factor importante para evaluar la inculturación de la Iglesia durante más de cuatro siglos <sup>31</sup>. Esta diversidad en cada país da también una pauta para el estudio de esta historia en la que la proporción entre extranjeros y autóctonos es muy significativa sobre todo entre los obispos y superiores religiosos mayores: ¿continuamos siendo colonias?

Dejando a los teólogos, sobre todo eclesiólogos, el estudio de la estructura actual de la Iglesia en la forma de nombrar obispos: ¿la Iglesia católica, apostólica, romana, como elemento colonizante, extranjerizante? ¿La función histórica de instituciones como el colegio pontificio Piolatino Americano, el Brasileño, el Colombiano, el Mexicano? No es ningún misterio que hasta hace unos 35 años, en la práctica, resultaba un requisito para ser nombrado obispo el haber estudiado la Teología en Roma en el Piolatino. Desafortunadamente la romanización de la Iglesia en América Latina resultaba —¿y resulta?— no sólo poco inteligente sino hasta ridícula en vocabulario, estilo de vida y, lo que es más serio, en mentalidad y manera de enfocar la pastoral y la reflexión teológica.

Entre los innumerables capítulos de la historia de la inculturación del Evangelio en nuestras culturas, quisiera hacer resaltar dos que, en mi opinión, son altamente significativos: me refiero a la utopía convertida en realidad por los jesuitas de las reducciones del antiguo Paraguay, y a la religiosidad guadalupana en el Virreinato de la Nueva España.

Por lo que se refiere a las Reducciones, el ilustre padre Guillermo Furlong, entre los muchos servicios que prestó a la Iglesia y a su país, legó su magnífico libro *Misiones y sus Pueblos Guaraníes* que merecen nuestra más dedicada atención y reflexión. Difícilmente se encontrará en la historia de la evangelización un experimento semejante —que mucho recuerda otras utopías realistas: las de Don Vasco, “Tata Vasco” de Quiroga en Michoacán—.

Sólo quisiera subrayar que los jesuitas de las Reducciones

<sup>30</sup> Véase Eusebio Francisco Kino, *Vida del P. Francisco J. Saeta S. J., Sangre Misionera en Sonora* (prólogo y notas de Ernest J. Burrus, S. J.), México, 1961.

<sup>31</sup> Guillermo Figueroa, *La Formación del Clero indígena en la Historia Eclesiástica de América, 1500-1810*, Caracas, 1965.

procuraron mantener a los guaraníes no sólo en su hábitat propio, sino en su idioma, en su gusto por la música y el canto, en su visión de la vida; aun en la introducción de la moral cristiana, como la monogamia, tuvieron tacto e inteligencia para irlo haciendo paulatinamente y sin violencias <sup>32</sup>. A guisa de ejemplo de inculturación en las Reducciones, citaré al P. Alonso D’Aragona, napolitano de nacimiento y de quien su Provincial escribía: “...sabe el guaraní ‘con eminencia’, aunque no sabe bien la lengua española ni tiene trato con españoles, y ‘la gentilidad lo quiere y lo busca’”.

De la inculturación de las reducciones baste subrayar que los jesuitas no se contentaron con *anunciar* el Evangelio, sino se esforzaron por encarnarlo: la increíble obra de promoción integral humana es un ejemplo: llevar la buena nueva de liberación y justicia hasta sus últimas consecuencias y ayudando a crear bases y estructuras socioeconómicas justas y propias de la cultura guaraní. El ejército que tenían las reducciones obviamente era fruto de esta inculturación y medio para defender la propia cultura y la seguridad material de los guaraníes.

Ojalá que entre los frutos de este Congreso floreciera el interés por redescubrir el experimento de las Reducciones, no sólo en sus valores artísticos, sino en la “teología socioeconómica” que inspiró y realizó ese experimento que hoy día debería seguir siendo inspirador “así en la tierra como en el cielo”.

Otro capítulo notable en la historia de la inculturación del Evangelio en América Latina es la devoción guadalupana <sup>33</sup>.

