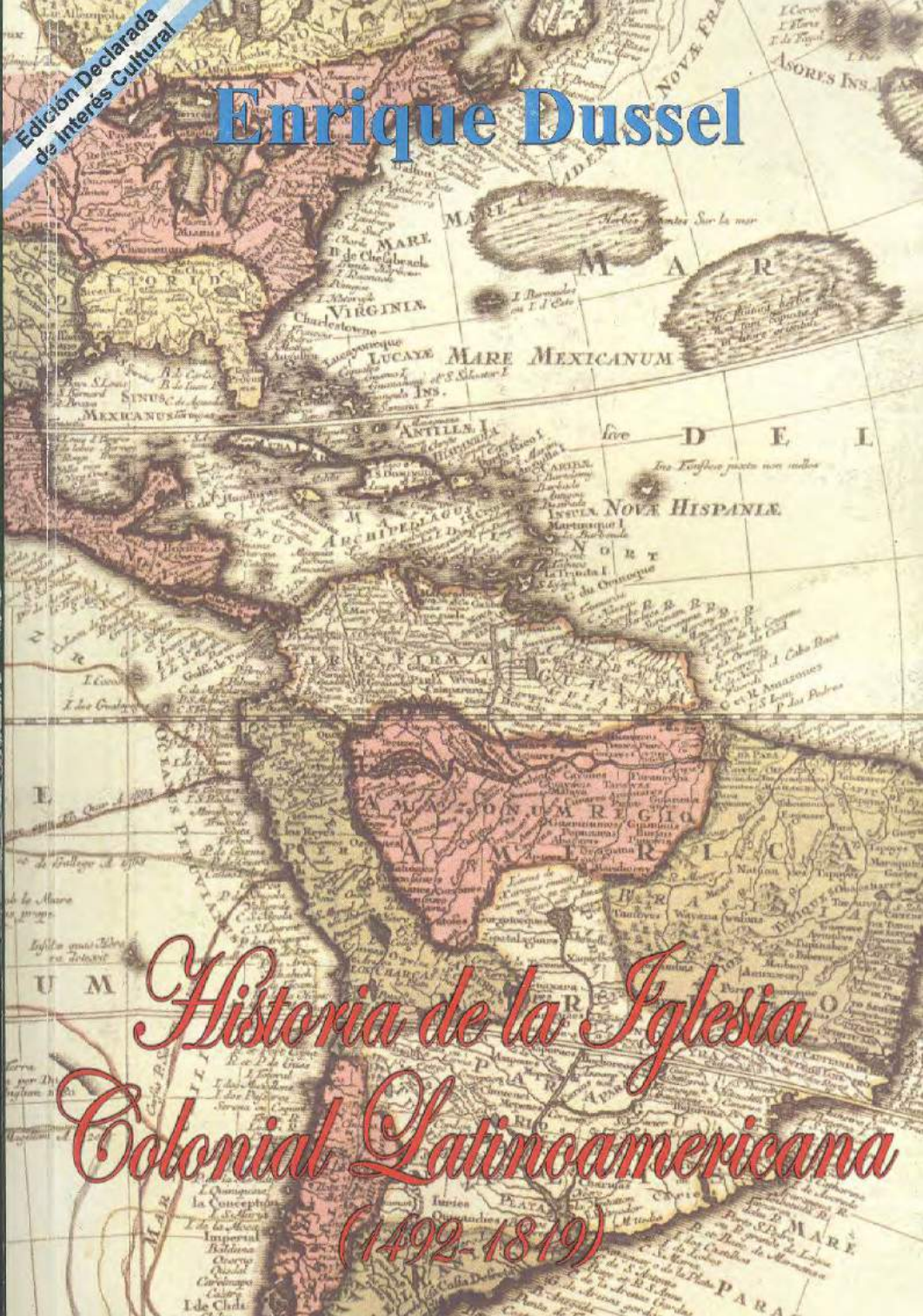


Edición Declarada
de Interés Cultural

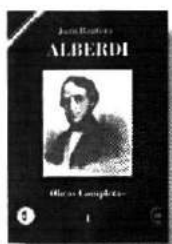
Enrique Dussel



*Historia de la Iglesia
Colonial Latinoamericana
(1492-1819)*

Biblioteca Testimonial Del Bicentenario

Dirección: Eugenio Gómez de Mier



Juan Bautista Alberdi

41 volúmenes

Obras Completas (esta edición facsimilar se realizó sobre la original oficial de 1886, publicación que no se ha vuelto a reproducir desde esa fecha)

Escritos Póstumos - Cartas



Juan José Hernández Arregui

5 volúmenes

- I - Imperialismo y Cultura
- II - La formación de la conciencia nacional (2 tomos)
- III- ¿Qué es el ser nacional?
- IV- Nacionalismo y liberación



Manuel Ugarte

6 volúmenes

Escritos Políticos

- I - El Arte y la Democracia
- II - El Porvenir de la América Latina
- III - Mi Campaña Hispanoamericana
- IV- La Patria Grande
- V - El Destino de un Continente
- VI- La Reconstrucción de Hispanoamérica



Juan Carlos Scannone

- I- Teología de la liberación y praxis popular
- II- Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia
- III- Evangelización, cultura y teología
- IV- Nuevo punto de partida en la Filosofía Latinoamericana
- V- Ética y economía
- VI- Lo Político en América Latina

Obras Selectas 3/I

**Enrique
DUSSEL**

**Historia de la Iglesia
Colonial Latinoamericana
(1492-1819)**

Esta Edición ha sido auspiciada y declarada de interés cultural por la
SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN (R.S.C. N° 3151/11)

Ilustración de Tapa

Mapa antiguo de Latinoamérica, 1705
Biblioteca virtual del Paraguay

Enrique Dussel

**Historia de la Iglesia
Colonial Latinoamericana
(1492-1819)**

Volúmen I



Dussel, Enrique

Historia de la iglesia colonial latinoamericana (1492-1819) 4/I-

1ª ed. - Buenos Aires : Docencia, 2014.

374 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-506-424-9

1. Filosofía. 2. Economía CDD 270

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Reservados todos los derechos

Copyright© 2014 By Editorial Docencia

Agüero 2260 (1425) Buenos Aires Tel.: 4805-8333 / 8434

Web: <http://www.hernandarias.edu.ar>

Prólogo de la presente edición

La *Historia General de la Iglesia en América Latina*, proyecto de CEHILA en varios tomos de gran formato, tenía un volumen I/1 como *Introducción General*. Escribí ese tomo introductorio en 1983, y apareció publicado en la Editorial Sígueme de Salamanca en ese mismo año. Esta edición de 2014 es la simple reedición de ese volumen, sin modificaciones.

Enrique Dussel

Emérito de la UAM- Izt., y del SNI (México)

INDICE GENERAL

<i>Palabras preliminares</i>	11
PROLEGOMENOS	15
1. Aclaraciones metodológicas.....	17
I. Hacia una historia latinoamericana de la iglesia.....	17
1. Ampliación del concepto de religión.....	17
a) Bartolomé de las Casas en Cuba (1514).....	17
b) Religión como símbolo o concepto.....	27
c) El «campo» religioso.....	28
d) La realidad, lo religioso y la determinación relativa.....	30
2. Posición «culturalista» e Iglesia-institución.....	33
a) Más allá del culturalismo.....	34
b) La Iglesia institución.....	36
3. Historia de la Iglesia en América latina.....	39
a) Historia mundial e historia de la salvación.....	39
b) Historia de las religiones.....	41
c) Historia de la Iglesia europea.....	42
d) Historia de la Iglesia en América latina.....	45
1) Relatos de historia de la Iglesia.....	46
2) Los «fundadores» de la historia de la iglesia por países.....	51
3) La historia de la Iglesia en América latina.....	55
II. ¿Una nueva historia de la Iglesia?.....	56
1. Fe, teología e historia de la Iglesia.....	56
a) La fe.....	56
b) Teología y mediaciones socio-analíticas.....	58
c) Teología e historia de la Iglesia.....	60
2. Religión y totalidad práctico-productiva.....	64
a) Totalidad práctico-productiva.....	64
b) Estratificación social y religión.....	65
c) La religión en situación de cambio social.....	67
3. Iglesia y totalidad histórico-concreta.....	70
a) Totalidad histórico-concreta.....	70
b) Coyuntura e Iglesia.....	73
c) Dos «modelos» típicos de la relación Iglesia-totalidad social.....	75
1) Modelo de cristiandad.....	76
2) Modelo de Iglesia de los pobres.....	78
3) Otros modelos.....	79
4. Periodización y criterios.....	80
a) Periodización de la historia de la Iglesia en América latina (épocas, periodos y fases).....	80
1) Periodización en hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina.....	80
2) Epocas, periodos, fases.....	84
b) Criterios de CEHILA.....	85
1) El pobre es el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia.....	85
2) Es una historia científica y teológica.....	86
3) Es una historia latinoamericana, por ello parte del tercer mundo: es parte de una historia mundial de la Iglesia.....	86

Índice general

4) Es un proyecto ecuménico	86
5) Otros criterios.....	87
5. Fuentes y bibliografía.....	87
a) Fuentes inéditas.....	88
b) Algunas fuentes editadas.....	94
1) Fuentes editadas.....	94
2) Decisiones romanas y otros documentos.....	95
3) Concilios provinciales y Sinodos diocesanos.....	96
4) Fuentes editadas protestantes.....	97
5) Listas de obispos.....	98
c) Bibliografía bibliográfica.....	99
1) Generales.....	99
2) Por países.....	100
d) Bibliografía estadística.....	101
e) Bibliografía cartográfica.....	101
2. La prehistoria religiosa latinoamericana.....	103
I. El espacio latinoamericano.....	103
1. El espacio físico.....	103
2. El espacio humano.....	105
a) El primer tipo prehistórico de ciclos.....	105
b) El segundo tipo prehistórico de ciclos: los cultivadores.....	107
c) El tercer tipo prehistórico de ciclos.....	107
II. La gigantesca marcha del Oeste al Este.....	108
1. Sobre el origen.....	108
2. Las totalidades histórico-concretas occidentales de alta cultura.....	113
a) La Mesopotamia.....	116
b) El Egipto.....	117
c) La India.....	118
d) La China.....	118
3. Las tres áreas de contacto.....	121
a) El Asia central y las estepas.....	121
b) El Mediterráneo oriental.....	122
c) El Pacífico.....	123
III. Ciclos de cultura nómada.....	126
1. Nómadas del Sur.....	129
a) Los Magallánicos.....	129
b) Los Pampas.....	130
c) La cultura del Gran Chaco.....	130
d) El cuarto ciclo nómada.....	130
2. Nómadas del Norte.....	131
IV. Ciclos de cultura de plantadores.....	132
1. Plantadores del Norte.....	133
a) Las culturas del suroeste.....	133
b) Las culturas de las Praderas.....	133
c) Las culturas del sureste.....	134
2. Plantadores del sur.....	134
a) Las culturas de las Antillas.....	135
b) Los amazónicos.....	135
c) Las culturas de las Cordilleras.....	136
V. Ciclos de las culturas urbanas.....	136
1. Los ciclos maya y azteca.....	138
2. El ciclo de los Chibchas.....	147
3. El ciclo de los Incas.....	149
3. La protohistoria de la Iglesia latinoamericana.....	157
I. Indoeuropeos, semitas e Iglesia primitiva.....	157
1. Los indoeuropeos.....	158
2. Los semitas.....	162
3. Israel.....	164
4. La comunidad primitiva y las persecuciones.....	167

Índice general

II. Las cristiandades	173
1. Las cristiandades orientales	177
a) La cristiandad bizantina (del 330 al 1453)	177
b) Las cristiandades copta y armenia	179
2. Las cristiandades eslavas	180
a) La cristiandad rusa	180
b) Otras cristiandades eslavas o de la Europa oriental	182
3. La cristiandad latino-germana	183
III. La cristiandad hispano-lusitana	186
1. La cristiandad visigoda	186
2. Hispania musulmana	191
3. La reconquista	193
4. El siglo XV de los Reyes Católicos	196
5. Algo sobre el catolicismo popular	200
PRIMERA EPOCA. LA CRISTIANDAD AMERICANA	205
4. El modelo de cristiandad en América	207
I. Del Mediterráneo al Atlántico	207
1. Expansión geopolítica de la cristiandad latino-germana	207
2. Primeras experiencias evangelizadoras ibéricas atlánticas	213
II. La conquista	214
1. Geopolítica de la conquista	216
2. La conquista como dominación productiva	223
3. La conquista como explotación práctico-productiva: económica	228
a) Las haciendas	232
b) Las plantaciones	235
III. La cristiandad americana	241
1. Control del Estado sobre la Iglesia	241
2. El patronato y el episcopado: un ejemplo entre tantos otros	247
3. El proceso del nombramiento eclesiástico	251
a) Aviso y presentación	251
b) La Cédula de ruego y encargo	252
c) Nombramiento y ejecutoriales	253
d) Juramento de fidelidad	255
e) Sobre la consagración y privilegios	255
4. La iglesia crea el consenso en la sociedad civil	256
IV. Contradicciones proféticas en la cristiandad	259
1. Conflictos entre orden económico establecido en la cristiandad y denuncia profética	259
2. Críticas al Patronato en el nivel político de la cristiandad	264
a) El caso de santo Toribio	264
b) El fracaso de la nunciatura americana	265
3. Rebeliones del «pueblo cristiano» contra la cristiandad	268
5. La evangelización latinoamericana	281
I. La evangelización desde el modelo de cristiandad	281
1. La cristiandad moderna ante el otro	282
a) Estado de la cuestión	282
b) Supuestos teológicos	283
c) La disputa sobre el estatuto de la naturaleza del indio	284
d) Posición de Bartolomé de las Casas	286
e) La cuestión del «bon sauvage» en el capitalismo posterior	287
2. Diferencia entre la «doctrina» como ideología de la cristiandad y la fe	289
a) El Mundo de «allá»: Amerindia	291
b) Los que se «llaman cristianos»	293
c) Conquista y evangelización	297
II. Los trece ciclos evangelizatorios	299
1. Ciclos evangelizatorios hispanoamericanos	301
a) Ciclo del Caribe	301

Índice general

	b) Ciclo mexicano	308
	c) Ciclo del Norte	312
	d) Ciclo centroamericano	313
	e) Ciclo peruano	317
	f) El ciclo colombiano	320
	g) El ciclo chileno	321
	h) El ciclo platense	324
2.	Ciclos evangelizatorios luso-brasileños	329
	a) Ciclo litoraleño	329
	b) Ciclo del «sertão» o río San Francisco	330
	c) Ciclo maranaense	331
	d) Ciclo «mineiro»	332
	e) Ciclo paulista	334
3.	Ciclo evangelizatorio inglés, holandés y francés	335
III.	Encuentro, métodos evangelizatorios y conflictos	336
1.	Situación trágica del «encuentro»	337
	a) Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica	338
	b) La tarea del misionero	339
2.	Distintas maneras de evangelizar	342
	a) El método de la «tabula rasa»	343
	b) Métodos pacíficos	345
3.	La santa sede critica el sistema misional del Patronato	348
	a) La «Propaganda»	348
	b) La «querrela de los ritos»	350
IV.	Nacimiento del «pueblo cristiano»	355
1.	Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia ibérica en cristiandad	355
2.	Las «comprensiones» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera	358
3.	¿Se ha constituido una religión mixta?	360
4.	Tipología de los grupos en la sociedad colonial con respecto a la fe cristiana	362
	a) Fe profética de pocos	363
	b) La ideología cristiana en las clases dominantes de la cristiandad	363
	c) Nacimiento del «pueblo cristiano»	363
	d) Sobrevivencia de un mundo pagano	364
6.	La organización diocesana de la Iglesia	366
1.	Contexto metropolitano	366
1.	La situación romana	366
	a) La reforma católica antes de Trento	366
	1) La Iglesia en el siglo de la reforma	367
	2) La teología de la reforma católica en el siglo XVI	369
	b) La reforma tridentina	372
	1) La reforma tridentina	373
	2) El ideal del obispo misionero en los concilios de Lima III y de México III	376
	c) Los papas de la restauración (1566-1648)	378
2.	La metrópoli ibérica	381
	a) La España de los Austrias	381
	1) La política española de los Austrias	381
	2) La Iglesia en España	385
	3) La política eclesial española sobre las Indias	388
	b) Política eclesiástica del Padroão português	394
II.	La organización de la estructura jerárquica	396
1.	Organización política en América	396
	a) Organización política en las Indias españolas	396
	1) Relaciones inevitables	397
	2) Periodificación de las relaciones jurisdiccionales	399
	3) En las Antillas	400
	4) En Nueva España	403
	5) En la zona maya	404

Índice general

6)	En Santa Fe.....	405
7)	En la zona inca.....	406
b)	Organización política de Brasil y el Maranhão.....	411
2.	La estructura eclesial episcopal.....	413
a)	El origen diocesano hispánico.....	414
1)	La política del Consejo de Indias.....	414
2)	Esquema de las diversas jurisdicciones arzobispales.....	417
3)	Expansión de la organización diocesana.....	419
b)	Diócesis lusitanas en Brasil y el Maranhão.....	425
3.	Límites de los primeros obispados americanos.....	427
a)	El Caribe.....	429
b)	La región mexicana.....	432
c)	La región centroamericana.....	436
d)	El Perú.....	438
e)	Santa Fe.....	443
f)	El cono sur.....	446
g)	Brasil y Maranhão.....	448
4.	Condicionamiento económico de las diócesis hispanoamericanas.....	450
a)	Algunas estructuras económicas.....	450
1)	Distribución de los diezmos.....	451
2)	La cobranza de los diezmos.....	455
3)	Los diezmos en sede vacante.....	457
4)	La bula de la cruzada.....	458
5)	Las fábricas de las Iglesias.....	460
b)	Tipología económica de las diócesis.....	461
1)	Obispados sin suficiente infraestructura (nivel I).....	461
2)	Obispados cuyas sedes tienen una cierta importancia (nivel II).....	462
3)	Obispados «de importancia» por razones de diverso orden (nivel III).....	463
4)	Grandes capitales, sedes de los principales arzobispados u obispados (nivel IV).....	463
7.	Concilios, clero y religiosos.....	472
I.	Concilios y sinodos.....	472
1.	Los concilios y los sinodos.....	472
a)	La iglesia hispanoamericana y los concilios ecuménicos.....	473
b)	Particularidad de los concilios americanos.....	474
2.	Los concilios limenses.....	475
a)	El concilio primero de Lima.....	477
b)	El gran concilio Limense.....	479
c)	El Trento hispanoamericano.....	482
d)	Cuarto y quinto concilios.....	487
3.	Los concilios mexicanos.....	488
a)	El primer concilio.....	488
b)	El segundo concilio.....	491
c)	El tercer concilio.....	492
4.	Los concilios de Santo Domingo, Santa Fe de Bogotá y de La Plata.....	496
a)	El concilio I de Santo Domingo.....	496
b)	El concilio I de Santa Fe de Bogotá.....	497
c)	El concilio I de La Plata.....	500
5.	Algunos sinodos diocesanos.....	502
a)	Los sinodos I y II de Popayán.....	503
b)	Los sinodos I y III de Santa Fe.....	507
c)	Los sinodos Quitenses I a III.....	509
d)	Los sinodos Limenses.....	510
e)	El sinodo I de Trujillo.....	512
f)	El sinodo de Santiago de 1626.....	513
g)	Los sinodos de Tucumán I, II y III.....	515
II.	El clero, el cabildo eclesial y los religiosos.....	516
1.	El clero en las Indias.....	516
a)	Situación general.....	517
b)	La formación del clero.....	521

Índice general

2.	El cabildo eclesiástico.....	529
3.	Las órdenes religiosas.....	537
a)	Las órdenes y el patronato.....	537
b)	Conflictos en la iglesia india.....	540
1)	La «Omnimoda».....	540
2)	Esquema cronológico.....	542
3)	Obispos y religiosos en México.....	542
4)	En la zona maya.....	547
5)	En América del sur.....	547
c)	Implantación y crecimiento de las órdenes religiosas.....	552
1)	Los franciscanos.....	552
2)	Los dominicos.....	553
3)	Los agustinos.....	555
4)	Los mercedarios.....	555
5)	Los jesuitas.....	556
6)	Otras órdenes religiosas.....	557
d)	Órdenes religiosas femeninas.....	558
8.	La vida cotidiana de la sociedad.....	561
I.	La vida cotidiana del pueblo cristiano.....	561
1.	La vida cotidiana.....	561
a)	El «catolicismo popular» como opresión.....	566
b)	El «catolicismo popular» como liberación.....	570
1)	«Quetzalcóatl-Tonantzin» como símbolo de las clases dominadas.....	571
2)	«Santo Tomás apóstol-Virgen de Guadalupe» como símbolo de liberación de los criollos oprimidos.....	572
c)	Las principales devociones del «catolicismo popular».....	574
1)	Sacralización del «tiempo».....	574
2)	Sacralización del «espacio».....	578
3)	Destinatarios de las prácticas del catolicismo popular.....	580
a.	Dios, padre eterno.....	581
b.	La virgen María.....	582
c.	Jesucristo.....	584
d.	Los santos.....	586
e.	Los difuntos.....	589
f.	Los demonios.....	590
4)	El «ethos» del catolicismo popular colonial.....	591
2.	El sujeto comunitario de la vida cotidiana.....	593
3.	Organismos estructurados de las prácticas del catolicismo popular.....	598
4.	La comunidad parroquial.....	607
5.	Los hospitales.....	617
II.	Nivel ideológico en la vida de la cristiandad.....	620
1.	El catecismo y otros instrumentos pedagógicos de enseñanza.....	620
2.	Diversas instituciones educativas.....	626
a)	La primera enseñanza.....	628
b)	La enseñanza universitaria.....	631
3.	Para una historia de la teología.....	640
a)	La teología profética ante la conquista y la evangelización (desde 1511).....	640
b)	La teología académica de la cristiandad colonial (1553-1808).....	643
4.	La inquisición.....	646
III.	El protestantismo en la cristiandad americana.....	650
1.	El protestantismo europeo.....	650
a)	El primer momento.....	651
b)	La reforma protestante.....	652
c)	Las sectas modernas o el protestantismo ascético.....	653
d)	La Reforma en España.....	654
2.	Presencia protestante en la cristiandad colonial latinoamericana.....	655
a)	Tentativas fracasadas de implantación (1492-1655).....	657
b)	La implantación del protestantismo en Las Antillas (1655-1838).....	663