Con el debido respeto a los historiadores de la Virgen de Guadalupe, diría que la historicidad o no historicidad de las apariciones resulta secundaria: quiero subrayar que la Buena Nueva, el anuncio de amor al prójimo se expresó en términos absolutamente autóctonos de la nación mexicana que iba surgiendo. La devoción a la Virgen de Guadalupe logró que el cristianismo

<sup>32</sup> Una interpretación muy diferente de la nuestra y digna de tomarse en cuenta es la de Bartolomé Meliá, “De la religión guaraní a la religiosidad paraguaya: una substitución”, en SELADOC, *Religiosidad Popular*, Salamanca, Sígueme, 1976. [Durante la redacción de estas páginas, sólo pudimos tener a la vista la traducción italiana, de ASAL, Roma, 1977, pp. 203-222 del volumen I].

<sup>33</sup> Entre la abundantísima literatura guadalupana se recomienda especialmente: Ernesto de la Torre Villar, *Testimonios Históricos Guadalupeños*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984. Niega la historicidad pero resalta el aspecto que aquí nos interesa: Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl et Guadalupe. La Formation de la conscience nationale au Mexique*, Paris, Gallimard, 1974. Versión castellana: México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

dejara de ser una religión extranjera para convertirse en algo tan originalmente autóctono y propio que en 1810, al estallar la guerra de independencia, la Virgen de Guadalupe fue el estandarte que empuñaron los insurgentes en su lucha de liberación contra España. La misma bandera precedía a las tropas del General Zapata que en 1910 pedía “Tierra y Libertad” y, en 1926, durante la guerra de los Cristeros, la bandera Guadalupana logró el milagro de impulsar a muchos mexicanos, en lucha por sus libertades, que en un momento tuvieron que enfrentarse al gobierno mexicano perseguidor, a la diplomacia e intereses de Washington y del Vaticano: primer caso en América Latina de un pueblo que, en defensa de su propia cultura tiene que hacer frente a la incompreensión —a la falta de inculturación— y al egoísmo de los Estados Unidos de América, y... del Vaticano.

### CONCLUSION

Estas páginas desean ayudar a establecer la siguiente tesis: las culturas autóctonas prehispánicas de lo que hoy denominamos América Latina tuvieron una larga historia de opresión por los más fuertes, sobre todo por lo que se refiere a los pueblos andinos dominados por los Incas, y muy en especial en los pueblos mesoamericanos conquistados o dependientes del Imperio Azteca. La conquista española fue un cambio de dominación, muy ligado a la *estructura* evangelizadora o, más cerca de la exactitud, a la Iglesia Jerárquica aliada al Estado Español y Portugués por explicables circunstancias históricas. La conquista militar y espiritual, es decir la conquista que culminó con la “evangelización” de las culturas primitivas latinoamericanas significó su destrucción. Su destrucción como culturas autóctonas y el principio de su gestación y nacimiento como culturas mestizas, es decir como culturas latinoamericanas propiamente tales. Esta evangelización-destrucción fue el remate de la conquista militar que luego se convertiría en régimen colonial. La estructura conquistadora y colonial estuvo íntimamente ligada a la estructura evangelizadora: a la Iglesia jerárquica; aunque no faltaron obispos, sacerdotes y, sobre todo, religiosos que desde el principio se opusieron al poder colonial en favor de los indígenas, y realizaron así una auténtica evangelización de las nuevas culturas al tratar de hacerlas más humanas y más justas.

En el nacimiento de las culturas mestizas latinoamericanas subyace paradójicamente la unión y simultáneamente el enfren-

tamiento entre la estructura dominadora española —aliada de la estructura evangelizadora— y un buen número de evangelizadores ligados estrechamente al pueblo dominado, y que hicieron causa común con los vencidos. Esta dialéctica permeará toda la historia de las culturas latinoamericanas: culturas dominadas política y culturalmente por un estado mancomunado frecuentemente con la iglesia jerárquica. No obstante, las culturas populares latinoamericanas continúan siendo eminentemente religiosas y, frecuentemente, con gran adhesión a sus sacerdotes, continuadores de la obra de los primeros misioneros.