Índice general

9. La cristiandad colonial en la encrucijada	671
I. Crecimiento y crisis del siglo XVIII	671
1. Situación romana y política peninsular metropolitana	671
a) Roma y la expulsión de los jesuitas	672
b) La España de los Borbones	681
c) El Portugal del siglo XVIII	685
2. Algo sobre el siglo XVIII latinoamericano	688
3. La iglesia hispanoamericana en el siglo XVIII	699
II. Periodos de la primera época de la historia de la iglesia en América latina	706
1. El ciclo del Caribe (1492-1519) y del litoral brasileño (1500-1549)	707
2. Las grandes misiones (1519-1551) y los jesuitas en Brasil (desde de 1549)	708
3. Consolidación organizativa de la Iglesia (1550-1620)	710
4. La cristiandad barroca (1620-1700)	712
5. Crecimiento y crisis de la cristiandad colonial (1700-1808)	714

CONTENIDO

<i>Palabras preliminares</i>	11
PROLEGOMENOS	15
1. Aclaraciones metodológicas.....	17
I. Hacia una historia latinoamericana de la iglesia.....	17
II. ¿Una nueva historia de la iglesia?.....	56
2. La prehistoria religiosa latinoamericana.....	103
I. El espacio latinoamericano.....	103
II. La gigantesca marcha del Oeste al Este.....	108
III. Ciclos de cultura nómada.....	126
IV. Ciclos de cultura de plantadores.....	132
V. Ciclos de las culturas urbanas.....	136
3. La protohistoria de la iglesia latinoamericana.....	157
I. Indoeuropeos, semitas e Iglesia primitiva.....	157
II. Las cristiandades.....	173
III. La cristiandad hispano-lusitana.....	186
PRIMERA EPOCA. LA CRISTIANDAD AMERICANA	205
4. El modelo de cristiandad en América.....	207
I. Del Mediterráneo al Atlántico.....	207
II. La conquista.....	214
III. La cristiandad americana.....	241
IV. Contradicciones proféticas en la cristiandad.....	259
5. La evangelización latinoamericana.....	281
I. La evangelización desde el modelo de cristiandad.....	281
II. Los trece ciclos evangelizatorios.....	299
III. Encuentro, métodos evangelizatorios y conflictos.....	336
IV. Nacimiento del «pueblo cristiano».....	355
6. La organización diocesana de la Iglesia.....	366
I. Contexto metropolitano.....	366
II. La organización de la estructura jerárquica.....	396
7. Concilios, clero y religiosos.....	472
I. Concilios y sinodos.....	472
II. El clero, el cabildo eclesiástico y los religiosos.....	516
8. La vida cotidiana de la sociedad.....	561
I. La vida cotidiana del pueblo cristiano.....	561
II. Nivel ideológico en la vida de la cristiandad.....	620
III. El protestantismo en la cristiandad americana.....	650
9. La cristiandad colonial en la encrucijada.....	671
I. Crecimiento y crisis del siglo XVIII.....	671
II. Periodos de la primera época de la historia de la iglesia en América latina.....	706
<i>Índice general</i>	717

PALABRAS PRELIMINARES

«Hay que seguir preguntándose sobre el sujeto del trabajo y las condiciones en las que vive... La iglesia está vivamente comprometida en esta causa..., para poder ser verdaderamente la iglesia de los pobres» (Juan Pablo II, *Laborem exercens*, 8).

Esta Historia general de la Iglesia en América latina es una obra que tiene conciencia de sus límites. Es una cantera abierta en la roca de la realidad latinoamericana de la cual sólo hemos por ahora desprendido algunos bloques. Los próximos decenios, las futuras ediciones de esta Historia general, irán moldeando el material todavía rico en posibilidades que ahora comenzamos a presentar. Nadie como los autores tienen entonces conciencia de lo que sería necesario todavía trabajar para mejorar nuestra obra. Sin embargo lo hecho es ya un testimonio de un trabajo en equipo, modesto, es verdad, pero realizado con espíritu cristiano, científico y de pobreza, si se tiene en cuenta lo exiguo de los recursos con que hemos contado y la generosidad de los autores que prácticamente han efectuado la labor sin recibir beneficio pecuniario alguno.

La historia de la Iglesia reconstituye la vida de la Iglesia conforme a la metodología histórica. Es un quehacer científico. Pero al mismo tiempo la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico.

Se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América latina como la historia de la institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes, prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre, porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el indígena, el negro, el mestizo, el criollo, los obreros, los campesinos, el pueblo).

Este proyecto CEHILA se realiza en espíritu ecuménico con participación de católicos y protestantes.

Porque todas las realidades eclesiales de América latina serán tenidas en cuenta, sin importar la lengua o la diversidad cultural o racial de las regiones estudiadas, se incluirá también la historia de la Iglesia entre los latinoamericanos en Estados Unidos, y por la unidad histórica se expondrá en un tomo las de Filipinas, Mozambique y Angola.

La obra se dirige no sólo al historiador erudito, sino que quiere servir al hombre contemporáneo, al cristiano comprometido por su fe en la Iglesia, laico, estudiante, profesor, dirigente, campesino, obrero, presbíteros, pastores, religiosas, etc., y a todo aquel que se interrogue sobre la Iglesia en América latina; a todo el que quiera informarse sobre la vida de la Iglesia.

Por ello CEHILA trabaja en equipo; con presencia de peritos en otras disciplinas que la historia, fomentando un diálogo de integración disciplinaria.

CEHILA es una comisión jurídicamente autónoma, académicamente libre. Los compromisos que asume, los asume por sí misma y en función del servicio a la verdad, al pueblo de los pobres.

Nuestra Historia general no sólo abarcará toda América latina, sino que reconstruirá los hechos eclesiales desde 1492 hasta nuestros días. La historia contemporánea, actual, no puede ser dejada de lado por el historiador.

Estos criterios definidos por CEHILA en los encuentros de Quito (1973), Chiapas (1974), Santo Domingo (1975) y Panamá (1976) han guiado que se evidencie en los escritos que se reúnen en esta obra. No ha nacido todavía en América latina una escuela homogénea de historiadores de la Iglesia con igual metodología crítica. Esta obra quiere gestar dicha generación. Para ello, es evidente, habrá que trabajar en el futuro en el nivel del marco teórico para dar resultados de mayor coherencia.

En un momento histórico en el que el continente latinoamericano comienza a tomar conciencia de su existencia como cultura que emerge, como nación que se descubre profundamente dominada, en la que el pueblo sufre una historia injusticia, la Iglesia va lentamente asumiendo su responsabilidad profética. Esta historia quiere contar la vida, la biografía de la Iglesia, para recordarle sus gestas en favor del pobre y al mismo tiempo la complicidad con los poderosos. Exaltará sus méritos pero no ocultará sus pecados. Quiere ser crítica y no apologética.

Este primer tomo, dedicado a una introducción general de la obra, no es una síntesis, sino una «entrada» a las diversas épocas y periodos de los tomos restantes. No es una síntesis, en el sentido de que no resume lo que allí se contiene. Por el contrario, se remite a la lectura de los tomos para comprender acabadamente la cuestión. Es sólo una introducción. Introducción del contexto mundial y europeo, tanto de la historia en general como de la historia de la Iglesia en particular. En los restantes tomos se da por sabido lo que aquí introductoriamente se contiene.

Sin embargo, por tener ante los ojos el material de los tomos restantes, cumple igualmente el papel de «puente» hacia el proyecto posterior de CEHILA de una historia de la Iglesia por época y periodos, y no ya por áreas como en este caso. Al mismo tiempo, en los Prolegómenos, los tres capítulos iniciales, se indica un marco teórico hipotético y un horizonte de comprensión que deberá ser tenido en consideración en toda la obra.

Hace veintidós años, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro al imperio inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: «¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el pobre?». Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y, le escribí una carta a un amigo historiador: «¿Algún día deberíamos escribir una historia al revés, desde los pobres, desde los oprimidos!». Los sábados, en la sinagoga de Nazaret, leíamos y releíamos Isaías 61, 1 y Lucas 14, 14: «El Espíritu del Señor me ha ungido para evangelizar a los pobres...». Lo que hace veintidós años fue una conversión, un sueño, hoy comienza a ser realidad. Algo de paciencia, mucho de resistencia para soportar la incompreensión.

Cuando en 1964 iniciábamos a elaborar las primeras hipótesis de este proyecto de la Historia General, habíamos pensado en la formación de un equipo de historiadores latinoamericanos. Sólo en 1972, el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) dependiente del CELAM, formó la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América latina (CEHILA). En la reunión de Montevideo de aquel año, y en la primera asamblea fundacional de CEHILA en Quito en enero de 1973, se dieron los pasos iniciales. Los años han pasado y la obra ha llegado a su término.

Debo indicar que las páginas correspondientes al Protestantismo —en este tomo pocas por la época, pero más numerosas en el tomo 1/2— son debidas a Jean Pierre Bastian, del equipo de CEHILA y profesor de historia del protestantismo en México.

No debo terminar estas palabras sin agradecer a Jaime Díaz, el primer secretario ejecutivo de CEHILA —de 1972 a 1980—, sus generosos servicios a la Comisión, sin los cuales ciertamente no hubiéramos podido llevar a cabo los trabajos que durante años llevamos a cabo.

Tenemos conciencia, de todos modos, que esta Historia General es sólo el comienzo de una obra. En los años venideros surgirán otras y así se irá construyendo una interpretación de nuestra Iglesia a la altura de las exigencias del pueblo cristiano latinoamericano.

Rogamos al Señor nos siga ayudando como hasta el presente. Ofrecemos estos trabajos a Mons. Oscar Arnulfo Romero, amigo, que tanto nos apoyara, mártir y héroe de la Iglesia latinoamericana.

ENRIQUE DUSSEL
Coordinador general del proyecto

PROLEGOMENOS

ACLARACIONES METODOLOGICAS

I. HACIA UNA HISTORIA LATINOAMERICANA DE LA IGLESIA

1. *Ampliación del concepto de religión*

Desearíamos comenzar la exposición epistemológica con el relato y reflexión de un hecho histórico, de gran densidad espiritual, de gran importancia metodológica para la historia.

a) *Bartolomé de las Casas en Cuba (1514)*

Se comentará el capítulo 79, del libro III de la *Historia de las Indias* del nombrado autor. Bartolomé había llegado a las Indias, a la Española, el 15 de abril de 1502, con el gobernador Nicolás de Ovando. De inmediato había luchado contra los pobres indios tainos, y por sus actos en diversas expediciones conquistadoras recibió una encomienda de indios cerca de Concepción de la Vega, en la misma isla. Es verdad que, como laico, organizó la catequización de los indígenas, siendo doctrinero. En 1507 partió hacia España, porque había sentido vocación para el sacerdocio (quizá la primera vocación sacerdotal americana): fue ordenado en Roma en 1510¹.

Regresó a Concepción de la Vega, donde conoció a fray Pedro de Córdoba OP, que también acababa de llegar a América. Allí celebró su primera misa, siendo así el «primer misacantano de América». El mismo Diego de Colón fue su padrino. Partió con Pánfilo de Narváez en enero de 1513 a la sangrienta conquista de la isla de Cuba, y contempló la matanza de indios de Caonao, recibiendo como pago un «repartimiento» de indios. Es decir, Bartolomé era un cura encomendero, a las orillas del río Arimao. Durante doce años había sido cómplice de la conquista del Caribe:

El clérigo Bartolomé de las Casas —escribe sobre él mismo— andaba bien ocupado y muy solícito en sus granjerías, como los otros, enviando indios de su repartimiento a las minas, a sacar oro y hacer sementeras, y aprovechándose dellos cuanto más podía ²

Llegando Diego Velázquez a la Villa de Santo Espíritu, y como «no había en toda la isla clérigo ni fraile», Bartolomé de las Casas, «llegándose la Pascua

1. Cf. M. Giménez Fernández, *Bartolomé de las Casas, Delegado de Cisneros (1516-1517)* I, Sevilla 1953; consúltese mi trabajo *Bartolomé de las Casas, en Desintegración de la Cristiandad colonial y liberación*, Salamanca 1977. En el tomo I/2 de esta *Historia general* se incluirá una bibliografía general, también de este tomo I/1.

2. *Historia de las Indias*, III, cap. 79; t. II, Madrid 1961, 356 s.

de Pentecostés, acordó dejar su casa que tenía en el río de Arimao, e ir a decirles misa y predicarles aquella Pascua», y continúa:

El cual, estudiando los sermones que les predicó la pascua pasada, o otros por aquel tiempo, comenzó a considerar consigo mesmo sobre algunas autoridades de la sagrada Escritura.³

Es importante considerar dos aspectos. En primer lugar, escribe Bartolomé: «aprovechó para esto lo que había oído en esta isla Española decir y experimentado, que los religiosos de Sancto Domingo predicaban»⁴; es decir, la crítica profética de Montesino pasa a Bartolomé, pasa de mano en mano en la tradición viviente e histórica. Bartolomé se inscribe, entonces, en la escuela profética, la primera en América, de los dominicos. En segundo lugar, es la relectura bíblica lo que le permite entroncarse con el profetismo de Israel y de toda la historia de la Iglesia. En efecto:

Fue aquella principal y primera del Eclesiástico (*Ben Sira*), cap. 34: «Sacrificios de bienes injustos son impuros; no son aceptadas las ofrendas de los impíos. El Altísimo no acepta las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios les perdona el pecado. Es sacrificar al hijo en presencia de su padre, robar a los pobres para ofrecer sacrificio. El pan es vida del pobre, el que se lo defrauda es homicida. Mata a su prójimo quien le quita su salario, quien no paga el justo salario derrama su sangre».⁵ Comenzó —continúa Bartolomé—, digo, a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes... Aplicando lo uno (el texto bíblico) a lo otro (la realidad caribeña), determinó en sí mismo, convencido de la misma verdad, ser injusto y tiránico todo cuanto cerca de los indios en esta India se cometa.⁶

Bartolomé no pudo ofrecer su misa. Primero liberó a sus indios («acordó totalmente dejarlos»), y comenzó su acción profética, que como en Santo Domingo con Antón de Montesinos, «quedaron todos admirados y aún espantados de lo que les dijo»⁷.

La conversión de Bartolomé, conversión *espiritual* («tractando de la vida contemplativa y activa, que es la materia del Evangelio de aquel día, tocando en las obras de caridad... fuéle necesario mostrarles la obligación que tenían a las cumplir y ejercitar en aquellas gentes de quien tan cruelmente se servían»)⁸, fue el fruto de relacionar dos realidades que no habían sido comparadas por los conquistadores (ni tampoco por otros misioneros antes de los dominicos): la realidad de la liturgia, el culto, la misa, la eucaristía y la realidad de la estructura social, la explotación del indio, la dominación del prójimo. Estas dos realidades, liturgia y economía, es lo que le reveló el texto bíblico, releído en la isla de Cuba, aquel día de abril de 1514. Bartolomé recuerda todavía, antes de su muerte, y deja escrito en su *Testamento*, aquel memorable día:

Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo por bien de elegirme por su ministro sin yo se lo merecer, para procurar y volver por aquellas universas gentes...⁹

3. *Ibid.*

4. Cf. más adelante capítulo V.

5. El texto consta en la *Historia de las Indias*, en latín. Lo hemos traducido teniendo en cuenta el original griego.

6. *o.c.*, 356-357.

7. *Ibid.*, 358.

8. *Ibid.*

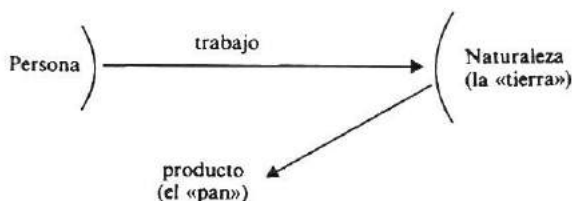
9. *Cláusula del Testamento*, en *o.c.*, V, 539.

El texto bíblico inaugura una tradición profética —procedente de los dominicos de la Hispanola, pero que en Bartolomé logrará una coherencia máxima—. El Eclesiástico 34,18-22 tiene una estructura teológica que es necesario considerar en detalle.

En primer lugar, el «*pan* es la vida del pobre». El pan, en el mundo del Mediterráneo (cultura del trigo), es la realidad y el símbolo del *producto* del trabajo del hombre. Es decir, hay una primera relación persona-naturaleza, que denominaremos relación productiva (o *poiética*, del griego: *poiesis*, *poiein*, hacer, producir, fabricar). La relación privilegiada productiva es el trabajo.

ESQUEMA 1.1

Relación productiva o poiética



En el ofertorio de la misa católica actual, el celebrante dice en un momento: te ofrecemos «este *pan* fruto de la *tierra* y del *trabajo*». En esta oración litúrgica se encuentran los tres momentos: trabajo, tierra (naturaleza), pan (producto). Esta relación *material* (sacramental) del hombre con el cosmos, constituye a dicho cosmos en «materia» (naturaleza) del trabajo. Sin trabajo no hay «materia» de trabajo. No se trata de la «materia» en su sentido *cosmológico* («todo es materia»), sino en su sentido productivo o *poiético*: el sujeto humano que trabaja (el trabajador) es el *a priori*; sin trabajador no hay «materia». Es decir, el trabajo, como actividad humana es el momento constitutivo de la naturaleza como *materia*. Este sacramentalismo (o materialismo productivo) está arraigado en el humanismo semita, en el hebreo. Es la antropología del *habodáh*, del trabajo manual, al que tanto los fariseos como los apóstoles y el mismo Jesús de Nazaret fueron siempre muy fieles.

La historia, para ser historia interpretada con ciencia y con fe cristiana, deberá siempre saber remitirse a este aspecto fundamental, sacramental, de la relación del hombre (la creatura por excelencia) y la «tierra» (lo no-humano en la creación). Es por ello que tendrá importancia, como tipos de *trabajo*, el que hablemos de culturas prehistóricas de cazadores y recolectores (nómadas), de plantadores, o de urbanos (agricultores y pastores). Pero también será importante hablar en su momento de capitalismo mercantil o «industrial», ya que la industria es un tipo particular de relación técnica o *poiética*, productiva, de la persona-naturaleza. Esto condicionará (y hasta determinará, no como determinación absoluta, sino sólo relativa) a toda la historia. Es la determinación sacramental por la ley de la Encarnación: «siendo de naturaleza divina se alienó a sí mismo y tomó forma de esclavo» (Flp 2,7). El «esclavo», el «siervo», es un hombre que trabaja *de alguna manera*, de la manera más

despreciable. Es el «siervo» (en hebreo *hebed*: «el que trabaja», el que cumple con el *hadobáh*: el trabajador) de Yahvé¹⁰.

Saber descubrir en la historia su referencia al trabajo, saber describir la relación entre la historia de la Iglesia y la relación persona-naturaleza es ya un momento mayor de una metodología histórica cristiana. Bartolomé de las Casas nos conduce con su mano; la Biblia igualmente; las ciencias sociales latinoamericanas también.

El «pan» como producto prototípico del trabajo humano nos indica todavía algo más esencial. Lo importante del «pan» no es ser sólo producto, como la obra de arte que es producto de una acción estética, sino que es *alimento*. El producto alimento¹¹ no es sólo un artefacto sino un satisfactor de una necesidad de la vida. La *vida*, finita, humana, sólo sobrevive cuando logra cumplir sus necesidades. La necesidad es una «falta-de»; toda falta es una negatividad: el hambre es falta de comida; el frío es falta de calor; la enfermedad es falta de salud. La necesidad es la señal misma de la creaturidad de la *vida* humana. Con frecuencia, y con razón, se habla de la cuestión de la vida en lo referente al aborto. Pero se olvida de hablar de la *vida* en la cuestión mucho más universal de la falta de pan para la vida. Jesús de Nazaret dijo: «yo soy el pan de vida» (Jn 6,35). No es sólo «pan», sino «*de-vida*». La *vida* es la causa originaria y final del pan. Se fabrica el pan porque lo necesita la vida. El pan, cuando es consumido, alimenta la vida.

Por ello la sagrada Escritura dice: «el es la *vida* del pobre». No dice sólo que el pan cumple las necesidades de la vida, dice aún más: expresa que la vida del pobre dice relación al producto de su trabajo. Cuando el pobre produce pan y lo come, vive. Pero cuando el pobre produce el pan y no puede consumirlo: muere.

Por ello hay un segundo tipo de relaciones. Las relaciones persona-persona; las relaciones *prácticas*. Para los clásicos¹² había diferencia entre producir (*poieîn* en griego, *facere* en latín) y practicar (*prateîn* en griego, *operare* en latín). La palabra *praxis*, de origen griego, significa obrar, practicar, operar. Indica la relación de un hombre con otro¹³. Estas relaciones *prácticas* son de cuatro tipos: erótica (varón-mujer), pedagógicas (padres-hijos), políticas (hermanos-hermanos) y de religión o culto (persona-Dios). Son relaciones entre personas.

ESQUEMA 1.2

Relación práctica



10. Véase mi trabajo *Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahve*, en *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969. Et. la reciente encíclica del papa Juan Pablo II, *Laborem exercens*.

11. Cfr. Aristóteles, *Política*, L. I, cap. 3, 1256 a 20.

12. Cfr. Santo Tomás, *In decem libros Ethicorum*, L. 1, lect. 1 (Marietti, Torino 1949, 3): «Ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu... Ordo, quem ratio considerando facit in exterioribus rebus...».

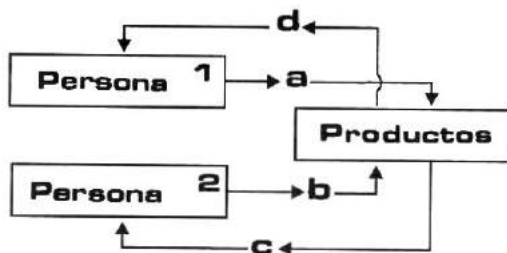
13. Los cuatro órdenes prácticos son: el erótico (que «me bese con los besos de su boca»; Cant 1, 1), el respeto político del prójimo («No matarás»; Dt 5, 17); la relación padres-hijos («Honra al padre y a la madre»; Dt 5, 15).

Las relaciones prácticas de una persona con otra son además relaciones éticas; pero son éticas porque son prácticas (y no viceversa). Es decir, la relación práctica persona-persona puede ser mala o buena (ética). Es mala esta relación cuando no se respeta al otro como otro, como lo sagrado (porque la persona es imagen de Dios), sino que se la usa como instrumento, mediación, momento del proyecto absolutizado del sujeto dominador¹⁴.

Hay, sin embargo, y es necesario indicarlo, una relación compleja, más concreta que las anteriores, y donde ambas (las relaciones productiva y práctica) se tornan históricas, institucionales. Se trata de la relación práctico-productiva. De otra manera: se trata de la relación entre personas a través del producto de sus trabajos.

ESQUEMA 1.3

Relación práctico-productiva: la económica



Es decir, una *persona*¹ puede producir (flecha *a*) un arma de hierro (producto) o espejuelos. Otra *persona*² puede producir (flecha *b*) maíz o extraer oro o plata de una mina. La relación cósmica del arma y el espejuelo con el maíz y el oro no tiene ningún sentido en cuanto tal (en cuanto relación del metal del arma, con la substancia orgánica del maíz). Las personas en cambio sí tienen relaciones y con sentido. De esta manera una (*persona*¹) puede dominar a la otra (*persona*²) gracias al uso del arma, por una superior tecnología de la guerra (por ejemplo la conquista, donde el ibérico domina *prácticamente* al amerindiano.) Esa dominación es la praxis de pecado; es el pecado mismo. El pecado no es sino praxis de dominación.

Pero la relación *práctica* (que puede ser de servicio o dominación) se torna institucional, histórica, real, cuando está mediada o constituida a través de los productos del trabajo. De esta manera un indígena (*persona*²) entrega parte de su tiempo de trabajo o maíz a otra (*persona*¹); los indios del río Arimao a Bartolomé de las Casas (flechas *d*). Era un tributo obligado por el sistema de la encomienda. Por su parte el encomendero debía darles protección y doctrina cristiana (flecha *c*, en sentido inverso, de *persona*¹ a *persona*²). Era entonces un intercambio de productos de dos agentes productores. Era una relación práctica (entre dos personas) productiva (de dos productos). La relación práctico-productiva es la relación *económica*.

14. Cf. mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, México-Bogotá 1977-1981, t. I-V, en especial el cap. IV (t. II, p. 13 s).

Lo que acontece es que cuando una persona logra dominar *prácticamente* a otra, inmediatamente la explota *productivamente* (se apropia de todo o de parte del producto de su trabajo). Y es en ese estatuto ético de la producción que alguien puede vivir de la vida del otro, o mejor: vivir mejor de la muerte del otro.

El texto de la sagrada Escritura nos dice: «mata al prójimo quien le quita su salario». ¿Por qué? Porque al arrebatarle el justo salario se impide al trabajador comprar lo que le permitiría reparar la fuerza vital que ha gastado en su trabajo. Habría un déficit de vida, un poco de no-vida que no se recupera como vida: es decir, hay muerte. El salario dice relación a la vida, al producto, a la satisfacción de las necesidades de la vida. Por ello, «quien defrauda (al prójimo) es un homicida». Hay relación entre producto-vida-muerte. La muerte, en este caso, no tiene por causa un accidente telúrico o natural, sino una injusticia histórica, humana. El hombre que se adueña por la dominación práctica del producto del trabajo del pobre es la causa de su muerte; es un asesino.

Bartolomé comprendió entonces lo que acontecía: «... comenzó a considerar la miseria y servidumbre que padecían aquellas gentes...». Pero es más, él mismo, Bartolomé, entró en el juego, se descubrió *como causa* de la miseria y servidumbre del indio. Dejó de ser ciego como los otros («comenzó a declararles su ceguera, injusticias y tiranías que cometían...») ¹⁵.

Pero es mucho más. Bartolomé no sólo se descubrió como pecador («díjole lo que sentía de su propio estado... afirmando que en él no se podían salvar...») ¹⁶, sino que además descubre su pecado en el nivel práctico-productivo en relación con la celebración litúrgica que estaba por celebrar («... para ir a decirles misa...») ¹⁷. El texto bíblico no sólo le había impactado como subjetividad ética, sino como subjetividad o celebrante del culto como sacerdotes («... y no había en toda la isla clérigo ni fraile...») ¹⁸. ¿Qué relación puede haber entre el homicidio en el que consiste robar al pobre el producto de su trabajo y la eucaristía? Aquel día Bartolomé la descubrió, y con tal claridad, que cambió radicalmente su vida aun contra su propia voluntad («... pero cuanto a dejar los indios no curó de su opinión...») ¹⁹, dice). La responsabilidad profética, el tomar-a-cargo al pobre se le impuso como una obligación *absoluta* que no podrá ya rechazar hasta el día de su muerte.

En efecto, ofrecer a Dios algo tiene un estatuto no sólo sacramental (relación persona-naturaleza, en su sentido *material*, «signo *sensible* de la gracia»: y la sensibilidad es acceso a la realidad *material*, carnal), sino *económico*. Dar, ofrecer, intercambiar, robar, regalar algo a otro es una relación económica. Ofrecer a Dios un pedazo de pan (en el ofertorio, hemos dicho, se proclama: «te ofrecemos, *Señor*, este pan fruto del trabajo y de la tierra»), es un acto de culto, una economía teológica.

15. o.c., 358.

16. *Ibid.*, 357.

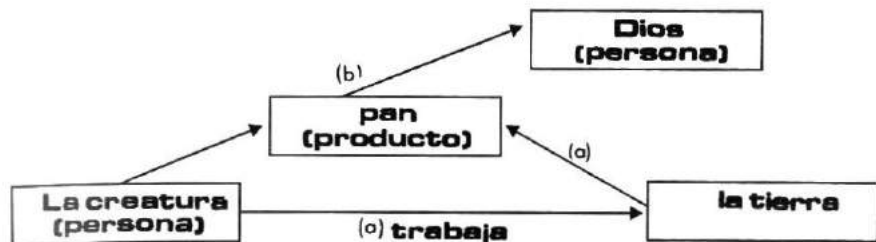
17. *Ibid.*, 356.

18. *Ibid.*

19. *Ibid.*

ESQUEMA 1.4

Relaciones práctico-productivas del culto: economía teologal



Al ofrecer algo (flecha *b*) (el producto del trabajo y la tierra: relación productiva) a Dios (el otro: relación práctica), dicha relación de culto es práctico-productiva: es la económica perfecta, es la económica teologal.

Bartolomé descubrió el misterio litúrgico del pecado de las estructuras económicas, o la esencia de las estructuras económicas del pecado como culto al fetiche, al ídolo, al «príncipe de este mundo». Es decir, si se ofrece a Dios como ofrenda, el pan, algo que ha sido robado e injustamente logrado por violencia sobre otro hombre, en ese caso se ofrecería a Dios la vida misma del oprimido. El argumento es el siguiente: el pan es la vida del pobre. Robar el pan es matar al pobre. Ofrecer a Dios el pan robado es ofrecer a Dios la vida del pobre.

De otra manera, nos dice la Biblia, revelación constitutiva, que sólo entienden en su sentido real e histórico los santos y los profetas: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre robar a los pobres para ofrecer sacrificio» (Ecl 34,20).

De pronto se ha producido el descubierto de lo cubierto estructuralmente. Es decir, la relación entre el sistema de la encomienda, por lo cual el indígena era robado en su trabajo, en su vida, y el culto eucarístico, la liturgia católica. Bartolomé quedó sobrecogido, espantado él mismo, pero calibrándolo todo profundamente: «pasados, pues, algunos días en estas consideraciones, y cada día más y más certificándose por lo que leía»²⁰. El sistema económico venía a relacionarse esencialmente al culto, a la esencia de la religión, al cristianismo.

En efecto, si el pan que se ofrece en el altar eucarístico ha sido robado al indio estructuralmente («todo cuanto cerca de los indios en estas Indias se cometa...»), es como inmolar al indio en el altar ante el Dios Padre. De pronto, el altar eucarístico de Bartolomé se llenó de sangre, la sangre del Cordero se mezclaba con la sangre del indio: «quien no paga el justo salario derrama su sangre», decía el Eclesiástico.

Un paso más y se descubre todavía algo más profundo. El Cristo proclama que «yo soy el pan de vida», igualmente: «misericordia quiero y no sacrificios»

20. *Ibid.*, 357.

(Os 6,6). Es decir: justicia quiere y no culto homicida. ¿Pero justicia a quién y por qué?

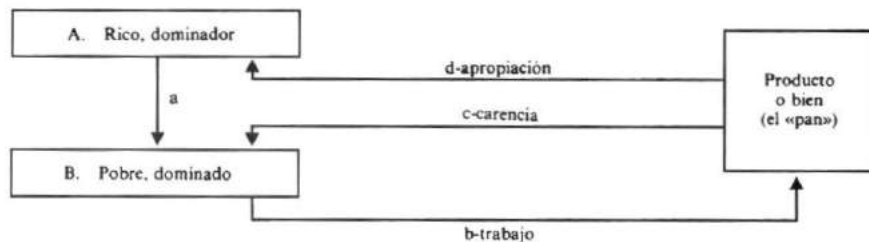
Justicia, piedad, misericordia con aquel que ha sido arrebatado del fruto de su trabajo, que ha sido asesinado por la praxis de dominación por el pecado. La justicia es el negar la negación del pecado. Lo que el pecado ha asesinado la justicia lo resucita, le da de nuevo vida. El pecado roba el producto del trabajo. La justicia restituye el fruto del trabajo: niega al robo, afirma al desposeído, al pobre. Y aquí llegamos a la esencia epistemológica del proyecto de CEHILA.

En 1973, en la reunión constitutiva de Quito, se propuso escribir una historia de la Iglesia *desde el pobre*. El pobre sería el lugar hermenéutico *desde donde* interpretaría el sentido de los hechos. Si alguien oprimía al pobre: el hecho tendría un sentido cristiano negativo. Si alguien servía al pobre: el hecho tendría un sentido histórico afirmativo. Pero, con el tiempo se vio la ambigüedad de la categoría *pobre* si no se la definía adecuadamente. Bartolomé de las Casas nos guía todavía hacia la resolución de esta ardua cuestión.

«Pobre» es una realidad compleja, que incluye a su contrario.

ESQUEMA 1.5

Complejidad de la noción de «pobre»



Decir que alguien es «pobre»²¹, es decir mucho más que enunciar que sólo «carece de bienes» (relación c del esquema 1.5). Carecer de bienes significa «no-tener» tales bienes. Puede que nunca los haya tenido. En ese sentido un nómada, un recolector, no es pobre sino que se encuentra en un estado primero de desarrollo. El concepto de «pobre» incluye al sujeto de trabajo (flecha b); sujeto que ha producido un bien, y que *otra persona* se ha apropiado (flecha d) del fruto de su trabajo. El concepto de «pobre» se encuentra en un estatuto económico (relación de dos personas a través del fruto del trabajo). El «pobre» es un desapropiado, el injustamente tratado, el oprimido. Por ello el concepto de «pobre» *incluye* el de «rico». Así como el concepto de «hijo» incluye el concepto de «padre»: si no hay hijo no hay padre, y viceversa. Si no hay dominación (flecha a), pecado, no hay «rico» ni «pobre». Pero si hay «pobre» hay pecador que lo produce (no el pecado *del* pobre como querían hacerle creer los sabios del demonio a Job): hay «rico».

21. Cf. mi artículo *El reino de Dios y los pobres*: Servir 83-84 (1979) 521-550.

Por su parte, el «rico» —en tanto rico: en tanto dominador o pecador— no puede ser «pobre» ni en la intención ni en el Espíritu (espiritual). Sólo puede ser «pobre» *espiritual* (según el Espíritu santo), como disponibilidad interior y apertura al Absoluto, el pobre real, el dominado, el desapropiado, y el que asume sus intereses, que toma su posición en la sociedad, en la historia.

Bartolomé comprendió entonces aquello de que «el pan es la vida *del pobre*». Es decir, es la sobre-vida del rico; es la abundancia injusta del rico. El pan del pobre, desapropiado del oprimido, es la muerte del pobre: es la abundancia del pecador. ¿Cómo ofrendar a Dios el pan apropiado del pobre, dejado en la carencia de vida, para ofrecerlo al Dios de la vida? ¿Cómo ofrecer al Dios padre de la vida la muerte del hijo, del indio?

Lo importante era saber situar económicamente, culturalmente, litúrgicamente al oprimido: el oprimido es pobre porque ha sido robado en el fruto de su trabajo. Ese robo es pecado, y es fruto del pecado anterior: la dominación del hispánico sobre el indio. Incluye un doble pecado entonces: el pecado práctico de la simple dominación violenta por las armas (persona-persona), y el pecado real, histórico, institucional del robo del producto del previamente dominado (persona-producto-persona).

La categoría «pobre» se revela así esencial para una interpretación histórico-cristiana de la realidad de nuestra Iglesia en América latina. El «pobre» es ahora una categoría situable, discernible, investigable, operativa; el juicio de valor sobre un hecho histórico (eclesial o no eclesial) debe hacerse *sub lumine oppressionis* (a la luz de la opresión).

Pero hay más, mucho más. En el texto del Eclesiástico, Bartolomé debió igualmente entrever otras cosas. En aquello de: «es sacrificar al hijo en presencia de su padre». En efecto, Jesús de Nazaret dijo: «el hijo del hombre no ha venido a que le sirvan (*diakonezênai*) sino a servir (*diakonêsai*) y a dar la vida en redención de la multitud» (Mt 20,28).

Venir a «servir» es lo mismo que «a trabajar» (ya que *diakoneîn* en griego traduce *hadobâh*: en hebreo servicio o trabajo). El que sirve es el siervo (*hebed*), es decir: el que trabaja por los demás. Pero el «trabajo» histórico y escatológico de Cristo no es sólo dar el producto de su trabajo (casas, mesas, sillas que debió producir en Nazaret como mano de obra), sino algo mucho más histórico y real. Si el *pan es la vida*, y Cristo es la *vida* (Jn 11,25), y es el pan (Jn 6,35), él mismo se ofrece, el Hijo, como el pan del sacrificio al Padre: «Tomad, comed, este es mi cuerpo» (Mt 26,26). El *cuerpo*, la *carne* misma del mártir se transforma en el Cordero (el producto del trabajo del pastor) del sacrificio al Padre: «ha venido... a dar la vida». Cristo entrega su vida en la muerte para dar la vida a los muertos: «yo soy la resurrección» (Jn 11,25). Ahora la corporalidad, la carnalidad, el ser mismo del profeta, en la historia, en las contradicciones de las clases, en la coyuntura política, en el jugarse por los oprimidos, en el oponerse a los dominadores, a sus ejércitos, a sus armas... ahora es la carne del Redentor la que se ofrece en el altar de la historia; «allí lo crucificaron con otros dos, uno a cada lado y en medio» (Jn 19,18): *el cuerpo* crucificado del Redentor es Jesús el «pan» ofrecido para la *vida* de la «multitud» (*rabim* en hebreo, «los más», término que expresa el límite escatológico de todos los «convocados» a formar parte de la comunidad de los que siguen al «Cordero degollado»).

El cuerpo mismo, en su materialidad cotidiana, en el sudor de su frente, las heridas de sus manos, los callos de sus pies descalzos, sus flacas carnes

hambrientas... es el cuerpo mismo de Jesús de Nazaret ofrecido en su *materia- lidad* al Padre: «cada vez que lo hicisteis con uno de estos hermanos míos tan pequeños, lo hicisteis conmigo» (Mt 25,40). Cristo se identifica con el cuerpo, material, carnal de los pobres. Pero se identifica también con el cuerpo de los mártires, desde Antonio de Valdivieso, asesinado por defender a los indios en Nicaragua en el siglo XVI, hasta monseñor Oscar Arnulfo Romero, martirizado por defender a su pueblo en proceso revolucionario en el siglo XX. Es decir, «dar la vida en redención (a cambio, en intercambio: relación de la economía teologal: cambiar la vida de uno por la muerte del otro para resucitarlo) de la multitud».

De pronto, entonces, el pobre oprimido y desapropiado es Cristo mismo. Interpretar los hechos históricos desde los pobres, económicamente desapropiados, espiritualmente humillados, pecaminosamente objetos de opresión, es interpretar la historia desde Cristo, histórico, concreto, coyuntural: *Cristo es el pobre*; lo que se haga al pobre se hace a Cristo. Interpretar la historia desde los pobres es interpretar la historia desde Cristo. Es un *criterio absoluto*, un criterio *absolutamente cristiano*, y, además, es científicamente operable, porque el pobre desapropiado del producto de su trabajo puede ser perfectamente detectado por los métodos científicos de la ciencia histórica latinoamericana contemporánea. Hasta puede cuantificarse el grado de la opresión: en la disminución demográfica del indio en el proceso de la conquista, en la cantidad de oro y plata que iba a España y Portugal sin bienes de importación que lo equilibraran, en la extracción de capitales en el siglo XIX y XX, en la expropiación del trabajo del obrero y campesino por las transnacionales en nuestra época. Es un criterio bíblico, cristiano, y además científicamente operable.

Cuando Bartolomé descubrió todo esto —claro es que descubrió *algo* de todo esto y no *todo* esto— la relación entre el trabajo, la vida, el producto del trabajo, la ofrenda del sacrificio, el pobre, la desapropiación del fruto del trabajo como muerte, el ofrecer el fruto robado como ofrenda del hijo al padre... cuando descubrió que ese pobre era el indio... cuando descubrió que él era el que explotaba al indio... cuando descubrió que como sacerdote pensaba ofrecer en la eucaristía el pan robado por el sistema estructural económico de la encomienda... cuando percibió la relación entre la misa, la liturgia y la economía, los sistemas de distribución e intercambio injusto de los productos... no pudo celebrar la misa; liberó sus indígenas el 15 de agosto de 1514... y «deliberó, como quiera que pudiese, aunque no tenían un solo maravedí, ni de dónde haberlo, sino de una yegua que tenía que podía vender hasta cien pesos de oro, ir a Castilla y hacer relación al rey de lo que pasaba»²². El que se compromete con los pobres se encuentra de pronto y también, pobre. De todas maneras, sin nada ya tiene libertad para emprenderlo todo por sus indígenas. Desde 1514 a 1566 no dejará un día la lucha por los oprimidos americanos.

Como conclusión: la «condición de posibilidad» de que el sacrificio sea aceptable a Dios es que el pan del sacrificio sea un pan de justicia, un pan que haya saciado a todos los que participan del banquete, de la comunidad. Si no hay justicia económica, política, ideológica, no se dan las condiciones para una eucaristía aceptable:

22. o.c., 359.

Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común. Vendían posesiones y bienes y lo repartían entre todos según sus *necesidades*. A diario frecuentaban el templo en grupo. Partían el *pan* en las casas y *comían* juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón (Hech 2,44-46).

Cumplían con la condición de posibilidad aceptable de la eucaristía. El *pan* del sacrificio había antes saciado en la justicia el hambre de todos *por igual* y según sus necesidades *materiales*. Es la utopía del origen que se transforma en utopía del futuro, el Reino, pero, al mismo tiempo, horizonte de comprensión crítico de todo sistema económico histórico para celebrar la eucaristía en la justicia, la paz, el amor.

Pero, por desgracia, el pecado, la dominación, no se ausenta de la historia. Y el mártir como el historiador (que en su esencia el historiador es un profeta que descubre el sentido de los hechos a la luz de la fe, del compromiso con los pobres y el auxilio de las ciencias) deben tener claridad en su opción: «llegará el día que todo el que les quite la *vida* creará *rendir culto* (*latreian*) a Dios» (Jn 16,2).

De nueva cuenta aparece la *vida* ligada al culto, al sacrificio, a la liturgia. En efecto, hoy en nuestro continente, muchos dictadores cristianos, represores del pueblo por intereses económicos (de nuestros países y de los países cristianos desarrollados como Estados Unidos o Europa), al reprimir al pueblo hambriento que se moviliza para cambiar las estructuras, lo acusan de ateo, materialista, y con otros epítetos. Los que matan a ese pueblo, torturan y asesinan a sus líderes y a inocentes, creen hacerlo como una ofrenda al orden, a los valores eternos, a la Iglesia, a Cristo mismo. Ha llegado pues el tiempo en que el cuerpo mismo de los mártires y santos es ofrecido en el altar del fetiche, del ídolo, del dinero, del oro y la plata. El fetichismo ha consumido más vidas que el dios azteca Huitzilopochtli, y lo más perverso y demoníaco es que ese fetiche se arroga el nombre de Cristo. Represores del pueblo se dicen cristianos... Todo eso comenzó ya en el siglo XVI.

b) *Religión como símbolo o concepto*

Por el contrario, hay algunos que opinan que la esencia de la religión es acto de inteligencia, de producción simbólica, de representación. Nadie como Hegel expresó esta concepción reductiva de la religión —que tiene mucha influencia en la Iglesia, que se reduciría a ser algo así como una historia de las ideas cristianas.

En efecto, para Hegel el acto último de la religión es «el acto por el que el Espíritu se ensimisma consigo mismo para alcanzar la simplicidad de la fe (*Glauben*) y el sentimiento devotamente recogido»²³. Es esencialmente un acto intelectual, por el que «Dios no es Dios sino cuando *se sabe* a sí mismo; su saber de sí es al mismo tiempo su autoconciencia en el hombre y el saber que el hombre tiene de Dios»²⁴. La religión es, así, un acto representativo, simbólico, de pensar a Dios (en cuyo pensar humano es Dios mismo el que se piensa a sí mismo). La historia humana es la misma historia del devenir de

23. *Enzyklopaedie*, §571.

24. *Ibid.*, §564.

Dios. Dejando de lado la cuestión del panteísmo hegeliano, nos interesa indicar el estatuto de la religión en su nivel ideológico, como justificación de la praxis y no como praxis misma: «la religión y el fundamento del Estado son una y la misma cosa. Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata la filosofía de la historia universal»²⁵. Es decir, la religión es el «fundamento» o justificación última de la organización política, también de la dominación que ejerce. En este punto Hegel viene a explicar la dominación que los imperios ejercen sobre los otros pueblos; lo peor es que la religión justifica dicha dominación:

Contra el querer absoluto (del Estado absoluto) el querer del espíritu de otros pueblos particulares no tiene derechos. El pueblo en cuestión es el dominador del mundo²⁶.