La unión de la Iglesia jerárquica con el poder civil fue, y es, un verdadero reto para la evangelización de las culturas. Este reto lo ha tratado de resolver la Iglesia —jerarquía y pueblo de Dios— en tres formas principales: con la actitud profética de denuncia de la injusticia (la Historia desde Antonio de Montesinos hasta muchos obispos, sacerdotes y laicos de nuestros días). La segunda actitud, utópica, ha intentado edificar una sociedad en que los indígenas sean señores de su tierra y de su cultura: Vasco de Quiroga y los jesuitas de las reducciones del Paraguay son egregios modelos. La tercera actitud, realista, ha aceptado convivir con el poder civil, tratando de humanizar las condiciones de los habitantes de cada región, y buscando traducir a lenguaje autóctono las verdades de la fe.

Por lo que se refiere a la inculturación del Evangelio, las ya mencionadas Reducciones del Paraguay y el guadalupanismo son ejemplos luminosos en el esfuerzo por resolver las contradicciones y paradojas del proceso de evangelización-destrucción-creación de las culturas latinoamericanas. Al historiador, auxiliado de todas las ciencias sociales y de una teología evangélicamente inculturada en la realidad, le compete ayudar a entender este largo y complicado camino que las culturas de América Latina han ido recorriendo en su casi continua historia de opresión desde los imperialismos prehispánicos, la sangrienta conquista militar, la conquista espiritual, los siglos de colonialismo hasta la dependencia y dominación actual por parte de los países industrializados. De ahí que, como fruto natural de un largo proceso, los pueblos cristianos de América Latina estén empeñados en la reflexión teológica inculturada en la realidad: en las Teologías de la Liberación.

Ojalá estas páginas y este Congreso no queden en simple historia curiosa y edificante o en discusión erudita. Deseo que la reflexión en la historia de la evangelización de nuestras culturas en la realidad concreta y cotidiana de nuestros países lleve

a una toma de posiciones que sean realmente evangélicas: que combinaran el más puro profetismo con las utopías evangélicas en las realidades de América Latina. Por sólo hablar de quienes ya vivieron su historia, diré que personas como Luis Espinal, Rutilio Grande y Oscar Romero, son de los más inspiradores y auténticamente realistas en esta América Latina tan urgida de profetas que vayan logrando que las utopías de Vasco de Quiroga y los jesuitas del antiguo Paraguay sean realidad, es decir repúblicas realmente evangelizadas a las que el Reino ya llegó:

“los cojos andan, los ciegos ven  
y el Evangelio ha llegado a los pobres”.

#### SINTESIS DEL PLENARIO

##### 1. Enriquecimiento del tema

1.1. *Aporte crítico desde la perspectiva de la historia universal:* 1) En Europa se implantó el cristianismo, por ej. entre los sajones de Alemania, por la fuerza. Carlomagno impone la religión. Así en muchas tribus. 2) En el siglo XVII, las cosas públicas se arreglan en Europa según el axioma ‘cujus regio eius religio’ (1648, Paz de Westfalia). 3) *Aclaración:* tratamos en este congreso de la Inculcación del Evangelio, no estamos hablando de gestos proféticos, como el de Francisco yendo a los Turcos a predicar, sino cómo el Evangelio entró en la cultura de modo que los grandes acontecimientos públicos revelan el Evangelio en determinada manera y con determinados límites. 4) *Para dar juicios de valor adecuados* hay que preguntarse cuál fue la evangelización de la cultura en España en aquella época, con la cual los españoles llegaron a América; y cuál fue la cosmovisión de los indígenas. En este sentido no se puede aceptar poner en un mismo nivel la ‘conquista’ española y la evangelización, con el dominio Norteamericano que es de tipo económico. Se trata de acontecimientos desiguales a causa del contexto, de las mentalidades, de la visión del mundo. Por eso la frase ‘lo indiscutible de la buena nueva, en términos absolutos significaba un desastre, un derrumbe espiritual, después de la dolorosa derrota infligida por los españoles...’. En términos absolutos no se dice nada en la historia, todo es relativo. Yo creo que el arraigo del Evangelio en AL demuestra que estos pueblos encontraron en él —quizás no en el primer momento, pero sí después— una patria espiritual.