Es decir, el Espíritu de Dios es portado por un pueblo en cada momento de la historia, y contra ese pueblo elegido los demás pueblos no tienen derecho alguno. Se trataría, exactamente, de la justificación teológica del imperialismo. Y como Europa, y en especial Inglaterra, son en el siglo XVIII los portadores del Espíritu, ellos se han transformado en «los misioneros de la civilización en el mundo»²⁷.

Si la religión es sólo ideología, doctrina, ideas, valores, símbolos, la evangelización sería, como dice Hegel, enseñar una estructura pensada a los pueblos ignorantes, inferiores, bárbaros, incivilizados.

La religión reducida a la sola dimensión de la inteligencia, del símbolo (como Cassirer)²⁸, de la ideología, termina por ser la justificación de la praxis, y es ésta la que define el sentido de aquella: una praxis de dominación es justificada, fundada, garantizada, obtiene el consenso, por medio de una religión de la conciencia (el «conciencialismo» del que habla Lucio Gera), de la razón.

c) El «campo» religioso

Para otros, la religión es un cierto tipo de trabajo, pero trabajo que se cumple en un «campo» propio²⁹. Estos estudios se dedican a mostrar la lógica del horizonte religioso, en su autonomía relativa, mostrando su estructura posible. Para estos autores el «campo» religioso tendría aproximadamente esta estructura (modificando y completando en parte lo expuesto por Max Weber):

25. *Philosophie der Religion*, I. C. III; *Werke XVI*, Frankfurt 1969, 239-237. Véase mi obra, *Religión*, México 1979, 17 s.

26. *Enzyklopaedie*, §550.

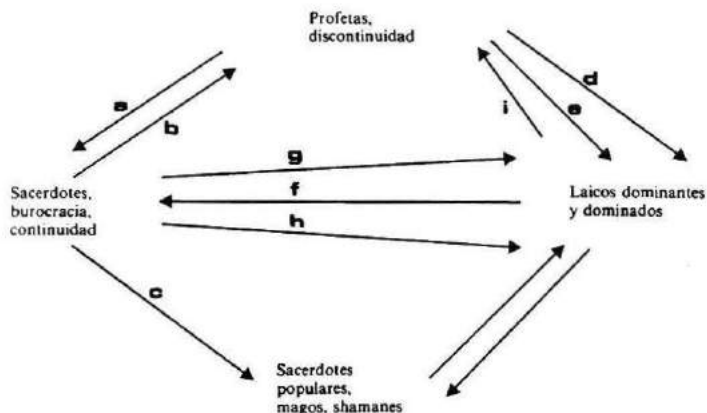
27. *Philosophie der Geschichte*, fin.

28. B. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I-III, Berlin 1923-1929.

29. Cf. P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*: *Revue Française de Sociologie* XII (1971) 295-334; *Une interpretation de la théorie de la religion selon Weber*: *Archives Européennes de Sociologie* XII (1971) 3-21.

ESQUEMA 1.6

El «campo» religioso para Bourdieu



Entre estos cuatro polos tipológicos se establecen múltiples determinaciones recíprocas. «La interacción simbólica que se instaura en el campo religioso debe su forma específica a la naturaleza particular de los *intereses* que se encuentran en juego o, si se prefiere, a la especificidad de las *funciones* que cumplen los actos religiosos, por una parte, de los laicos (es decir, las diferentes categorías de laicos), y, por otra parte, los diferentes agentes religiosos»³⁰.

Así, por ejemplo, el profeta tiene una posición crítica con respecto al sacerdote (flecha a), de des-banalización de los hábitos adquiridos; mientras el clero se sitúa ante el profeta en actitud destructiva, transaccional o, en último caso, de anexión (b). El sacerdote tiene igualmente con respecto al mago o al celebrante popular una posición de destrucción o excomunicación (c). El profeta se comunica de forma crítica con respecto a los grupos laicos dominantes (d), pero de aliento con respecto a los dominados (e). El laico da autoridad al profeta y no paga sus servicios o los paga en honra o estima (i). En cambio, el laico paga los servicios del sacerdote (f), y recibe, si es grupo dominante, la justificación de su dominación (g), o un sentido ritual de la existencia, si es clase dominada (h). En fin, las relaciones de intereses y funciones son numerosísimas. Esa estructura entrecruzada y multívoca es lo que constituiría el «campo» religioso, con *autonomía* relativa. Es decir, la división del trabajo religioso va sistematizando las prácticas en funciones y agentes que las cumplen, cuerpos de especialistas; declarando como profanos los que ya no pueden producir los bienes religiosos fundamentales. Desposesión del laico de la creatividad religiosa o monopolio clerical. Además, se produce una competencia entre las antiguas religiones y las dominantes (aquella es considerada como magia, idolatría, barbarie). «Las relaciones de *transacción* —explica Bourdieu— que se establecen sobre la base de intereses diferentes entre los

30. Segundo o.c., 7.

especialistas y los laicos y las relaciones de *conurrencia* que oponen a los diversos especialistas al interior del campo religioso, constituyen el principio de la dinámica del campo religioso, y por ello, de las transformaciones de la ideología religiosa»³¹.

Habría entonces un «capital religioso»³² que sería gestionado en tiempos normales por la estructura clerical, pero que sería puesta en cuestión en tiempo de crisis por los profetas. «El profeta se opone al cuerpo sacerdotal como lo discontinuo a lo continuo, lo extraordinario a lo ordinario, lo extracotidiano a lo cotidiano, a lo banal, en particular en todo lo que concierne al modo del ejercicio de la acción religiosa»³³.

En América latina se ha mostrado cómo «el campo religioso» es un «factor activo en los conflictos sociales»³⁴. Si es verdad que «un clero que haya sido exitosamente sometido a la estrategia de autorreproducción ampliada de las clases dominantes tenderá espontánea e inconscientemente a producir, conservar, difundir e inculcar prácticas y discursos religiosos acordes con los intereses de estas mismas clases dominantes»³⁵. Al mismo tiempo se debe recordar que «muchas religiones en gran cantidad de procesos históricamente registrados, parecen haber jugado un claro papel en las luchas de los dominados contra la dominación interna y/o externa»³⁶. «Así, para los grupos sociales subalternos con una visión preponderantemente religiosa del mundo, la capacidad de transformar su condición social subalterna depende de su aptitud para construir una visión *religiosa* del mundo independiente de, diferente de y opuesta a la visión dominante del mundo en su propia sociedad»³⁷. Esta sería la función de la profecía.

Toda esta corriente de sociología de la religión nos da importantes aportes para un marco teórico de la historia de la Iglesia, moviéndose especialmente, como hemos dicho, en el horizonte de autonomía relativa de la religión, construyendo categorías interpretativas para poder realizar mejores análisis en este nivel.

d) *La realidad, lo religioso y la determinación relativa*

En una posición profética el campo religioso es puesto en cuestión desde lo no religioso, lo profano. En realidad, para el profeta lo profano del religioso profesional (el agente clerical) adquiere significación también religiosa, ya que allí se juega la esencia o realidad de lo que simbólicamente se actualiza en el campo religioso en sentido estricto, reducido o tenido por tal. Para Bartolomé de las Casas, en el relato de su conversión, el sistema de la encomienda cobraba *sentido religioso: la omnitudo realitatis* (la «totalidad de la realidad») se tornaba religiosa.

En este sentido la relación trascendental de toda realidad con respecto a su origen radical (*como creatura*) y a su fin último (como salvación o perdición, o

31. Primer *o.c.*, 313.

32. *Ibid.*, 318.

33. Segundo *o.c.*, 12. Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft I*, Berlin 1954, 180.

34. Cf. O. Maduro, *Religión y conflictos sociales*, México 1980.

35. *Ibid.*, 179.

36. *Ibid.*, 190.

37. *Ibid.*, 192.

como teatro o instrumento para tal salvación) la sitúa en un nivel religioso. Lo mismo puede decirse de las estructuras productivas, políticas, ideológicas o económicas, que cobran sentido religioso en la interpretación del profeta: «misericordia quiero y no sacrificios» (Os 6,6).

Es decir, la dimensión propiamente estricta del campo religioso (el sacrificio o culto) es ampliado a la totalidad de la vida cotidiana, banal, antes tenida por profana: las relaciones del propietario y el asalariado, del rico y el pobre, de la justicia en el nivel político y económico. «Misericordia» o «justicia» son dimensiones de la vida cotidiana, profana para el sacerdote clerical: el culto ritual es lo propiamente religioso. El profeta en cambio sitúa la esencia de lo religioso («misericordia quiero y no sacrificios») en las estructuras ampliadas: ahora el «campo religioso» es el «campo de toda la realidad». Es decir, el profeta critica el «campo» religioso con su autonomía propia, desde el «campo» sagrado de toda realidad: llama la atención sobre la *determinación* que cumple toda la realidad sobre lo estricto religioso. El clérigo burocratizado tiende a dar autonomía *absoluta* al campo religioso. El profeta en cambio no olvida nunca la *determinación* que ejerce lo productivo, político, económico sobre la autonomía *relativa* de lo religioso.

Paradójicamente, una edad media en crisis burocratizada, profundamente clericalizada, interpretó las «obras» de la Carta de Santiago, como el producto de las acciones funcionales de los agentes clericales históricamente definidas. Es importante anotar que Lutero se levantó proféticamente contra el anquilosamiento del producto de acciones religiosas, y contra el monopolio del «capital religioso» (diría Bourdieu siguiendo a Weber) por parte de algunos. El recuerdo de la fe ante la ley fue esta protesta.

Pero, al pasar de los siglos, la fe se fue transformando en un nivel trascendental de desarraigo con respecto al cuerpo, el hambre, la materialidad, lo «profano» de las clases oprimidas y los pueblos periféricos del capitalismo monopolista del centro. Es en este momento que es necesario recordar de nuevo la Carta de Santiago, con el mismo espíritu de la protesta de Lutero, pero con un contenido verbal inverso: la fe, la ideología, el creer consciente del «campo» religioso explícito ha llegado a justificar la dominación que las naciones y clases cristianas cumplen en todo el mundo: «misioneros de la civilización en el mundo» decía Hegel, cumplimiento del «destino manifiesto» en la ocupación del norte de México explicaban los norteamericanos. «Campo» religioso reducido y explícito que justifica la dominación, la violencia, el ultraje en todo el resto de la realidad (productiva, política, económica). El calvinismo del capitalismo o el catolicismo de los conquistadores. Dos rostros de un mismo mecanismo. Es tiempo que, con los profetas, recordemos el estatuto religioso de las estructuras productivas, políticas, económicas, como Bartolomé de las Casas, por dar un ejemplo, originario, del profetismo en América latina.

Santiago criticará el «campo» religioso estricto desde «toda la realidad cotidiana»:

Supongamos que un hermano o una hermana no tienen qué ponerse y andan faltos del alimento diario (es lo profano no religioso), y que uno de ustedes le dice: anden con Dios... pero sin darle lo necesario *para el cuerpo* (no dice Santiago: «para el espíritu»). ¿De qué sirve esto? Pues lo mismo la fe: si no tiene frutos (praxis, obras: *érga*) ella sola es un cadáver... Tú crees que hay un solo Dios, muy bien hecho, pero eso lo creen también los demonios (Sant 2,15-19).

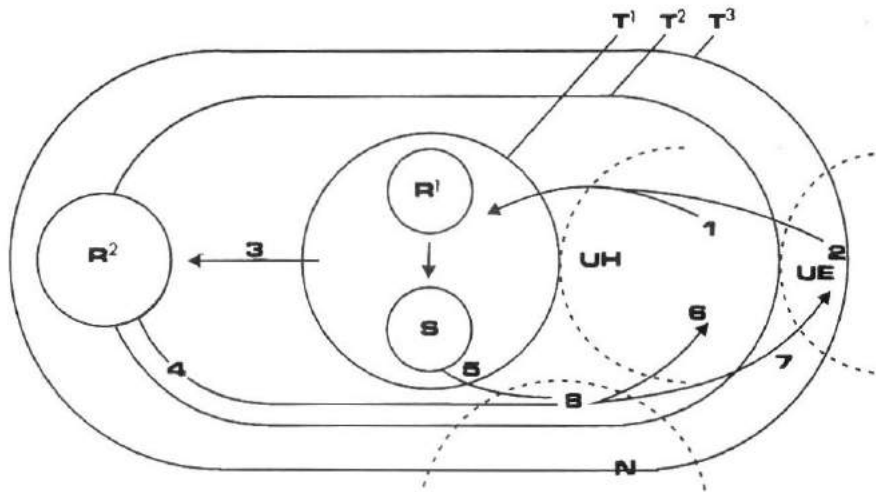
El profeta insiste, como hemos dicho, en rechazar la autonomía *absoluta* de lo religioso, de la fe, en sí misma, independiente de su articulación con lo no religioso, para el burócrata de la religión. Para Santiago, la esencia de la religión son los frutos de la praxis cotidiana (*efemérou*; 2,25), efímera, profana no tenida por religiosa ni «espiritual» (por ello insiste en «darle lo necesario para el cuerpo»; *ioû sómatos*).

La interpretación crítico-profética, entonces, restituye a la realidad toda su densidad religiosa, y por ello interpreta todos los acontecimientos a la luz de la fe. Lo meramente profano o secular es considerado ahora en función del Reino: como salvífico o demoníaco, como culto al verdadero Dios o como fetichismo o idolatría (desaparece de sus ojos el mundo secularizado).

Para indicar al lector algunos aspectos de los que nos agradaría llamar la atención, se nos permitirá representar en un esquema la compleja cuestión.

ESQUEMA 1.7

La religión ampliada: como praxis y trabajo



Una lectura diacrónica del esquema anterior sería la siguiente: en el sistema vigente (T^1) las clases dominantes poseen como una mediación legitimante a la religión como justificación de la dominación (R^1 : primer tipo de religión), por la que aseguran el consenso y dominación sobre las clases subalternas (S). Las clases subalternas, en cuanto intentan superar el sistema se encuentran en cierta manera en situación de «exterioridad» con respecto a las estructuras dominantes: tienden a una utopía histórica (UH) o proyecto de liberación. Ellas, como el pobre del camino, de la parábola del samaritano, interpelan al sistema en totalidad (flecha 1): «¡tengo hambre!». El que oye ese grito, el que cree, el que asume la responsabilidad de tener fe en el otro, sufre la conversión como Bartolomé (flecha 3). Surge así el profeta, que se coloca

excéntricamente con respecto al propio sistema (flecha 3), y como sujeto de una religión crítica, profética, que toma «lo necesario para el cuerpo» como esencia de la religión (Sant 2,16). Es la religión como crítica, como servicio, como liberación (R²). El profeta, identificándose con el oprimido, el pobre (R² igual S) espera con el pobre un sistema histórico más justo (utopía histórica: UH) como *signo* de la utopía escatológica (UE) del Reino. Su esperanza histórica (flecha 4) es idéntica a la del pobre, el oprimido (flecha 5). La praxis por realizar la utopía histórica (flecha 6), el nuevo sistema más justo (T²) es ella misma, dicha praxis, el culto o la liturgia al Infinito (flecha 7). La relación del hombre con la naturaleza (círculo punteado N) llega al fruto a producto del trabajo (8), que se entrega al pobre en la praxis de liberación (indicada por la flecha 6); es el ofrecer a Dios el pan del sacrificio (flecha 7). La religión crítico-profética (R²) tiene relación de anterioridad con respecto al sistema futuro (T²), anterioridad a sus estructuras productivas, políticas, económicas. La religión es así un conjunto de prácticas que abre el espacio para el sistema futuro en la justicia, desde la criticidad absoluta del Reino (T³), donde no habrá dominaciones.

La religión crítico-profética no se sitúa, como la religión de justificación del sistema, en el nivel de la mera instancia ideológica o simbólica, y ni siquiera como crítica antiideológica. La religión, entendida como Bartolomé, como los profetas, sería la totalidad humano-carnal (también material en su hambre, su desnudez e inhospitalidad) en posición de anticipación creadora con respecto al sistema vigente (posición crítica ante la opresión) y futuro (el sistema de mayor justicia por el que se lucha) como mediación *de culto* al absoluto, al otro.

El culto, en completa oposición a la noción de culto en la religión como justificación de la dominación, es la praxis que ofrece al otro los productos del trabajo. El culto es praxis (relación de persona a persona) manifestada por el regalo, la ofrenda de un producto sin retorno. El «pan» que se da al hambriento (flecha 6), ese *servicio* antropológico, es al mismo tiempo culto al Dios-Otro (flecha 7). Para los hebreos trabajar (*habodáh*) la tierra era expresado por el mismo término con el que se indicaba el culto a Yahvé en el templo. *Habodáh* (acción y trabajo del siervo de Yahvé, el Hebed) era trabajo, servicio (en griego *diakonia*), ayuda económica al pobre y servicio divino al absoluto. El culto se cumplía en la praxis de liberación del hermano: «misericordia quiero y no sacrificios».

2. Posición «culturalista» e Iglesia-institución

Las exposiciones de historia de la Iglesia en América latina, que pudiéramos denominar «clásicas»³⁸ se ocuparon especialmente de las relaciones Iglesia-Estado, pero el Estado en su estructura *jurídica* o por los conflictos que se produjeron durante la época liberal (desde 1850 a 1930 aproximadamente). La historia de la Iglesia en la época «conservadora» tuvo por fin principal la función apologetica de la defensa de opciones antiliberales y de crítica a las decisiones que tomó dicho Estado liberal contra la Iglesia. Es por ello y para

38. Cf. Más adelante *Los «fundadores» de la historia de la Iglesia*, tales como Groot, Cuevas, Vargas Ugarte, Furlong, etc.

superar un estrecho juridicismo que, cuando pensamos escribir en 1964 nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, escogimos como marco teórico de interpretación la filosofía de la cultura imperante en el pensamiento cristiano europeo a comienzos de la década del 60. Es a aquel marco teórico al que denominaremos «culturalismo» —teniendo conciencia que en su época fue una verdadera ruptura epistemológica en el horizonte de las historias de la Iglesia en América latina—. Pero ha llegado el momento de efectuar la superación de dicho culturalismo, válido hace dos decenios pero ya no suficiente en la década del 80. Pensamos que tuvo su importancia, y por ello partimos de sus supuestos³⁹.

a) *Más allá del culturalismo*

Aquella exposición tenía algún valor. En especial porque sacaba a la Iglesia de sus relaciones formales y jurídicas con el Estado, como hemos indicado. Pero tenía limitaciones que debemos ahora superar.

En primer lugar, el nivel llamado de la *civilización*, de los instrumentos, debe ser ampliado como todo el estrato «productivo», es decir, el de las relaciones del hombre-naturaleza por el trabajo y sus productos (el «pan»): bienes de consumo, de producción. En este nivel no habría nada que agregar, sino que se trata del nivel productivo *material* (la cultura *material* del culturalismo), no advirtiéndose que la producción de símbolos, ideas, es igualmente producción (la cultura espiritual).

La noción de *ethos* en cambio es demasiado estrecha, ya que no incluye la de *praxis*. Las relaciones humanas, persona-persona, son relaciones prácticas. El *ethos* no es ni primaria ni esencialmente la actitud ante los instrumentos (en el nivel productivo) sino ante las personas (nivel práctico). El *ethos* quería indicar todo el horizonte de las acciones prácticas, es decir, políticas, pedagógicas, eróticas, religiosas (los cuatro niveles de las relaciones prácticas), y, por supuesto, sus diversas actitudes. De esta manera el *ethos* quería indicar todo el nivel práctico de la política, del Estado, del mundo jurídico, de las prácticas de dominación o liberación entre los hombres. A la noción de *ethos* le faltaba *el otro*: otro hombre, otra persona, otro grupo, otra nación. Era el solipsismo de la actitud de Robinson Crusoe ante sus instrumentos antes de la llegada de Viernes.

Pero la mayor limitación del culturalismo era la ceguera parcial para descubrir la importancia de lo económico y sus contradicciones. Lo económico no es ni *civilización*, ni *ethos*, ni valores, ni estilo de vida. Lo económico no podía situarse bien porque faltaba «el otro» en el nivel práctico. Como lo económico es la relación indirecta de dos personas por mediación del producto del trabajo, había cultura como estructura sin sujetos, sin relaciones, sin intercambio o distribución, sin dominación; sólo había dominación entre *dos* culturas pero no al interior de ambas.

En su fundamento, la falta del descubrimiento de lo económico, como oposición de dos sujetos por mediación de los productos de sus trabajos

³⁹. Barcelona 1967, 17-36 (nuevas ediciones en Nova Terra, Barcelona 1974, 53-78; USTA, Bogotá 1978, 41-66). La misma posición teórica se manifestaba en mi obra *América latina y conciencia cristiana*, Quito 1970.

(cambio, intercambio, robo, donación, etc.) no podía situar claramente en la estructura total de la sociedad la cuestión de las clases sociales.

En efecto, el sujeto impersonal y omnicomprendivo de los instrumentos de una civilización, el mismo sujeto impersonal de un *ethos* ante los instrumentos (y no ante otros hombres), los valores absolutos como *a priori* surgido de la nada (y que fundaban todo el edificio social y la historia, como proyecto), no dejaba lugar para sujetos históricos, contradictorios, opuestos, en lucha. El culturalismo era un producto ideológico del populismo (que intentando un proyecto de capitalismo nacional necesitaba de la alianza interclasista de la burguesía y las clases trabajadoras). Por ello no había lugar para la oposición entre clases.

Las clases, conjuntos humanos determinados por diversos tipos de trabajo, de producción material e ideológica, en situaciones prácticas de dominación o dominado, pueden surgir como concepto interpretativo cuando se admite que hay más de un sujeto social. Para el culturalismo toda la sociedad es un solo sujeto: el sujeto de la cultura como totalidad. Por el contrario, para una posición más realista, más histórica, más compleja, las relaciones de los hombres en una totalidad social a través del producto de su trabajo (la economía) exige diversos sujetos de distintos trabajos: exige diferentes clases sociales como sujetos históricos del proceso humano.

Estas clases, es evidente, configuran distintos tipos de articulación, positivos o negativos, en momentos diversos de su desarrollo. Esta compleja madeja coyuntural de las clases entre sí de una sociedad dada podría denominarse «bloque histórico». La descripción de un «bloque histórico» permitiría desentrañar el sentido real de un momento histórico, descubriendo la estructura vigente de las clases en un campo político e ideológico de fuerzas, de coacción o consenso, que mostraría el *sentido* de la sociedad en dicho momento. La antigua noción de cultura permitía hacer una descripción macrohistórica que comprendía siglos, pero no tenía instrumentos para llegar al análisis coyuntural de un período menor, o una fase interna de un período. Y esto porque no advertía las contradicciones concretas en el interior del todo llamado cultura.

A todo esto debe agregarse que el llamado *mundo de los valores* o fundamento de una cultura, era en realidad un momento fundado: fundado en momentos anteriores de mayor radicalidad. Los diversos tipos de trabajo (pastor, agricultor, guerrero, sacerdote), en relación con otros (relación práctica de dominación o dominado) se jugaba por último en la *institucionalización* de dichas relaciones prácticas por el manejo del producto del trabajo. Es decir, las relaciones económicas historicaban, hacían reales, las relaciones prácticas y productivas. Que un hombre venciera a otro podía ser hoy pero no mañana. Que un hombre robara a otro el producto de su trabajo, podía ser hoy pero no mañana. Pero que un hombre exigiera a muchos pagarle institucionalmente un tributo de guerra bajo pena de muerte es lo económico: la institución tributaria donde la dominación se hace histórica. Este nivel, que es igualmente el nivel del culto a Dios (como ofrenda y como justicia), pasaba desapercibido en la visión culturalista, axiológica.

Las situaciones cambiantes de la *hegemonía*, dentro de bloques históricos bien definidos, y en relación a formaciones ideológicas de las diversas clases y fracciones, era imposible de descubrir para la visión estructuralista del culturalismo. Los aparatos de hegemonía pasaban por ser meros instrumentos de civilización, sin sujeto, sin vigencia política, sin advertir el sutil juego de la creación del consenso.

En fin, el culturalismo en historia de la Iglesia permitió superar una visión ingenua, conservadora, apologética en América latina. Sin embargo, estaba muy lejos de ser un marco teórico suficiente. El hecho de que el marco teórico del culturalismo —que se propugnaba en los 60— llegue a imponerse en buena parte del *Documento final* de Puebla, nos indica un nuevo momento de un progresismo que si en los 60 era de avanzada, en los 80 encubre la dominación interna en nuestras naciones y se retrotrae a posiciones conservadoras de defensa del «sustrato *católico* de nuestra cultura latinoamericana» (el «núcleo ético-mítico» de una cultura que podía confundirse con el «foco intencional» del cristianismo que no es de esencia cultural, sino transcultural).

Faltaba también al culturalismo las categorías de «sociedad política» (en último término el Estado) y «sociedad civil», lo que impedía precisar más la noción de cristiandad, nueva cristiandad o cristianismo profético, misionero, o Iglesia popular. Siendo la cultura el todo indiviso, o el cristianismo se confundía con el todo social (y era cristiandad) o cumplía una función crítica liberadora *ante* el todo social. Pero no se precisaba el «desde dónde» podía cumplir dicha función. La noción de exterioridad no existía, y no se indicaba que la crítica a la sociedad política se cumplía desde la sociedad civil. Era un nuevo plano donde el culturalismo, por falta de advertencia de las contradicciones inherentes al todo social, no podía terminar de construir adecuadamente sus categorías interpretativas.

Como podrá advertirse, de lo que se trata, justamente, es de la construcción de categorías interpretativas de la realidad histórica de la Iglesia, que nos permitan descubrir con mayor claridad el sentido de cada momento histórico, de la coyuntura, de la acción de la Iglesia. Es evidente que esta tarea está abierta y no pretendemos en esta corta introducción terminar la cuestión.

Debe indicarse, de paso, que el marco teórico culturalista permitía una clara descripción del fenómeno de la conquista y evangelización, y esto porque era el caso de un enfrentamiento global de *dos* culturas antagónicas, advirtiéndose así el momento práctico de la dominación de un agente sobre otro (del hispano-lusitano sobre el indio). Pero después perdía claridad en las etapas sucesivas y sobre todo claridad política y económica en las descripciones de los periodos y las fases posteriores.

b) *La Iglesia institución*

De la misma manera, para el culturalismo estructural la Iglesia era como un sujeto impersonal agente productor de un foco intencional (la fe) y de un *ethos*, pero pasaba un tanto desapercibida la *institución* histórica (aún con sus aparatos *materiales* como templos, archivos, etc.) que tenía una densidad aún teológica, pero que por el afán de superar un conservadurismo institucionalista impedía descubrir con claridad muchos procesos internos a la Iglesia misma en el plano de su *autonomía* relativa.

Al aparecer en la historia sujetos, contradicciones, coyunturas, bloques, hegemonías, la Iglesia resurge como institución, como un sujeto con autonomía relativa, con contradicciones, en coyunturas favorables o desfavorables, adquiriendo hegemonía o perdiéndola (es decir, siendo o no uno de los aparatos de la hegemonía de la sociedad política, o surgiendo un grupo eclesial hegemónico sobre otro en la misma Iglesia). Era necesario, como en los otros

niveles, construir categorías que nos permitan describir mejor a la Iglesia en sus prácticas.

Por lo general, ciertas descripciones históricas economicistas tienden a ver a la Iglesia como reflejo puro y simple de las contradicciones sociales. Esta visión simplista no puede explicar la ininterrumpida emergencia en la Iglesia de movimientos proféticos contestatarios de la sociedad y de la inserción de la misma Iglesia en el todo social. Estos exageran la vertiente de las determinaciones haciéndolas determinaciones *absolutas*.

Esta posición se opone a las exposiciones conservadoras y apologéticas antiliberales de fines del siglo XIX y comienzo del XX (aunque han sobrevivido hasta hoy), que describen a la Iglesia desde sí, desde su propia lógica. Hacen de la Iglesia una institución con autonomía *absoluta*, y las relaciones con la sociedad se indican como secundarias, como accesorias, como decisiones voluntaristas de sus propias estructuras. De la misma manera las persecuciones que sufre la Iglesia se deben a la mala voluntad de sus enemigos, no encontrando en la Iglesia ninguna culpa o complicidad con la sociedad.

Ni el economicismo, con su determinación absoluta, ni el conservadurismo católico, con su autonomía absoluta, sino una clara definición de la realidad contradictoria de la sociedad en donde la Iglesia-institución es, por una parte, condicionada a veces y otras determinada, siempre de manera *relativa* (en mayor o menor grado), y, por otra, desarrolla las potencialidades propias en el campo de su estructura con autonomía también *relativa*. Claro es que teológicamente puede afirmarse que la autonomía escatológica de la Iglesia, por el hecho fundacional de Cristo, es absoluta, pero se juega en la historia relativamente a cada tiempo, a cada totalidad social. Su autonomía relativa nada tiene que ver con el relativismo, sino que se define desde la ley de la encarnación. «El verbo se hizo carne», pero no carne absoluta sino relativa: en Israel, como judío, como miembro de un país colonial de un determinado imperio, hablando una determinada lengua, teniendo concretos padres. El monofisismo hace siglos que ha sido condenado, pero hay eclesiologías monofisistas, al pretender la autonomía absoluta de la Iglesia de las instituciones históricas (que pueden o no ser de institución divina). Las estructuras de la Iglesia (episcopado, concilios, patriarcados y papado, presbiterios y clérigos, consagrados, órdenes, congregaciones, parroquias, instituciones laicales como cofradías, acción católica; las comunidades protestantes) se reproducen en otras que surgen desde las propias estructuras eclesiásticas (movimientos cristianos de opinión, partidos políticos, etc.). Unas son aquellas que constituyen a la Iglesia como tal; otras las que nacen de su vinculación con el todo histórico social. A las primeras podríamos denominarlas *eclesiásticas*, hay otras *eclesiales*, y por último algunas de «inspiración» cristiana. Son diversos niveles de cercanía o lejanía con aquellas estructuras sin las cuales no hay Iglesia. Pareciera que la institución esencial última es sólo un celebrante (en la Iglesia el *episcopos*) de la eucaristía en comunidad fraterna. De allí provienen todas las otras instituciones y hacia allí convergen todas.

Escribir una historia de la Iglesia no es lo mismo que escribir la historia de un aparato de Estado, como pretenden algunos. Se trata de algo más complejo y con autonomía relativa. Es verdad que en ciertos momentos la Iglesia aparece casi como un aparato ideológico de Estado (en América latina dentro del régimen de patronato), pero nunca dejará de manifestar en sus prácticas la autonomía relativa de su institucionalidad. Es una de las características propias

de la Iglesia. Surgida desde la diáspora del judaísmo tardío, supo desde su origen distinguir bien sus prácticas de las de la sociedad política (el imperio romano en su momento). La distinción clara entre prácticas políticas de la sociedad política y las prácticas religiosas de la Iglesia (prácticas que parten de instituciones perfectamente definidas en su socialización histórica) es una de las originalidades del cristianismo. En la esencia de las estructuras eclesíásticas siempre se hace presente el momento profético, crítico, de separación de toda convivencia no conflictiva con la sociedad. El profetismo, como momento esencial del culto eucarístico, de la lectura de los profetas y el nuevo testamento («bienaventurados los pobres», es la expresión profética límite y de ruptura con todo orden social que se perpetúe en la dominación), permite a la Iglesia conservar su *autonomía* con respecto a la sociedad política. Instituciones eclesiales sin profetismo han terminado por identificarse con el cuerpo social, con las clases dominantes, con el Estado. Y, en este caso, se han transformado en aparatos ideológicos indivisibles del Estado y la dominación.

La autonomía que la Iglesia conserva con respecto a la sociedad política es fruto de una contradicción interna constitutiva: el sacerdote celebra, el profeta crítica, relanza el proceso, se solidariza con los pobres, con los oprimidos del todo social (no sólo de la Iglesia). El sacerdote tiende a la clausura del campo religioso como autónomo; el profeta incluye como religiosa a la totalidad social y desde la miseria del pobre hace responsable a la Iglesia del futuro de liberación. La Iglesia conserva su autonomía ante el Estado gracias a la exigencia profética de alentar la construcción de una *nueva* sociedad en la justicia, donde los pobres dejen de serlo. Esta exigencia esencial en la misma estructura de la Iglesia impide que el «modelo» de cristiandad sea el único modelo cristiano, y, además, produce en la cristiandad (como momento histórico y no ya como modelo) fisuras y contradicciones continuas entre los que pretenden perpetuarla y los que la critican (que a veces son los santos y otras los herejes: el juicio final dirá la última palabra al respecto).

En América latina, por la espantosa represión que ha sufrido el pueblo todo en regímenes de seguridad nacional, la *institución* eclesíástica ha redescubierto su significado histórico, y la misma institución, en ciertas coyunturas, se ha transformado en un «espacio» profético, de crítica, de posibilidad de construir la fraternidad, el diálogo, la esperanza, la organización del pueblo. En sus momentos más gloriosos la institución profética se muestra idéntica a sí misma (como en la Iglesia primitiva o en la nombrada Iglesia latinoamericana bajo regímenes de represión antipopular). Pero hay otros momentos en que la institución pareciera acallar la profecía (en la cristiandad), y en su aparente triunfo sufre en realidad momentos de crisis profunda, de decadencia. Y esto se debe a que la esencia histórica de la Iglesia consiste en «salvar toda la historia», es decir, desestructurar las totalizaciones fetichistas que se pretenden eternas, y contribuir para destruirlas, desfetichizarlas, destotalizarlas por la praxis de liberación, historicizando el proceso humano y dándole fluidez hacia la parusia. Sabiendo que, al fin, cuando el Señor retorne, la Iglesia desaparecerá; que no habrá ni institución ni profecía sino sólo el «cara-a-cara» de la irreversible comunidad.

3. Historia de la Iglesia en América latina

Es evidente que la historia mundial, la historia de las sociedades históricas no es la historia de las religiones. Pero es más, la historia de la religión no es historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia es la historia de una institución religiosa entre otras religiones (con o sin institución) en la historia mundial. En América latina esto cobra un interés suplementario. Como hemos sido una Iglesia colonial —colonial de la Iglesia hispano-lusitana y romana— que no ha creado ni sus propias estructuras, ni muchas veces su pastoral, su teología, etc., nos encontramos en un alto grado de falta de conciencia histórica de nuestra propia Iglesia, y, por otra parte, de nuestro continente, y aun de nuestras naciones. Tomar «conciencia histórica» es un imperativo de la praxis de liberación que crece en nuestro pueblo. La Iglesia debe hacer conocer su historia, claro que antes debe conocerla ella misma (y esto no ocurre de ninguna manera), para descubrir su función histórica en el momento presente en América latina y en relación con la Iglesia universal, y por ello en la realidad de todo el mundo periférico (África y Asia) para estar preparada para dar el paso histórico a fines del siglo XX en la crisis de superación del capitalismo. La historia se volverá una vez más «magistra vitae».

a) Historia mundial e historia de la salvación

Hay diversos horizontes posibles en la descripción histórica. Desde las monografías biográficas, hasta el relato de una región, una nación o un continente (como América latina). Sin embargo, el último horizonte de interpretación histórica es la historia «mundial», el todo presente en el que vivimos. «Mundial» (en alemán *Welt* significa también «mundano» o profano) es la realidad histórica, en concreto y realmente. Todo otro horizonte menor es una abstracción por precisión. Lo que acontece es que la descripción de la historia mundial, que es la totalidad concreta real, tiene que pasar por muchas mediaciones interpretativas, y por ello corre el riesgo de transformarse en una interpretación que se aproxima a la del discurso subjetivo, opinable. Las grandes historias de tiempos recientes⁴⁰ siguen teniendo el defecto de un cierto eurocentrismo, una visión que ya Hegel plasmó a comienzo del siglo XIX. Esta visión sigue el siguiente proceso: el mundo oriental (*die orientalische Welt* dice en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*), el mundo griego y romano, y la tercera parte y su culminación: el mundo germano (*die germanische Welt*).

Es evidente que en estas historias mundiales América latina no tiene lugar, y si lo tiene es siempre un apéndice, un corolario, una explicación de la

40. Cf. A. Toynbee, *A study of history*, Oxford-London 1934-1959, t. I-XII; O. Spengler, *La decadencia de Occidente*, Madrid, t. I-V; la *Cambridge History*, en sus diversas secciones (antigua, medieval, moderna, etc.); *Evolución de la humanidad*, ed. H. Berr, trad. cast. Hispanoamericana, México, desde 1955; *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte*, ed. Fritz Kern, Muenchen 1952-1961, t. I-X; *Peuples et civilisations, Histoire générale*, ed. Halphen-Sagnac, Paris 1926-1956, t. I-XX; *Propyläen Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte*, ed. Golo Mann-A. Heuss, Propyläen, Berlin 1961-1965, t. I-X; *Saeculum Weltgeschichte*, ed. Franke-Hoffmann-Jedin, etc., Freiburg 1965, en curso, t. I-VIII.

expansión europea en todo el mundo. Estamos y seguimos estando «fuera de la historia». Este tipo de exclusiones son debidas al alto grado de abstracción, de interpretaciones ellas mismas abstractas (parten de historias regionales, nacionales o continentales para llegar a la síntesis), que de todas maneras son útiles. La historia de síntesis (tipo de historia en la que inevitablemente este volumen introductorio de la *Historia general* debe inscribirse) tiene muchos peligros, pero, al mismo tiempo, permite al lector y a los que hacen la historia regional saber situarse dentro del horizonte más amplio. Por ello, por ejemplo, Toynbee hizo una interpretación del Commonwealth que permitió a sus clases dirigentes justificar la dominación del mundo durante un cierto tiempo. Al menos les dio autoconciencia en su decadencia. El solo hecho de pretender una síntesis es ya un hecho histórico. Supone que el sujeto histórico y colectivo que exige dicha historia está entrando como protagonista en ella. Tal es el caso, pensamos, de la Iglesia latinoamericana. Esta historia es un momento de su autoconstitución con autonomía relativa.

La historia mundial, entonces, es la verdadera historia porque en último término explica (o pretende explicar) todo. Y con razón decía el filósofo: «la verdad es todo». Es decir, debemos tener conciencia que antes del juicio final (el juicio teórico definitivo de la historia como *pasado*) nadie conoce nada en su entera verdad; pero intentar conocer todo es aproximarse más a la verdad que pretender que es verdadera sólo una parte minúscula bien sabida. El pensamiento analítico tiende a afirmar que el juicio es de lo parcial, particular, a la mano. Pero no tiene conciencia que la aparente transparencia de lo «a la mano» y particular cobra sentido en su funcionamiento dentro del todo. Esta es la dramática situación de la inteligencia humana: sabiendo bien lo parcial, no lo sabe sino abstractamente si no lo sitúa en el todo que lo comprende y explica. Pero el todo es lo más difícil de ser conocido. La finitud, entonces, nos prohíbe un conocimiento *absoluto* de algo.

Desde fines del siglo XVIII, la historia mundial fue interpretada como el «devenir mismo de Dios». Hegel mostró esto en sus *Lecciones* universitarias de *Filosofía de la historia*, y *Filosofía de la religión*, sin dejar de tratar el tema en la *Filosofía del derecho*. Los Estados *portan* el Espíritu de Dios. Dios se conoce a sí mismo en el conocer que el hombre tiene de él mismo en el transcurso de la historia. La historia mundial o profana (mundana: *weltliche*) se torna una «historia de la salvación» o «historia santa» (*Heilsgeschichte*). En realidad es la *misma historia*, sólo que en el primer caso se la considera en su autonomía propia, y en la segunda en su relación trascendental con la divinidad, con el absoluto. En el primer caso se abstrae la totalidad histórica y se la considera en sí misma. En el segundo caso, como historia de la salvación, se la considera en concreto como creatura, como lugar de la manifestación del absoluto. Esta segunda consideración (contra lo que piensan algunos) es más concreta y real que la primera. Una historia profana, mundana o consistente en sí, autónoma del absoluto, es una abstracción, es una consideración parcial. Por el contrario, en la *omnitudo realitatis* la historia es historia de la salvación o historia santa. En ella se juega el destino del hombre en relación a la eternidad, al absoluto, a Dios.

En la historia de la salvación se pretende ver e interpretar la historia mundial desde criterios dados por la misma divinidad (sería teología de la historia) o al menos desde el supuesto de su realidad (sería filosofía de la historia como historia santa). No podemos estudiar aquí este tema; sólo

deseábamos mostrar su importancia. En el pensamiento cristiano se debe a la Escuela de Tubinga el dar este paso definitivo. Hegel es el más conocido, pero tuvo iniciadores anteriores y mucha posterioridad⁴¹.

b) *Historia de las religiones*

Por su parte, si la única historia mundial es abstractamente profana y concreta y realmente historia de la salvación, deben ambas ser distinguidas de una historia de las religiones. Las historias de las religiones son historias del «campo religioso», del nivel propio y explícitamente religioso. Los profetas o críticos religiosos tienden a manifestar el sentido total religioso de la historia mundial (historia santa), mientras que las estructuras clericales tienden a mostrar cómo la única historia del fenómeno religioso es la historia de las religiones. Unos amplían el horizonte de lo religioso, los profetas⁴², mientras que los que viven de los bienes religiosos tienden a reducirlo al campo en los que ellos tienen hegemonía absoluta⁴³.

La historia de las religiones⁴⁴, entonces, estudia una dimensión de la existencia humana: el nivel de los símbolos, ritos, productos del culto en general. Incluye, claro está, las comunidades o Iglesias, pero las estudia desde una dimensión más ideológica: el ámbito de las creencias, doctrinas, credos. Se trataría de la exposición ideológico-religiosa de las culturas de la humanidad, y, por ello, forma parte central de dicha historia de las culturas. Las historias mundiales incluyen también esta dimensión. Así Toynbee, en su volumen VII, B, del *Study of history*, trata la cuestión de las iglesias universales (que las tipifica en tres especies: «iglesias como cáncer», «iglesias como crisálidas», «iglesias como el más alto grado de vida social»), pero, en este caso, la Iglesia sería un tipo particular de organización religiosa en la visión del mundo de Toynbee (como producto interno de los «estados universales» en decadencia). Es decir, lo que para Spengler era la civilización, para Toynbee son las iglesias universales.

Para la historia de la Iglesia en América latina el nivel de historia de la religión es sumamente importante en lo que toca a las culturas anteriores a la conquista⁴⁵. Por otra parte, se podría intentar en el presente una historia de las religiones en América latina, donde deberían incluirse, además de la sobrevivencia de las religiones indoamericanas, las formas mixtas de religiosidad posterior, la religión católica y las diversas formas cristianas protestantes, pero además formas afroamericanas como el vudú, el candomblé, diversos espiritismos, religiones populares de shamanes y curanderos, etc.

La historia de las religiones es una historia más estrecha que la historia mundial o de salvación, pero más amplia que una historia de la Iglesia.

41. Cf. P. Meinhold, *Weltgeschichte, Kirchengeschichte, Heilsgeschichte: Saeculum 9* (1958) 261-281. Hay trabajos de H. Schreier, E. Seeberg, etc.

42. Cf. parágrafo 1 d.

43. Parágrafo 1 c.

44. Cf. por ejemplo, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1961, t. I-VII; *Cristo y las religiones de la tierra*, ed. F. Koenig, trad. cast. Madrid, t. I-III, 1960-1961, etc.

45. Cf. *Religionen des alten Amerika*, ed. Krickeberg-Trimborn-Mueller-Zerries, Kolhammer, Stuttgart 1965.

c) *Historia de la Iglesia europea*

La historia de la Iglesia católica o cristiana tiene ya larga historia⁴⁶. Hasta la primera mitad del siglo XX dicha historia es eurocéntrica, y todas las historias restantes ocupaban un discreto lugar en la reciente, por otra parte, «historia de las misiones». La *Historia General de la Iglesia en América latina*, no ya como historia de las misiones, se torna explicativa de una Iglesia universal, indicando la autonomía propia de Iglesia latinoamericana —y no sólo europea o norteamericana.

Cuando se habla de «historia de la Iglesia» se dicen confusamente muchas cosas. En primer lugar, y frecuentemente, se la confunde o con la historia de las religiones o con la historia de la salvación. En su sentido restringido, historia de la salvación es la historia del pueblo de Israel, la historia del antiguo testamento. Pero la historia de Israel no es todavía historia de la Iglesia. La historia de la Iglesia arranca propiamente con el nuevo testamento, o más exactamente con los *Hechos de los Apóstoles*, primer relato de la historia de la Iglesia.