1.2. *Aporte crítico desde la perspectiva latinoamericana: Desarrollo de la cosmovisión española e indígena en la época de la Evangelización e inculturación:* Son claves, podríamos decir nodales, en la historia del pro-

blema que nos ocupa, treinta años, los que van desde 1492 hasta 1521, o si queremos extenderlo hasta 1531. *En España* se termina en 1492, la Reconquista. También tenemos que tener en cuenta Trento, desde la reforma de Cisneros, así como la euforia española de la reconquista, el Renacimiento (Utopía de Tomás Moro, influencia de Campanella en ‘la ciudad del Sol’). También hubo motivaciones económicas y de búsqueda del poder. *En México*, la matriz cultural en la que se movía una tribu, no México —no existía México, existía el territorio— que no dominaba a todas, era un mito muy curioso: se sentían los aztecas hijos del sol, es cierto, pero de un sol que estaba por terminar. Era un sol que había tenido relaciones con Tonatzin, y de ellos nacieron los Aztecas. Y resulta que la época del Sol de los aztecas, duraba cuatro períodos, llamados también cuatro soles, después de los cuales venía el ‘terremoto’. Los sacerdotes Nahatl venían prediciendo desde 1510 que a los 11 años, 1521, vendría el terremoto. Precisamente en ese año viene Hernán Cortéz. O sea que es una matriz cultural que empieza a caer, de lo contrario no se explica cómo unos cuantos aventureros pudieron acabar con un imperio de una tribu guerrera y feroz. Pero es importante para entender la inculturación de la fe posterior, entender la destrucción de la matriz cultural de esa tribu dominante que imponía incluso su religión. Por lo tanto cuando se llega a ese momento se da una situación psicológica muy especial para la inculturación. Allí se dio la discusión de ‘cujus regio eius religio’. Los misioneros llamaron a los jefes pensando que si ellos se convertían todo el pueblo se convertiría. Ellos dijeron que de ninguna manera y que sólo quedaba que los mataran. Es entonces que viene el hecho de Guadalupe. Que es —el cuadro— una inculturación preciosa. Porque el diccionario para entender el cuadro de Guadalupe es el calendario solar, cuyos mitos se reproducen en el Cuadro, pero desde la Fe. Precisamente desde esa doble negatividad que mencionaba el Prof. Hünemann, la de la trascendencia y la escatología. El cuadro viene a ser para el indígena, el quinto sol, y en lugar del terremoto, se encuentran con el quinto sol, que es el sello de la evangelización posterior en toda mesoamérica. Por eso Puebla (444) habla de la “luz en el principio de la Evangelización”, de Guadalupe, con su rostro mestizo, que ya no es indígena, sino la fusión de dos razas.

Es necesario también tener en cuenta que hubo toda una serie de Obispos que vienen de esa ‘escuela’ de Lima, y que implantaron la Iglesia en América Latina. La Iglesia de esos primeros siglos fue una Iglesia excepcional, que luchó con los encomenderos y los Virreyes, en todos los sínodos por la causa de los indígenas. Fueron lúcidos de ese ‘pan duro’ que comieron los indígenas a causa de los excesos. Se puede ver en figuras como Santo Toribio de Mogrovejo, la guía que hay que seguir aún hoy en día. La lucha por implantar el evangelio siempre ha sido dura. La religiosidad popular es el fruto de esa participación masiva de sacerdotes, religiosos, obispos que lograron evangelizar e inculturar el evangelio con más profundidad que en otras partes del mundo.

1.3. *El papel de los Reyes católicos:* Otra interpretación acentuó que tanto la violencia como la evangelización fueron más continuas que periodizables. Y se resaltó el papel de los Reyes católicos contrastándolos con los papas de la época y acercándolos a la función actual del laico en la Evangelización. Se pidió que la historia dé respuesta a la realidad de un continente que reza a Jesucristo en español y portugués, hecho que no justifica lo negativo de la conquista pero que se impone históricamente.

1.4. *Aspectos positivos no tenidos en cuenta:* Se dejó sentado que la evangelización en las reducciones fue una real experiencia de inculturación.

Se citó el ejemplo de los indígenas que no deseaban cambiar de 'amos' (pásarse a los portugueses) aunque tuvieran la misma religión.

Se criticó que el ponente dejara de lado aspectos positivos, tales como las respuestas de indígenas y mestizos que dieran origen a la religiosidad de nuestro pueblo, las de santos criollos como San Martín de Porres, etc...