Debemos, en primer lugar, distinguir entre la historia de la Iglesia como acontecimiento (*Geschehen*): la realidad objetiva del proceso de la comunidad cristiana institucional; de, en segundo lugar o reflejamente, la historia de la Iglesia como relato, interpretación, ciencia (*Historie*). Pero aún en este segundo aspecto, deberemos distinguir diversos niveles epistemológicos, que fueron alcanzados diacrónicamente en la historia: la historia de la Iglesia como simple *relato* (*Kirchengeschichtsschreibung*), que en el plano latinoamericano serán las *Crónicas* y relatos hasta bien entrado el siglo XIX; la historia de la Iglesia como disciplina o materia de la formación teológica (*als Lehrfach*), que se inicia en Europa en el siglo XVII, aunque en América latina habrá que esperar hasta la segunda mitad del siglo XX para que se funden cátedras de «historia de la Iglesia en América latina»; y la historia de la Iglesia como *ciencia* histórico-teológica a mediados del siglo XVIII. En los dos últimos casos, fueron autores protestantes (y no católicos, en buena parte refugiados en un cierto clericalismo ahistórico que fue difícil desterrar) los que iniciaron el camino. En América latina ha habido, por causas perfectamente comprensibles pero no por ello justificables, casi dos siglos de atraso en la aparición de la autoconciencia histórica de la Iglesia.

Hasta hace muy poco, decíamos, la historia de la Iglesia ha sido sólo europea. No podía ser de otro modo. Desde que Eusebio de Cesarea relató la vida de la Iglesia (*Ekklesiastiké historia*) comenzando en tiempo de los apóstoles y terminando en el 324, se inauguraba el tiempo de los relatos históricos, que en realidad comenzó con los *Hechos de los apóstoles*, como hemos dicho, originándose un movimiento en este sentido en la Iglesia griega. Sokrates, Sozomenos y Theodoro de Ciro continuaron el trabajo de Eusebio. Por su parte, Rufino de Aquilea inicia en el 403 el movimiento histórico en la Iglesia latina, que con la *Historia tripartita* es como el fundamento historiográfico de la edad media europea. Gregorio de Tours, con su *Historia de los Francos*,

46. Cf. H. Jedin, *Kirchengeschichte*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* IV, 1961, col. 209 s. Del mismo autor la *Einleitung in die Kirchengeschichte*, del *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg 1967, 1-55, con buena bibliografía al respecto.

Isidoro de Sevilla, *Crónica del mundo*, o Beda, con su *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, entran de lleno en la historiografía medieval de los siglos VI a VIII. Vendrán después los fecundos siglos de la edad media propiamente dicha⁴⁷, cuando se comienza a intentar una cierta periodización, como la de Anselmo de Havelberg (muere en 1202) en tres edades (que Hegel retomará repetidas veces): la edad del Padre (el antiguo testamento), la edad del Hijo (el nuevo testamento), y la edad del Espíritu santo (la historia de la Iglesia). Es importante mostrar que al fin de la edad media, en la crisis total de la vida política, económica y aun religiosa, nacen milenarismos, mesianismos, movimientos apocalípticos. Entre ellos está la posición de los franciscanos, que en el siglo XVI americano reproducirán su milenarismo y será el origen de las ideologías de liberación de los criollos contra los hispano-lusitanos. La historia del milenarismo medieval se continúa en nuestra América sin interrupción.

Llegamos así al siglo XV y XVI, y mientras las crónicas comienzan a escasear en Europa se produce el *boom* de los relatos históricos en América latina.

En 1650 encontramos ya la historia de la Iglesia como disciplina en los estudios teológicos de la universidad protestante de Helmsedt, y poco después en las demás universidades.

Por su parte Johann Lorenz Mosheim (muere en 1755), es el padre de la historia de la Iglesia como *ciencia (als Wissenschaft)*, con su obra *Institutiones historiae ecclesiasticae antiquioris* (1737). Protestante, como su alumno Johann Schröckh (autor de la *Historia religionis et ecclesiae Christianae*, 1777), se adelantaron en mucho a la obra de Johann Adams Möhlers, *La unidad de la Iglesia* publicada en 1825. Es verdad que esta obra, de carácter histórico-teológico y de síntesis, había sido antecedida por trabajos tales como los de Alfons Chacon, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum 1601-1602*, los de Ferdinando Ughelli (muere en 1670) *Italia sacra*, de Brüder St. Marthe *Gallia Christiana* (1710), de Enrique Flórez *España Sagrada* (51 tomos editados en Madrid entre 1754 y 1879). Estas obras nacionales vienen a ser en América latina como los trabajos de José Manuel Groot (Colombia), Mariano Cuevas (México), Carlos Novel (Santo Domingo), Mary Watters (Venezuela), Vargas Ugarte (Perú), José M. Vargas (Ecuador), José Eyzaguirre (Chile), Guillermo Furlong (Argentina), Silveira Camargo (Brasil), etc. Es como la etapa preparatoria, entre la crónica y la ciencia; como materiales para etapas posteriores.

Así llegamos a un Carl Joseph Hefele, Franz Xavier Funk, Johannes Dollinger (1799-1890), y a las historias de la Iglesia tales como la *Histoire universelle de l'Église catholique* de R.F. Rohrbacher (29 tomos, 1842-1849), la *Kirchengeschichte* de J.K. Gieseler (5 tomos, 1824-1857), la de K.R. Kagenbach (7 tomos, 1869-1872).

Las más actuales historias de la Iglesia son por ejemplo la de K. Bihlmeyer-H. Tüchle, *Kirchengeschichte* (Schöningh, Paderborn 1934, en tres tomos), en cuyo tomo III se ocupa en las pp. 111-115 y pp. 309-310 sobre América latina. En realidad nada de importancia en dichas 6 páginas. La historia de la Iglesia de J. Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung* (en 1959 en su 20 edición) ni nombra nuestro continente. La *Histoire générale de l'Église*, de F. Mourret (9 tomos, de 1909 a 1921) poco y nada, y sólo se ocupa como misiones de América. Las historias de la Iglesia en

47. Cf. H. Jedin, *o.c.*, 25-28.

Italia, tales como las de L. Todesco (6 volúmenes, 1922-1930), o de Paschini (3 tomos, 1931). Aun la de A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu' à nos jours* (París, desde 1936 y con 24 tomos), se ocupa de América latina con excelentes artículos de Robert Ricard (en los tomos XV a XIX, de 1947 a 1960)⁴⁸; son apéndices misionales en la estructura de la obra. García Villoslada-B. Llorca, en su *Historia de la Iglesia católica*, le dan más lugar en su tomo III (Madrid, 1960). La *Nouvelle histoire de l'église*, de L. Rogier-R. Aubert-M. Knowles (París, t. I-IV, 1968), tiene a un autor no latinoamericano como autor de nuestra parte, en poco espacio y sin interpretación de interés. Por último, el *Handbuch der Kirchengeschichte* dirigido por Hubert Jedin (Herder, Freiburg, desde 1962), en su tomo IV se ocupa de nosotros J. Glazik, entre las páginas 605 a 642, exclusivamente en sentido misional, en el título general del tomo sobre un tema de la Europa central (pero no ya de la historia mundial del cristianismo: «Reformación. La reforma y la contrarreforma católica»). Es evidente que España y Portugal son la tierra de la contrarreforma: y por ello son objeto de estudio, pero nada de importancia se le da a la apertura al Atlántico, al Indico, a América, África y Asia (que es quizá el acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia en el siglo XVI). Es una visión centro-europea la que se encuentra en la del profesor Erwin Iserloh. En el tomo V hay 40 páginas de J. Beckmann sobre la expansión de la fe en América en el tiempo del absolutismo y la Ilustración. En el tomo VI/1, R. Aubert se ocupa de nosotros en 9 páginas en el cap. 9 y otras 5 en el capítulo 31. En el tomo VI/2, es ahora Oskar Rölher quien en 7 páginas trata nuestro tema (espacio insuficiente para poner siquiera la lista de los gobiernos y obispos de la época). En el tomo VII, Félix Zubillaga escribirá unas 50 páginas desde 1914 hasta nuestros días. En fin, la historia de la Iglesia de América latina no escrita por un latinoamericano, en pocas páginas, pero sin vislumbrarse los problemas de fondo de nuestra Iglesia.

Es por esto que debemos admitir que la historia de la Iglesia, católica y protestante, está completamente centrada en Europa. En 1975 —por primera vez en la historia— América latina tiene más católicos que Europa, y en menos de dos decenios en nuestro continente estarán más de la mitad de los católicos del mundo. Son simples y pobres números. Los pobres son numerosos, dirá alguien, pero no por ello más importantes. Pareciera que será necesario en el futuro revisar los criterios de las historias de las Iglesias. No sólo deberán ser ecuménicas las historias universales de la Iglesia, lo que exige que la parte protestante sea escrita por ellos, sino en justa relación norte-sur, centro-periferia. Es necesario que la Iglesia europea se autocomprenda como hija de la Iglesia medieval. Somos hermanas de una misma madre y no ella la madre y nosotros la hija. Se exige una ruptura con el centro-europeísmo en la historia de la Iglesia y el comienzo de una visión mundial. No ya la periferia (América latina, África y Asia) como «apéndices» en la historia de las misiones, sino capítulos centrales de la Iglesia implantada, con autonomía relativa, con historia propia, con su propia autoconciencia. La realidad se deja ver con mayor claridad junto al pobre, al oprimido, sin tantas mediaciones que, al fin, ocultan la realidad que se quiere exponer.

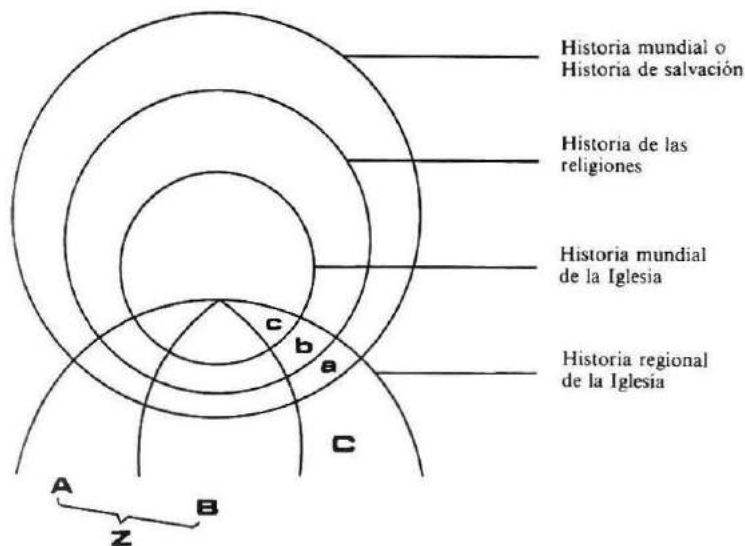
48. Cf. en la edición castellana de la obra de Fliche-Martin (Edicep, Valencia, t. XVII, 1974, 483-502), una bibliografía ampliada.

d) *Historia de la Iglesia en América latina*

La historia de la Iglesia «regional» o «continental» se encuentra a medio camino entre la historia de la Iglesia mundial y nacional, e incluye como condición o determinación relativa la historia mundial (aun como historia de salvación) e historia de las religiones.

ESQUEMA 1.8

Situación de la historia regional de la Iglesia entre los otros tipos de historia



La historia mundial es la *omnitudo realitatis* humana en una época determinada, que comprende a la historia de las religiones (un campo específico más estricto), la que por su parte comprende a la historia mundial de la Iglesia. Por su parte, toda Iglesia tiene historias «regionales» de Europa, Estados Unidos, América latina, Africa, Asia, etc. Cada «región» tiene historias nacionales (A, B, C, etc.), es decir, la historia nacional de México, de Brasil, de Argentina, etc. En cada una de estas naciones hay, por supuesto, diversos niveles: a) la historia nacional; b) la historia nacional de la religión (que en Haití o Brasil, por ejemplo, son mucho más amplias que c); c) la historia de la Iglesia (católica y protestantes).

El nivel en que nos situamos en este tomo I/1, entonces, es intermedio, continental, latinoamericano. Sin embargo, como se verá desde el tomo II de esta *Historia General de la Iglesia en América Latina*, el criterio fue todavía (excepto esta introducción del tomo I que se sitúa en el nivel continental de síntesis) intermedio: no es una yuxtaposición pura y simple de historias nacionales, sino por *áreas*. Dichas áreas, más que naciones en ciertos casos

(como en el Caribe, Centro América, Gran Colombia, área Andino-incaica y Cono Sur) o naciones en otras (Brasil, México y los Hispanos en Estados Unidos), vienen a resolver a corto plazo el proyecto de escribir una historia regional latinoamericana en su conjunto *por periodos*. El *área* (con Z en el esquema: A y B) no es un concepto teórico sino pedagógico, aunque tiene consistencia prehispánica, colonial, en el siglo XIX y XX. Es fácil descubrir su consistencia.

1) *Relatos de historia de la Iglesia*

Como se ha dicho arriba, hay simples *relatos* de historia de la Iglesia (antes de su constitución como ciencia en pleno siglo XIX). Dichas obras son muy numerosas, algunas todavía inéditas. No todas son crónicas sobre la Iglesia exclusivamente, pero tienen abundante material sobre dicha historia.

Sólo en la región mexicana podemos indicar los siguientes cronistas que pueden darnos una idea de la cantidad de autores que escribieron simples relatos de historia de la Iglesia:

CRONISTAS QUE TRATARON SOBRE MEXICO⁴⁹

NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Alcocer, José Antonio	1749-1802	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1600-1789?
Aldana, Cristóbal de	1735-?	O. Merc.	Nueva España, América Central	1524-1687
Alegre, Francisco Javier	1729-88	S.J.	Florida, Nueva España, Nte. Méx.	1566-1766
Arlegui, José	S. XVIII	O.F.M.	Zacatecas, Nte. de México	1603-1733 (1827)
Arricivita, Juan Domingo	S. XVIII	O.F.M.	Nueva España, Nte. de México	1740?-1790?
Baegert, Johann Jakob	1717-72	S.J.	B. Calif. Sur	1751-68
Baltasar, Johann Antón	1697-1763	S.J.	Nte. de Méx., Pimeria	1710-54
Barco, Miguel del	1706-90	S.J.	Baja Calif.	1697-1767
Basalenque, Diego	1577?-1651	O.S.A.	Michoacán	1535-1644
Beaumont, Pablo de la Purísima Concepción	1710-80	O.F.M.	Méx. Occ., Nte. de Méx., Mich.	1523-65
Benavente, Toribio de	1482/91-1568	O.F.M.	Nueva España, México Central	1523-40
Benavides, Alonso de	fl. 1630	O.F.M.	Nuevo México	1540?1630
Burgoa, Francisco de	1605-81	O.P.	Oaxaca	1526-1650
Clavigero, Francisco Javier	1731-87	S.J.	Nueva España, Baja California	1697-1768
Cogolludo, Diego López de	1610-86	O.F.M.	Yucatán	1640-56
Dávila Padilla, Agustín	1562-1604	O.P.	México Central, Nueva España	1526-92
Escobar, Matías de	16?-1748	O.S.A.	México Central, Michoacán	1644-1729

49. Cf. E. Burrus, *Religious Chroniclers and historians*, en *Handbook of Middle American Indian*, Austin 1973, 139-140. Allí pueden consultarse las crónicas mexicanas (p. 167-185).

NOMBRE DEL CRONISTA	FECHAS DE SU VIDA	ORDEN	AREAS TRATADAS	TIEMPO TRATADO
Espinosa, Isidro Félix de	1679-1755	O.F.M.	Nueva España, Michoacán, Jalisco, Guatemala	1523-1740
Florencia, Francisco	1620-95	S.J.	Florida, México Central, Michoacán	1566-82
Fluviá, Francisco	1699-1783	S.J.		
Franco, Alonso y Ortega		O.P.	Nueva España	1591-1645
García, Esteban		O.S.A.	Nueva España, Filipinas	1602-75
González de la Puente, Juan	1580-16?	O.S.A.	México Central, Michoacán, Oriente	1535-1623
Grijalva, Juan de	ca 1559	O.S.A.	México Central, Michoacán, Filipinas Oriente	1533-92
Jiménez, Francisco	1666 ca. 1722	O.P.	Guatemala, Chiapas	Pre Conq. 1719
Kino, Eusebio Francisco	1645-1711	S.J.	Nte. de Méx. Baja California, Suroeste de E.U.A.	1683-1711
Landa, Diego de	1524-79	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1560
Lizana, Bernardo de	1581-1631	O.F.M.	Yucatán	Pre Conq. 1630
Medina, Baltasar de	?-1696	O.F.M.	México Central	1523-1679
Mendieta, Jerónimo de	1528-1604	O.F.M.	Nueva España, México Central	1510-96
Motolinía, ver Benavente, ribio de Muñoz, Diego	1550-1610	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	1565-83
Ojea, Hernando	1560-ca. 1615		México Central, Oax.	1592-1607
Ornelas Mendoza y Valdivia, Nicolás de Ortega, José	1725	S.J.		
Palou, Francisco	1700-68	O.F.M.	Nayarit, Pimería Alta	1721-54
Pareja, Francisco de	1723-89	O. Merc.	Alta California	1767-80
	?-1628		Nueva España, América Central	1524-1687
Pérez de Ribas, Andrés	1576-1655	S.J.	Nva. España, Sinaloa	1572-1654
Pfefferkorn, Ignaz	1725-post 1795	S.J.		
		S.J.	Sonora	1740?-67
Piccolo, Francisco M.	1654-1729	S.J.	Baja California	(s. XVIII)
Rea, Alonso de la	1610-16?	O.F.M.	Michoacán, Jalisco	Pre Conq. 1640
Remesal, Antonio de	1570-1639	O.P.	Guatemala, Chiapas, América Central	1526-1619
Sánchez Baquero, Juan	1548-1619	S.J.	México	1751-80
Tello, Antonio	1564?-1633?	O.F.M.	Jalisco Occ. México	1565-1630
Torres, Francisco Mariano	S. XVIII	O.F.M.	Jalisco, Mich. Nte. de México	1630-1750?
Vázquez, Francisco	d. 1559	O.F.M.	Guatemala	1524-1600
Venegas, Miguel	1680-1764	S.J.	Baja California	1697-1739
Vetancurt, Agustín de	1620-ca.	O.F.M.	México Central, Nueva España	Pre Conq. 1698
Villeras, Gaspar de	ca. 1562-?	S.J.	Méx. Central Michoacán	1572-82
Ximénez, Francisco, ver Jiménez, Francisco				

A manera de ejemplo, sin otra pretensión que de recordar *algunas* crónicas más famosas, en orden cronológico, proponemos las siguientes:

ALGUNAS CRONICAS SOBRE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

- 1535 Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia natural y general de las Indias*, ed. Cromberger, Sevilla, t. I; el t. II en 1557 (BAE, Madrid 1959, t. I-V).
- 1541 Motolinia (Toribio de Benavente), *Historia de los indios de Nueva España*, en García Icazbalceta, Colección de Documentos para la historia de México, I (1858), p. 1-249
- 1550 Manuel de Nobrega, *Cartas do Brasil e mais escritos*, en *Opera*, ed. Leite, Coimbra 1955.
- 1552 Bartolomé de las Casas, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*, BAE, Madrid, t. V. 1958, p. 134-180.
- 1552 Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias*, ed. Agustín Millán, Zaragoza, t. I; el t. II en 1554.
- 1552 Valerio Dorico-Luigi Bressani, *Avisi particolari delle Indie di Portugallo*, ed. B. de R. Genovese, Roma (en 1553 *Nuovi Avisi*).
- 1553 Pedro de Cieza de León, *Crónica del Perú*, ed. Martín de Montesdeoca, Sevilla.
- 1554 Francisco Cervantes de Salazar, *Crónica de Nueva España*, Madrid 1914.
- 1559 Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid, t. I-II, 1957-1961. *Apologética historia*, t. III-IV, BAE, Madrid 1958.
- 1560 Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México 1938.
- 1570 Alonso de Montúfar, *Descripción del arzobispado de México*, México 1897.
- 1571 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, en *Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid* (1894).
- 1576 Pedro de Magalhães de Gandavo, *Historia da provincia Sancta Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, ed. Antonio Gonsalvez, Lisboa.
- 1579 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, México, t. I-II, 1867-1880.
- 1584 José de Anchieta, *Informação do Brasil e de suas Capitanias*, en *Cartas Jesuíticas*, t. III, Rio 1933, p. 301-384.
- 1588 José de Acosta, *De procuranda salute Indorum*, ed. G. Foquel, Salamanca.
- 1589 *Relación breve y verdadera de algunas cosas que le sucedieron a fray Alonso Ponce*, en *CODOIN-Esp.*, t. 57 (Madrid 1872), p. 1-548; t. 58 (Madrid 1872), p. 1-572.
- 1590 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. Juan de León, Sevilla.
- 1596 Agustín Dávila y Padilla, *Historia de la fundación y discurso de las provincias de México de la Orden de los Predicadores*, ed. Pedro Madrigal, Madrid.
- 1596 Jerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, t. I-II, 1870.
- 1601 Antonio de Herrera, *Historia general de los hechos castellanos en las islas y Tierra Firme del mar Océano, en cuatro décadas*, ed. Juan Flamenco, Madrid.
- 1603 Antonio de San Román, *Historia general de la India Oriental. Los descubrimientos y conquistas en el Brasil y otras partes del Africa y de la Asia* (sic), ed. Luis Sánchez, Valladolid.
- 1605 Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú*, BAE, Madrid 1909.
- 1605 Alonso de Mota de Escobar, *Descripción geográfica de los Reinos de Nueva Galicia*, México 1940.
- 1605 Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, ed. Pedro Grasbeeck, Lisboa.
- 1611 Alonso Fernández, *Historia eclesiástica de nuestro tiempo*, Toledo.
- 1614 Claude Abbeville, *Histoire de la Mission des Pères Capucins de l'île de Maragnan* (sic), ed. François Huby, Paris; t. II en 1615.
- 1615 Poma de Ayala, *Nueva crónica y buen gobierno*, Siglo XXI, México 1980.
- 1615 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. Matías Clavijo, Sevilla.
- 1619 Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas*, Madrid.
- 1620 Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particularmente Chiapas y Guatemala*, Madrid.
- 1621 Pablo José de Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, ed. Gerónimo Contreras, Lima.
- 1624 Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en la provincia de Nueva España*, ed. Ioan Ruys, México.
- 1626 Gregorio García, *Historia eclesiástica y seglar de la India Oriental y Occidental*, ed. Pedro de la Cuesta, Baeza.
- 1627 Vicente de Salvador, *Historia do Brasil*, Melhoramentos, São Paulo.
- 1629 Juan de Solórzano Pereira, *Disputationes de Indiarum iure*, ed. Martínez, Madrid; t. II en 1639.

- 1630 Antonio Vázquez de Espinosa, *Compendio y descripción de las Indias occidentales*, ed. Smithsonian, Washington 1948.
- 1632 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Imprenta del Reino, Madrid.
- 1633 Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, ed. Gerónimo Morillo, Valladolid.
- 1639 Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra idolorum cultores del obispado de Yucatán*, ed. Tria e Hijos, Mérida 1937.
- 1639 Antonio de la Calancha, *Crónica moralizada del Orden de S. Agustín en el Perú*, ed. Pedro Lacavallería, Barcelona, t. I; el t. II en 1653.
- 1640 Juan Requejo Salcedo, *Relación histórica y geográfica de la provincia de Panamá*, en *Relaciones históricas y geográficas*, Madrid 1908, p. 1-84.
- 1645 Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunfos de nuestra sancta fe entre gentes las más bárbaras y fieras del Nuevo Orbe*, Madrid.
- 1646 Juan Diez de la Calle, *Memorial y Noticias sacras y reales del Imperio de las Indias occidentales* (Bibl. Nacional de Madrid, MS. 3010, 3026 y 3024).
- 1646 Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Regno de Chile*, ed. Francisco Cevallo, Roma.
- 1649 Gil González Dávila, *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias occidentales*, ed. Díaz de la Carrera, Madrid, t. I; el t. II en 1655.
- 1654 Juan Diez de la Calle, *Memorial y resumen breve de Noticias de las Indias occidentales, la Nueva España y el Perú*, ed. Victor Pantoja, Madrid.
- 1654 Jean Baptiste du Tertre, *Histoire générale des isles de S. Christophe, de la Guadalupe, de la Martinique et autres*, ed. Jacques Langlois, Paris, t. I; en t. II en 1667.
- 1656 Gaspar de Villarreal, *Gobierno eclesiástico pacífico*, ed. D. García Morrás, Madrid, t. I; el t. II en 1657.
- 1657 Bernardo de Torres, *Crónica de la provincia peruana del Orden de los Ermitanos de S. Agustín*, ed. Julián Santos, Lima.
- 1663 Simão de Vasconcellos, *Chronica de Companhia de Jesu do Estado do Brasil*, ed. Henrique Valente de Oliveira, Lisboa.
- 1664 Diego de Mendoza, *Chronica de la provincia de S. Antonio de los Charcas del Orden de N. Seráfico P. S. Francisco*, Madrid.
- 1680 João Bettendorff, *Chrônica da Missão da Companhia de Jesu em o Estado do Maranhão*, en *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* 72/1 (1910) 502.
- 1681 Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de los Incas en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú*, ed. N.A. Tinassio, Roma, t. I-II.
- 1684 Manuel Rodríguez, *El Marañón y Amazonas. Historia de los descubrimientos*, ed. Antonio González, Madrid.
- 1688 Lucas Fernández Piedrahita, *Historia general de la conquista del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. B. Verdussen, Amberes.
- 1688 Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucathán*, ed. J. García Infanzón, Madrid, t. I-II.
- 1690 Matías Ruiz Blanco, *Conversión de Piritu, de los indios Cumanagatos, Palenques y otros*, ed. J. García Infanzón, Madrid.
- 1691 Genaro García, *Historia del Nuevo Reino de León (Texas 1650-1659)*, en *Documentos inéditos y muy raros para la Historia de México XXV* (1909) 189-395.
- 1694 Francisco de Florencia, *Historia de la provincia de la Compania de Jesús de Nueva España*, ed. Juan Guillena, México.
- 1701 Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reyno de Granada*, ed. J. Llopis, Barcelona.
- 1707 Anónimo, *Relation succinte et sincere de la Mission du Père Martin de Nantes, Capucin, dans le Brasil parmy les Caribis*, ed. Jean Perier, Quimper.
- 1710 Dominico de Araújo, *Chronica da companhia de Jesus da Missão do Maranhão*, MS B.P. Evora, 69.
- 1714 Francisco Vázquez, *chronica de la provincia del Santo Nombre de Jesús de Guatemala*, Imprenta de San Francisco, Guatemala, t. I; el t. II en 1716.
- 1721 Juan Mateo Mange, *Historia de la Pimeria Alta*, en *Documentos para la historia de México*, IV Serie, I (1856) 226-402.
- 1725 Anónimo, *Regimento de leys sobre as Missoens do Estado do Maranhão*, ed. Antonio Manescal, Lisboa.
- 1726 Gerónimo Herran, *Relación historial de las misiones de los indios que se llaman Chiquitos*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
- 1729 Matías Escobar, *América Thebaida. Viuas Patrum*, ed. M. de los Angeles Castro, México.
- 1730 Pierre François de Charlevoix, *Histoire de l'Isle Espagnole*, ed. Fr. Barois, Paris, t. I; el t. II en 1731.

- 1735 *Cartas do P. Antonio Vieyra*, ed. Congreg. do Oratorio, Lisboa, t. I-III.
- 1736 Julián Gutiérrez Dávila, *Memorias históricas de la Congregación del Oratorio*, Imprenta Real, México.
- 1736 Miguel Olivares, *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, en Colección de Historiadores de Chile VII (1874) 1-563.
- 1737 José Arlegui, *Chronica de la provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
- 1737 Miguel Venegas, *Noticia de la California y de su conquista temporal y espiriual*, ed. Manuel Fernández, Madrid, t. I-III.
- 1741 José Casani, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús del Nuevo Reyno de Granada... Llanos, Mata y rio Orinoco*, ed. Imprenta Manuel Fernández, Madrid.
- 1741 José Gumilla, *El Orinoco ilustrado y defendido. Historia natural, civil y geográfica*, ed. Manuel Fernández, Madrid.
- 1746 Isidro Felis de Espinosa, *Chrónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España*, ed. J. Bernardo de Hogal, México.
- 1749 Anónimo, *Aureo Trono Episcopal*, Lisboa.
- 1754 Pedro Lozano, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay*, ed. Manuel Fernández, t. I; el t. II y III en 1760.
- 1756 Pierre François Charlevoix, *Histoire du Paraguay*, ed. Didot, Paris, t. I-III.
- 1761 Matth. Rodríguez Burgos, *Historia persecutionis Societatis Jesu in Lusitania Sebast. Josepho Carvalho Mello sub Josepho I.* (1761-1763), MS vol. I-VII, biblioteca Colombina, Ajaccio.
- 1762 Miguel Olivares, *Historia militar, civil y sagrada de Chile*, en Colección de Historiadores de Chile IV (1864) 1-402.
- 1770 José Cardiel, *Breve Relación de las Misiones del Paraguay*, en Hernández, *Organización social de las doctrinas guaraníes*, Barcelona 1913, 514-614.
- 1776 Domingo Muriel (Cypriani Morelli), *Fasti Novis Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias*, Venecia.
- 1779 Francisco Xavier de Charlevoix-Domingo Muriel, *Historia Paraguajensis*, Venecia.
- 1780 Francisco Xavier Clavigero, *Storia Antica del Messico*, ed. Gregorio Biasini, Bologna, t. I, el t. II en 1781.
- 1780 Bernardo Ibáñez de Echavarry, *Histoire du Paraguay sous les Jesuites*, ed. Arkstée-Merks, Leipzig, t. I-II.
- 1783 Martin Dobrizhoffer, *Geschichte der Abiponer, einer berittenen und kriegerischen Nation in Paraguay*, ed. J. Edlen, Kurzbek.
- 1786 Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico histórico de las Indias Occidentales*, ed. Benito Cano, Madrid, t. I; los t. II-V en 1789.
- 1787 Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas de Junipero Serra y de las misiones en California*, ed. Felipe de Zúñiga, México.
- 1787 Antonio Julián, *La perla de América, provincia de Santa Marta*, ed. Antonio de Sancha, Roma.
- 1788 Juan Ignacio Molina, *Compendio de la historia geográfica, natural y civil del Reyno de Chile*, ed. Antonio de Sancho, Madrid.
- 1788 Comisaría General de Indias, *Estado general de las misiones en las dos Américas e islas Filipinas*, Madrid.
- 1788 *Litterae Benedicti de Fonseca SJ, datae 11. Aug. 1779. Argumentum vitae G. Malagridae*, en Murr, *Journal der Kunstgeschichte*, 16 Teil (Nürnberg 1788) 56-76.
- 1789 *Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789*, en Gay, *Historia física y política de Chile*, I (Paris 1846), 300-400.
- 1789 Francisco Xavier Clavigero, *Storia della California*, ed. Modesto Fenzo, Venecia, t. I-II.
- 1789 Giuseppe Jolis, *Saggio sulla Storia Naturale della provincia del Gran Chaco*, ed. Lodovico Genestri, Faenza.
- 1790 Antonio Julián, *Transformazione dell'America o sia Trionfo della S. Chiesa su la Rovina della Monarchia del Demonio in America dopo la conquista fate da' Monarchia della Spagna*, ed. Casaletti, Roma.
- 1791 Francisco Xavier Eder, *Descriptio Provinciae Moxiarum in Regno peruano*, ed. Cowisl. Reg., Budapest.
- 1791 Pedro González de Agüero, *Descripción historial de la provincia y archipiélago de Chiloé*, ed. Benito Cano, Madrid.
- 1791 Manuel de Vega, *Establecimientos y progresos de las misiones de la Antigua California (1791-1792)*, en *Documentos para la historia de México*, IV Serie (1856), 1-225.
- 1792 Juan Domingo Arricivita, *Crónica seráfica y apostólica del colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro*, ed. Felipe de Zúñiga, México.

- 1793 Juan Bautista Muñoz, *Historia del Nuevo Mundo*, ed. Viuda de Ibarra, Madrid.
 1793 José Hipólito Unanue, *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*, Imprenta Real, Lima.
 1794 Ignaz Pfefferkorn, *Beschreibung der Landschaft Sonora*, ed. auf kosten des Verfassers gedruckt, Koeln.
 1797 Gaspar da Madre de Deos, *Memorias para Historia da Capitania de S. Vicente, Hoje Chamada de S. Paulo*, Typografia da Academia, Lisboa.
 1798 Franz Xavier Weigl, *Nachrichten ueber die Verfassung der Landschaft von Maynas*, ed. Johann Eberhard, Nürnberg.

Esta breve lista de relatos, descripciones, crónicas, algunas cartas y tratados importantes para la historia de la Iglesia, del siglo XVI al XVIII, sólo quieren indicar la gran cantidad de material ya conocido en la época colonial sobre acontecimientos⁵⁰. Estas historias por relatos (*Kirchengeschichtsschreibung* diría Jedin) son la primera etapa epistemológica y diacrónica de la historia de la Iglesia en América latina. Habrá muchas más del siglo XIX.

Claro es que, por lo general, todos estos relatos explícitamente sobre acontecimientos eclesiales son fundamentalmente de las estructuras eclesiásticas, y, en buena parte, jerárquica. La historia de la Iglesia popular no puede encontrarse, sino de paso, en estas *Crónicas*. Dicha historia popular está todavía en los archivos, en los libros parroquiales, en los procesos penales y hasta en los de la Inquisición.

2) Los «fundadores» de la historia de la iglesia por países

En la segunda parte del siglo XIX y comienzos del siglo XX aparecieron las primeras historias con fuente documental, con algún método crítico científico, de carácter nacional. Seguiremos en la rápida descripción de las obras de dicha generación, que denominaremos, como se ha hecho habitual en la historia de Latinoamérica, de los «fundadores», el orden de las áreas de los tomos de esta obra de CEHILA. Si fuera necesario ir a buscar los países donde se cultivó primero la historia de la Iglesia con fundamento documental tendríamos que pensar en Chile, Argentina, Colombia, Brasil y México, donde la historia de la Iglesia tuvo importantes cultores desde el siglo XIX. Pero volvamos al orden de las áreas.

Brasil. Sin lugar a dudas el fundador de la moderna historiografía en historia de la Iglesia en el Brasil ha sido Cândido Méndes de Almeida, con su obra *Direito civil eclesiástico brasileiro*, Rio 1860-1873, vol. I-IV, y con la otra obra más breve: *Direito do Padroado no Brasil*, Rio 1858. Ya en nuestro siglo el trabajo de Serafim Leite, *Historia da Companhia de Jesus no Brasil*, Rio 1938-1950, t. I-X, corresponde a un momento científico de la historia. Si es verdad que no habría que olvidar el ensayo *O Catolicismo no Brasil* de Julio César de Moraes (nueva edición en Agir, Rio 1950), los trabajos de Manuel Barbosa, *A Igreja no Brasil*, Rio 1945, y de Florencio de Silveira Camargo, *Historia da Igreja no Brasil*, Petrópolis 1955; sin embargo todos ellos dejan ver la importancia de la obra de CEHILA en este inmenso país.

50. Cf. *Historiadores primitivos de Indias*, ed. Enrique de Vedia, Madrid, t. I-II, 1852-1853. La obra de Robert Streit, *Bibliotheca missionum* (citada al final de este capítulo) es fundamental en este aspecto.

Caribe. Esta área es particularmente difícil porque, fuera de las Antillas mayores que se habla el castellano y francés, existen las Antillas inglesas, francesas, holandesas, con diferentes escuelas históricas. De los más antiguos trabajos son los de Carlos Nouel, *Historia eclesiástica de la arquidiócesis de Santo Domingo*, Santo Domingo, t. I-III, 1913-1915. Posteriormente se conocen los trabajos de un Cipriano de Utrera, *Historia de Santo Domingo*, S. Domingo 1952, con ciertos materiales. W.L. Wipfler se ocupa del tema *The Church of the Dominican Republic*, Cuernavaca 1968.

Por su parte en Puerto Rico se ha escrito muy poco en la historia de la Iglesia; no hay una historia completa. C. Campo Lacasa, *La Iglesia en Puerto Rico en el siglo XVIII*, Sevilla, 1963, y A. Cuesta Mendoza, *Historia eclesiástica de Puerto Rico colonial*, S. Domingo 1948, no se han internado en el siglo XIX.

En Cuba, igualmente, sólo hay de J.M. Leiseca, *Apuntes para la historia eclesiástica de Cuba*, La Habana 1938, y la obra de I. Teste, *Historia eclesiástica de Cuba*, Burgos. t. I-II, 1969-1970, que en realidad es como un episcopologio. Todo está entonces por hacerse.

En Haití realmente muy poco. P. Robert escribió unas 252 páginas sobre *L'Église et la première République Noire*, Lampau-Guimiliale 1964. Poco y nada más había como historia de síntesis nacional.

En Jamaica Francis Delany, con su *A history of the catholic Church in Jamaica (2494-1929)*, N. York 1930, inició el largo camino.

Por lo demás debemos casi esperar hasta la aparición del tomo del Caribe (t. IV) de esta *Historia general* para salir de una verdadera noche oscura de la historia de la Iglesia caribeña.

México. De larga prosapia cronical, archivística e histórica, la obra de Joaquín García Icazbalceta, por ejemplo, con su *Don Fray Juan de Zumárraga*, Andrade y Morales, México 1881, inicia el camino de la historia científica. Sólo Mariano Cuevas, en su trabajo *Historia de la Iglesia en México*, El Paso (Texas) t. I-V, 1921-1928, escribe la primera historia de síntesis. Las posteriores, de Bravo Ugarte, Gutiérrez Casilla o Carlos Alvear A. no pueden superar a su antecedente. El trabajo de Jean Meyer, *La cristiada*, Siglo XXI, México t. III, 1973-1974, inaugura en América latina un método de historia social de la Iglesia prototípico. Es un nuevo comienzo.

Centroamérica. Hasta nuestro tomo VI de esta *Historia general* la historia de la Iglesia de esta área era en gran parte desconocida, aun dentro de sus fronteras. Unas pocas páginas de F.B. Pike, *The Catholic Church in Central America: Review of Politics XXI* (1959) 83-113, como visión de conjunto era lo único que existía. La historia nacional intentada por Ricardo Bendaña, es la primera en su género, ya que en 1974 Agustín Estrada publica *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala*, Guatemala, t. I-II, pero es nuevamente una especie de episcopologio. La primera historia de la Iglesia del Salvador es la de Rodolfo Cardenal, aunque lo habían antecedido parcialmente Santiago Villanova, *Apuntamiento de historia patria eclesiástica*, San Salvador 1911, y Santiago Maliana, *Brief Church history of El Salvador*, inédita, 1949. Existía el episcopologio de R. López Jiménez, *Mitras Salvadoreñas*, S. Salvador 1960.

En Honduras la obra de Marcos Carías abre camino en lo inédito. Es la primera historia de la Iglesia de Honduras. Lo mismo puede decirse del trabajo de Jorge Eduardo Arellano sobre Nicaragua. En Costa Rica no había

un trabajo sobre historia de la Iglesia hasta el siglo XX, pero existían otros como los de R. Blanco Segura, *Historia eclesiástica de Costa Rica, (1502-1850)*: Revista de los Archivos Nacionales, (Sn. José), 24/1-6 (1960) 3-299; o de los de B.A. Thiel, *La Iglesia católica en Costa Rica durante el siglo XIX*: Revista de Costa Rica en el siglo XIX (San José), 1902. El escrito para CEHILA de Miguel Picado es entonces el primero en su género.

En Panamá, por último, no hay una historia de la Iglesia, y los apuntes para un episcopologio de E. J. Castellero, *Breve historia de la Iglesia Panameña*, Panamá 1965 (separata), o el de Rojas Arrieta, *Historia de los obispos de Panamá*, Panamá 1929, no pueden igualar el trabajo de Severino de Santa Teresa, *Historia documentada de la Iglesia de Urabá y Darién desde el descubrimiento hasta nuestros días*, Bogotá, t. I-II, 1956. Será necesario originar un movimiento historiográfico, porque aunque hay historiadores cristianos no se intenta la síntesis nacional en Panamá.

Colombia-Venezuela. En Colombia hay una de las más antiguas escuelas historiográficas eclesiales. José Manuel Groot, con su *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*, Bogotá, t. I-III, 1869-1870, fue uno de los que inició en América latina la síntesis nacional. Pero posteriormente no ha habido otro intento. Obras como las de R. Gómez Hoyos, *La Iglesia en Colombia*, Bogotá 1955, no han logrado superar la exposición del siglo XIX. Juan Manuel Pacheco ha abierto camino en la época colonial, otros en el siglo XIX, pero será necesario que se lancen otras historias nacionales para llegar a nuevas interpretaciones científicas que desemboquen en el siglo XX.

En Venezuela la única historia que había databa de 1933, escrita por una americana, Mary Watters, *A history of the Church of Venezuela*, University of North Carolina, Chapel Hill. Será necesario trabajar en el futuro para lograr nuevas síntesis al nivel nacional, especialmente el último medio siglo.

Area andino incaica. El Perú, uno de los países (con México en la época colonial) de más tradición histórica, llega a su primera síntesis de historia nacional con la obra de Rubén Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, S. María, Lima, t. I-V, 1935-1962, del tipo de la que M. Cuevas intentó en México. No hubo otro intento en este sentido posteriormente.

En Ecuador hay trabajos en la época colonial, como la de José María Vargas, *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato español*, Quito 1962, o sobre el siglo XIX, como la de J. Tobar Donoso *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*, Quito. Ed. Ecuatoriana, t. I-II, 1934-1935. Será igualmente necesario lanzar los estudios de historia de la Iglesia en la línea de la obra de Segundo Moreno Yañez, *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Universidad Católica, Quito, 1978.

La obra de Josep Barnadas es la primera en su género en Bolivia, ya que no había síntesis nacional anterior, sino el trabajo de J. García Quintanilla, *Historia de la Iglesia en La Plata (1553-1700)*, Sucre 1964.

Cono Sur. Argentina es quizá el país con más historiografía escrita a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Un fundador debe ser considerado: Guillermo Furlong; nunca intentó la historia nacional de la Iglesia. Rómulo Carbia, en 1924, escribía *Historia eclesiástica del Río de la Plata (1536-1810)*, B. Aires, t. I-II. Sólo en 1945 un J. Zuretti, con su *Historia eclesiástica argentina*, Buenos Aires, efectúa la primera síntesis hasta el siglo XX. El

trabajo de C. Bruno, *Historia de la Iglesia en Argentina*, B. Aires, comenzada en 1966 y que en 1980 ha llegado a los XIII tomos y continúa, entrega al lector una gran cantidad de materiales de fuentes de primera mano (archivo Vaticano, Sevilla, etc.). Trabajos como los de Gerardo T. Farrel, *Iglesia y Pueblo en Argentina (1860-1974)*, Patria Grande, B. Aires 1976, son en cambio más interpretativos.

En Chile, la obra de José Eyzaguirre, *Historia eclesiástica, política y literaria de Chile*, Valparaíso 1850, t. I-II, es pionera en la historiografía eclesiástica de todo el continente. Con él se inicia la etapa de una historia documental que camina hacia la ciencia. Habrá que esperar hasta 1925, para ver aparecer la obra de C. Silva Cotapos, *Historia eclesiástica de Chile*, Santiago. Será necesario seguir trabajando sobre el tema, ya que esta Iglesia líder desde mitad del siglo XIX hasta después del Vaticano II exige una historia interpretativa de gran envergadura.

En Paraguay sólo había de M. Toa, una *Breve reseña histórica de la Iglesia del Paraguay*, B. Aires 1906, o la de uno de los fundadores de la historiografía eclesiástica Pablo Pastells, *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Madrid, desde 1912, pero que no es historia nacional.

El trabajo de Juan Villegas es la primera historia de la Iglesia en Uruguay, país donde existen historiadores científicos de alto nivel, pero no los había en la Iglesia.