## 2. Críticas

2.1. *Críticas de la metodología*: Se criticó la metodología de la ponencia, que por ser de carácter histórico debía sacar conclusiones fruto de la hermenéutica histórica, que se basa en las fuentes, sólo en ellas y en la totalidad de ellas, y no en una visión ideológica que parcializa la realidad sin periodizar, ni diferenciar regiones, épocas, posibilidades, etc... Contra la visión indigenista, que exalta la leyenda negra, y ha sido usada por proyectos pastorales que usan el análisis marxista, se opuso, no la leyenda rosa, sino la visión realista cierta y humana que propone el Papa Juan Pablo II, que trata de dar juicios serenos, matizados, ajustados a las fuentes, evitando anacronismos e ideologizaciones reductoras.

2.2. *Falta de periodización*: Se insistió que para entender la tipología mencionada por el ponente —época de los profetas, que gritaron pero no evangelizaron; los utópicos, que evangelizaron pero fracasaron, porque unos murieron y a otros los mataron; y los realistas, que hicieron lo posible dentro de la estructura concreta en que vivieron—, es necesario periodizar la historia. Se propusieron cuatro momentos especialmente en Perú: 1. El momento fundacional (S. XVI-XVII); 2. Momento de Conservación (S. XVIII); 3. Momento de deterioro real (S. XIX); y un cuarto momento que es a partir del Vaticano II, Medellín y Puebla. En el momento fundacional no hubo inculturación, sino guerra. Con el Concilio Limense, y la traducción de los Catecismos, comienza la inculturación. Pero no se conocía aún la religión indígena. Se comienza a conocer cuando se destruyen los ídolos, y los extirpadores —como Avila y Avendaño— construyen manuales de evangelización en castellano y quechua que se convierten en libros de cabecera de los catequistas. Es en el final del S. XVII que se da una verdadera evangelización.

2.3. *Anacronismos*: La palabra 'colonización' pareció ambigua por la carga que lleva en la actualidad. No revela la gesta española de venir a 'duplicarse' en nuestro continente, a querer ser ella nuevamente en su forma transatlántica, con su religión, sus universidades, su cultura, que nada tiene que ver con la influencia que viene de USA.

Se juzgó como exceso histórico, como un anacronismo, comparar la colonización española con la norteamericana.

2.4. *Unidad de A. L. y Mestizaje como claves de interpretación teológica*: La unidad cultural de A. L. no es uniformidad, es una unidad básica, plural y analógica que da lugar a diversidades. Este es el juicio pastoral que dan los obispos de A. L. en Puebla. Juicio que tiene valor al menos a nivel teológico pastoral, aunque no es dogma tiene valor porque es de todo un episcopado. A nivel de las ciencias, hay trabajos que ven también la unidad Latinoamericana, al menos en contraposición a los otros continentes. Con respecto a la cuestión 'conquista-evangelización': se mostró el entrecruzamiento de las dialécticas amo-esclavo con la de varón-mujer, de modo que si sólo vemos la historia como conquista sería falsearla. Lo mismo que si sólo la vemos como mestizaje. Ha habido entrecruce entre la dominación y el mestizaje. Pero lo importante es que el fruto fueron pueblos nuevos. Por eso parece más fecunda para la interpretación histórica de A. L., una

hermenéutica del mestizaje, que ha sido el fruto, y es la realidad a la que, cada vez más, vamos tendiendo. Aun los datos más trágicos, vistos en un contexto total, diferenciando momentos históricos, y visto el resultado: la fe de nuestros pueblos, parece que aconsejaría tener la óptica desde el punto de vista del mestizaje cultural.

2.5. *Contradicción entre la realidad actual y la ponencia*: Se mostró la contradicción entre la realidad actual del fervoroso y profundo cristianismo de nuestros pueblos y la tesis del ponente de una evangelización aliada a la conquista militar que significó derrota, humillación y catástrofe para el indígena. Más bien se juzgó como éxito la evangelización en A. L., así como en su época lo fue en Europa, y también como no lo fue, sino sólo parcialmente, en Africa y Asia. Y se dieron tres posibles explicaciones a la contradicción mencionada: 1) Que es posible evangelizar a una persona humillada y desvirtuada. 2) Que la fe actual de nuestros pueblos latinoamericanos es falsa. 3) Que el discurso del ponente es incorrecto.