Hispanos en Estados Unidos. No como un apéndice, sino como una verdadera nación latinoamericana, el tomo X de nuestra *Historia general* es la primera exposición, como en otros muchos casos, de la historia de la Iglesia de los mexicanos que quedaron dentro de los límites de la actual Estados Unidos, y de tantos otros latinos (puertorriqueños, cubanos, dominicanos, etc.) que hoy viven en ese país del norte. Por primera vez se conoce la historia de un pueblo cristiano que debió luchar contra la estructura eclesiástica de su propia Iglesia para salvaguardar su fe, la de los padres, la de la tradición latinoamericana.

Historiografía nacional protestante. Hay igualmente pocos trabajos de síntesis nacional o por áreas entre los historiadores protestantes⁵¹. H. J. Prien⁵² intenta una historia unificada del protestantismo en Brasil, y también en México⁵³. En Caribe existe la obra de conjunto de Justo González, *The Development of Christianity in the Latin Caribbean*, Grand Rapids 1969, pero trabajos como los de John Sinclair en esta *Historia general* efectúan una primera síntesis. En todos los países del área andina y el Cono Sur faltan síntesis nacionales. Trabajos como el de Hermann Schmidt, *Geschichte der Deutschen evangelischen Gemeinde Buenos Aires 1843-1943*, B. Aires 1943, no son frecuentes. Lo mismo puede decirse sobre la brecha abierta por Edwin Silvest en el tomo X de esta *Historia* sobre el protestantismo Hispano en Estados Unidos.

Si se considera lo que hemos expuesto en los puntos anteriores podrá entenderse la dificultad que se tuvo desde 1964 para llegar a constituir un

51. Para una bibliografía consúltese J. Sinclair, *Protestantism in Latin America. A bibliographical guide*, California 1976, 121 s.

52. *Die Geschichte des Christentums*, Goettingen 1978, 819 s.

53. *Ibid.*, 804 s.

equipo latinoamericano como el de CEHILA. Era una tarea tenida por muchos por quijotesca, utópica para otros, para los mismos «fundadores». Hablar en Buenos Aires con G. Furlong, en Lima con Vargas Ugarte, en Roma con S. Leite —por nombrar algunos de los desaparecidos en los últimos años—, y encontrar más o menos las mismas respuestas: la tarea es muy difícil, si no imposible. Es necesario insistir en la historia monográfica, acontecimental. Era otra generación. Era otra concepción epistemológica de la historia; era otra visión teológica.

3) *La historia de la Iglesia en América latina*

La historia conjunta de la Iglesia en América latina tiene reciente inicio. Leandro Tormo intentó escribir una *Historia de la Iglesia en América latina*, pero sólo logró una introducción al tema de la evangelización (tomo I, FERES, Bogotá 1962) y al de la emancipación (t. II, 1963). Comprendió bien pronto que era necesario trabajar en equipo. En Roma-Sevilla, L. Lopetegui-F. Zubillaga-A. Egaña, lanzaban en 1965 y 1966 su *Historia de la Iglesia en la América española*, BAC, Madrid, t. I-II, sobre la época colonial. Existía un trabajo de Manfred Jacobs sobre nuestra Iglesia en la obra *Die Kirche in ihrer Geschichte*, t. IV, 1963 (con 29 páginas).

Nuestra *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina* (1964), se proponía escribir la historia en equipo. Esta obrita era la descripción de algunos criterios para formar un grupo de historiadores. Luego de años de trabajos pudimos conjuntar a CEHILA. Esa obrita conoció varias ediciones, y generó otra obra de divulgación (*Caminos de Liberación I*, Latinoamérica libros, B. Aires 1971). En el IPLA (Quito) del CELAM se dieron cursos de Historia de la Iglesia en América latina desde su primer curso (1967) hasta el último (1973). Allí se fue despertando la conciencia de una historia de síntesis latinoamericana. Era una tarea solitaria, pero con frutos.

El equipo de CEHILA recorrió un largo camino en sus sucesivas asambleas (Quito 1973, Chiapas 1974, S. Domingo 1975, Panamá 1976, Salvador de Bahía 1977, Melgar 1978, San Juan de P. Rico 1979, Lima 1980, Manaus 1981, Trinidad 1982). El equipo crecía en número, profundidad, producción.

Esta *Historia General de la Iglesia en América Latina* comenzó a publicarse en 1977 en portugués, con el tomo del Brasil, t. II de la colección. Mientras tanto había aparecido un artículo de Antonine Tibesar en *New Catholic Encyclopedia*, t. VIII (1967), pp. 448-469, sobre nuestro tema, y varios artículos en diversas revistas de diferentes lenguas (siempre con exposiciones de síntesis y con una periodización precisándose). La obra de H. J. Prién, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, 1978, vino a dar un paso adelante. Sólo faltaría indicar que la tesis de Pablo Richard, *Mort des chrétiens et naissance de l'Église*, C. Lebrét, Paris 1978, da un salto en la cuestión epistemológica y hermenéutica de nuestra historiografía.

Por su parte, entre los historiadores protestantes no se ha llegado a producir una historia del protestantismo en América latina. Sólo la obra de Kenneth Scott Latourette, *A history of the expansion of Christianity*, vol. III, V y VII, se ocupa de América latina en su conjunto, pero de todas maneras trata la cuestión como es habitual en las historias de las misiones.

II. ¿UNA NUEVA HISTORIA DE LA IGLESIA?

Desde la fundación de CEHILA en 1973 se propuso como criterio fundamental de interpretación histórica, pero al mismo tiempo como interpretación de teología cristiana, el releer la historia desde los pobres, los oprimidos, el pueblo latinoamericano. En *Para una historia de la Iglesia en América latina*⁵⁴, indicábamos que el pobre sería el lugar hemenéutico y el juicio sobre la historia. Con esto teníamos conciencia que se abría una brecha en la exposición histórica, entre el conservadurismo apologetico anterior y el progresismo de inspiración europea. El conservadurismo antiliberal, todavía hegemónico en el campo de los estudios históricos de la Iglesia latinoamericana, piensa que por el hecho de partir de documentos el relato es transparente, sin mediación de interpretación alguna. Se trata de un debate epistemológico; de criticar la posición ingenua de quien piensa que su relato histórico muestra la realidad misma por haber accedido al documento del pasado, sin advertir que nos han llegado casi siempre los documentos de las clases dominantes (que saben escribir), que escogemos algunos y dejamos otros, que citamos una parte y no todas, etc. Todos estos condicionantes deben ser considerados críticamente.

Por el contrario, el progresismo de tipo europeo, que se opone en la reflexión teórico cristiana a la teología de la liberación, al ampliar el concepto de pobre de una manera excesiva, le quita toda posibilidad de ser usada como categoría de interpretación histórica. En Quito habíamos dicho que nuestra historia debía tener una «actitud explícitamente cristiana»⁵⁵, es decir, exponer la historia *desde el pobre*. Se aclaraba que el concepto bíblico de pobre «no es sólo según un criterio económico-político»⁵⁶, pero, sin lugar a dudas, es en dicho nivel donde recibe sus principales connotaciones.

Para hacer del «pobre» una categoría de interpretación histórica se deben perfilar sus contenidos. Se trata de una cuestión epistemológica que debe ser abordada para avanzar en el camino del marco teórico mejor definido.

1. Fe, teología e historia de la Iglesia

a) La fe

Trataremos más adelante también la cuestión de la fe⁵⁷. Ahora sólo sugerimos algunas cuestiones. En la revelación el origen de la fe es un acto profético de conversión: «el Señor me dirigió la palabra (en hebreo *dabar*, en griego *lógos*). Antes de formarte en el vientre te escogí, antes de salir del seno materno te consagré» (Jer 1,4).

El acto de creer, de tener fe, se refiere a la «palabra» del otro⁵⁸. El acto de creer es correlativo del acto de revelar, del abrirse del otro, del abrir su interioridad secreta. El profeta, el que cree, se encuentra en la *totalidad* de su mundo cotidiano, como Jeremías, en su juventud, «hijo de Jelcias, de los sacerdotes residentes en Anatot, territorio de Benjamín» (Jer 1,1). De la

54. CEHILA, Barcelona 1975, 23-40.

55. *Ibid.*, 38.

56. *Ibid.*, 39.

57. Cf. más adelante, cap. 5, sección I/2.

58. Cf. mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* II, Buenos Aires 1973, 156 s.

seguridad del sistema establecido, junto a los suyos, en su casa, el otro lo llama, lo convoca, lo sacude a cumplir una función histórica. El creyente, temeroso de internarse en lo desconocido, de dar el paso hacia el misterio, la exterioridad, la trascendencia de lo establecido, se justifica:

- ;Ay, Señor mio! Mira que no sé hablar, que soy un muchacho... El Señor me contestó:
—No digas que eres un muchacho: que a donde yo te envíe, irás (Jer 1,6-7).

El otro llama y su llamado es perentorio. Su palabra debe ser creída, asumida. Su *palabra* como llama que quema divide el mundo y lo destruye: el hombre antiguo es un recuerdo y la misión futura es nueva vida.

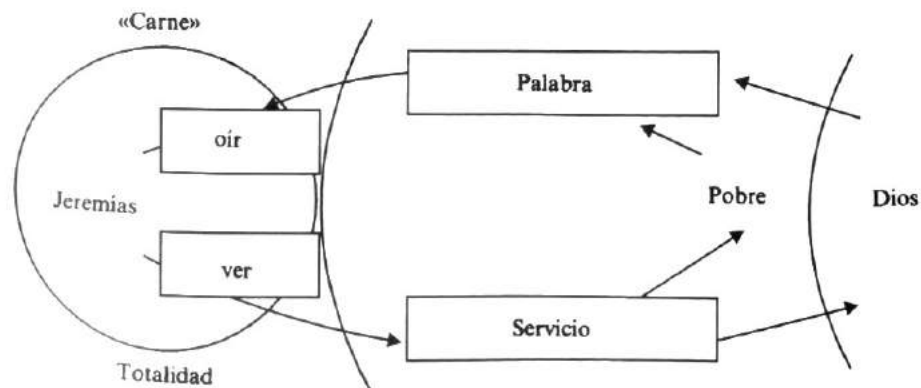
De todas maneras, como puede verse, la fe es la dialéctica entre palabra-oido. Es un saber *oir* y tener fe en la palabra porque el otro la pronuncia.

El otro absoluto se revela siempre por su *epifanía*. Las cosas, los entes son simples fenómenos del mundo, del sistema. Pero el hombre, los hermanos, los otros libres, son la epifanía del absoluto. Son «a través de los cuales» la «divinidad» se manifiesta. Dios se revela en la totalidad del sistema, la carne (*basar*), a través del *pobre*, y esto por razones claramente convincentes. El sistema, la totalidad, la carne tiende a fetichizarse. Tiende a autointerpretarse como «Dios en la tierra». En el sistema, los que se identifican con él son los grupos hegemónicos, dominantes: en el esclavismo eran los poseedores de los esclavos; en el feudalismo los señores feudales. Los que dominan el sistema cumplen su proyecto. Es por ello que Dios, el absoluto otro de todo sistema, porque es infinitamente más que todos ellos, no puede «manifestarse» en la carne a través de los dominadores, ya que éstos son su negación, son la manifestación en la tierra del ídolo, del fetiche, en su misma praxis de dominación. Dios puede revelarse en el sistema a través de aquellos que son *otros* que el sistema; como Dios que es el otro de todo sistema. El pobre es lo más diferente al sistema; es el que sufre el sistema; es el que aspira a otro sistema. No puede identificarse con el sistema fetichizado.

Es por ello que Dios se manifiesta en el sistema al profeta a través del pobre.

ESQUEMA 1.9

Estructura de la fe



Comprender que el acto de fe en la «palabra» de Dios, porque Dios la enuncia, es darle contenido histórico en el «¡tengo hambre!» del pobre *hic et nunc* histórico, es hacer de la fe un acto teológico histórico, concreto, real.

Crear en la palabra de Dios a través de la epifanía del pobre, es tomar dicha palabra revelada como luz para interpretar la realidad cotidiana. La fe es un aceptar la palabra y un interpretar la realidad.

La estructura de la aceptación de la palabra es ella misma ya el contenido de la revelación. El que acepta la palabra de Dios a través de la palabra provocante y crítica del pobre tiene ya las «categorías» interpretativas para desvelar el *sentido* revelado de la realidad histórica cotidiana. Y esto porque el hecho de negar su propia divinidad (ser ateo de sí mismo y del sistema), posición antifetichista, el abrirse al otro y aceptar su palabra, como la palabra del débil, del oprimido, del que es objeto del pecado (porque el pecado es la praxis de dominación), es ya ir descubriendo el *sentido* de dicha realidad.

La fe, entonces, es descubrir un *nuevo* sentido del mundo donde vivimos a partir de la palabra de Dios revelada a través del pobre. En la fe hay criterios o principios (lo revelado) y objetos de la fe (lo interpretado): lo cotidiano redescubierto desde los principios de la revelación con *nuevo* sentido. Lo que antes para Jeremías era lo más digno (el culto del templo por ser de familia sacerdotal) ahora deja de serlo, ya que es la justicia el culto agradable a Dios. La inversión total de un sentido ritualista del culto a un sentido histórico es la conversión de la interpretación de la fe:

Practiquen la justicia y el derecho, libren al oprimido del opresor, no exploten al emigrante, al huérfano y a la viuda, no derramen sangre inocente en este lugar (Jer 22,3).

Es una nueva visión de la realidad, inversa a la que tenía antes de tener confianza en la palabra revelante de Dios a través del pobre. Pero si el pobre es la epifanía, el pobre es al mismo tiempo su *contenido histórico*. La fe es un aceptar la palabra y un ver la realidad; un *oír* la palabra y un *interpretar* el sentido. El oír al otro es su origen; el *releer* la historia es su función. Se cree *al* otro pero se visualiza *al* mundo. Claro que se ve o interpreta la realidad para modificarla, para transformarla, para servir al pobre: *servir* al pobre es rendir culto a Dios; es hacer la historia; es hacerla avanzar hacia la parusía

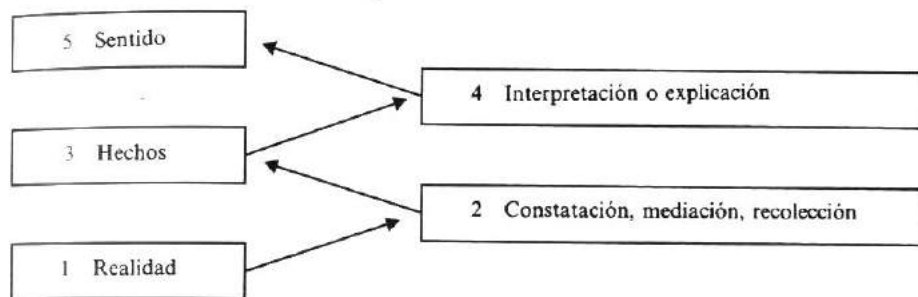
b) Teología y mediaciones socio-analíticas

Desde su origen la teología es un *logos* o palabra acerca de Dios. Es un volverse sobre Dios para decir algo acerca de él mismo. Claro está que es un decir lo «decible», y por ello, es un decir acerca de lo que Dios ha revelado en la historia. Paradójicamente el «lugar teológico» por excelencia de la revelación es la historia y no Dios mismo en su misterio pre-revelado o anterior a la historia. A Dios lo conocemos por su revelación *en la historia*, en la economía divina.

Si la historia es el *lugar* de la revelación de Dios podría alguien dejarla de lado después de conocer lo que se da ahí. Pero no es así. La historia misma, su desarrollo, manifiesta también la presencia de Dios en ella. Dios se revela en la transformación que realiza en la historia, en los signos y señales que va imprimiendo en el devenir de la historia misma. La historia no es sólo un lugar teológico, sino que es el *objeto* privilegiado de la fe y del pensar teológico.

Descubrir el *sentido* de la historia es un momento teológico central. Descubrir el sentido es un interpretar a los hechos en los que la realidad se manifiesta. Hay entonces tres niveles:

ESQUEMA 1.10

Interpretación del sentido

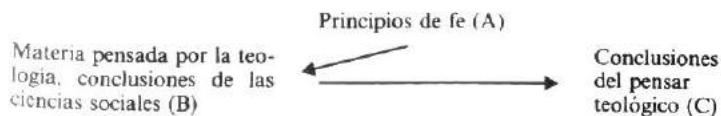
La realidad no puede ser captada directamente, como ingenuamente proponen ciertos historiadores conservadores y positivistas de la Iglesia. La realidad está mediada por la constatación, medición, recolección y la formulación definida de los *hechos*. Un hecho no es la realidad misma en su infinita multivocidad concreta, sino que es ya la expresión *abstracta de un momento* de la realidad: «hay una diócesis en Brasil en el siglo XVI»; es un hecho; no es toda la realidad. ¿Qué *sentido* tiene que en Brasil haya una sola diócesis y en la América hispana más de treinta diócesis al fin del mismo siglo? Responder a la pregunta es descubrir el sentido, explicar la diferencia; es *interpretar* el hecho y a través de él un aspecto de la infinita observabilidad de la realidad concreta.

Y bien, la teología pasa de la realidad concreta de la praxis cristiana y de la fe del mismo teólogo, la praxis como objeto del pensar y la fe como criterio o principio epistemático del mismo pensar, a descubrir el sentido o explicar dicha praxis. Ese pasaje de la realidad de la praxis a dicha praxis como explicada teológicamente se hace por mediación de un método, y desde el segundo siglo cristiano se enunció como un método científico.

En América latina, la mediación científica privilegiada de la reflexión teológica actual son las ciencias sociales: la mediación socio-analítica⁵⁹.

De esta manera se establecería como un doble movimiento:

ESQUEMA 1.11

Pasaje de la fe a la explicación teológica

59. Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político*, Salamanca 1980, 31-134.

El nivel A es el de la fe cotidiana, del creyente, del profeta (los principios de la reflexión previamente definidos como un marco teórico que permite una interpretación racional). La materia pensada (B), los hechos conclusiones de ciencia social es el «en donde» se ejerce la racionalidad de la fe. Las conclusiones del pensar son una teología (C), en nuestro caso, por ejemplo, teología de la liberación.

De esta manera, la teología es un pensar científico (por sus mediaciones socio-analíticas) de la realidad concreta desde la luz de la fe; palabra creída del pobre histórico-concreto y racionalidad constitutiva de sentido.

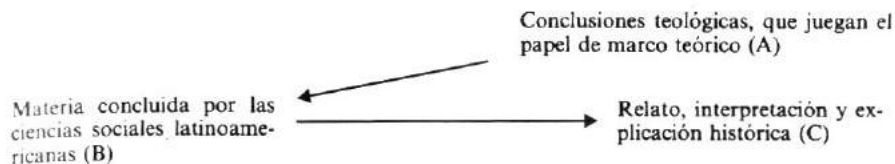
c) Teología e historia de la Iglesia

Entiéndase desde ahora que la historia de la Iglesia no es la teología de la historia. Si por teología de la historia se entendiera la previsión o previsibilidad de los hechos futuros de la historia a partir de un sentido total de la historia previamente descubierto, tendríamos que dar razón a Karl Popper⁶⁰. Pero, al contrario, si la teología de la historia se ocupa de describir a la luz de la fe y por mediaciones socioanalíticas el sentido de la historicidad humana y el sentido de su finitud concreta en este nivel, dicha teología de la historia existe y es sumamente necesaria. Pero no es esta nuestra cuestión. Se trata de mostrar cómo la historia de la Iglesia tiene una estrecha relación con la teología, cómo es una parte constitutiva de la teología. El acto interpretativo de la historia de la Iglesia es un acto teológico, y no simplemente de la historia profana o de la historia mundial (*Weltgeschichte*), aunque puede serlo. Es decir, puede haber una historia de la Iglesia como parte de la historia a secas, realizada por un no-creyente y sin formación teológica. Lo que acontecerá es que el *sentido* de los hechos será diverso, porque diverso es el marco teórico de interpretación. De allí que el criterio evangélico de releer la historia desde *los pobres* es una exigencia cristiana en la interpretación científica. Puede que dicho criterio aparezca como semejante con ciertos movimientos políticos o ideológicos que se comprometen con los oprimidos en América latina, pero se verá en el transcurso de la interpretación y en la militancia que dicha interpretación incluye las diferencias posteriores. El oprimido para un movimiento político no cristiano no se podrá identificar totalmente con el sentido cristiano e histórico, también escatológico, de *pobre*.

Para el historiador de la Iglesia, el pasaje que debe realizar el teólogo desde su fe y desde los hechos mediados por las ciencias sociales, se complica en un grado mayor que para el científico social. El punto de partida del historiador de la Iglesia es su marco teórico; son las conclusiones de la teología (o al menos su estructura central: exégesis bíblica, eclesiología, cristología, etc.); el objeto que estudia es el mismo que la teología, aunque en su aspecto factual progresivo o como «hecho histórico eclesial». Sus conclusiones, explicaciones o interpretaciones tienen otra materia pero el mismo sentido. La historia, sin embargo, muestra el *sentido* de los hechos, no por juicios de valor sobre los hechos, sino por el tipo mismo de descripción explicativa que hace.

60. Cf. *Miseria del historicismo*, Madrid 1973: «Mostraré que, por razones estrictamente lógicas, nos es imposible predecir el curso futuro de la historia», p. 11.

ESQUEMA 1.12

Pasaje de la teología fundamental a la historia de la Iglesia como parte constitutiva de la «teología una»

Es evidente que según sean las estructuras del discurso teológico del historiador, explícitas o implícitas (A), serán sus conclusiones (C). Y también serán coherentes con los principios el tipo de mediaciones socioanalíticas que se usen (B). Por ejemplo, un historiador tradicional (pienso por ejemplo en el gran Guillermo Furlong, uno de los «fundadores» de la historia de la Iglesia latinoamericana), por el tipo de teología escolástica que poseía (A), sólo usaba como mediación un acceso directo a los documentos, casi sin otro instrumental que los relatos históricos de los historiadores conservadores (antiliberales) de su época (B). Sus eruditísimas y muy útiles obras (C), de todas maneras, eran una interpretación perfectamente comprometida con ciertas clases sociales y corrientes políticas en Argentina. Era todo un discurso que justificaba histórica y concretamente una cierta praxis de grupos católicos conservadores, pero no sólo en el nivel ideológico, sino igualmente político y económico.

Esto nos lleva a la cuestión de la objetividad en la historia, y a la constitución teológica del objeto de la historia de la Iglesia. La Escuela de Frankfurt ha planteado frecuentemente la cuestión⁶¹; y desde la historia igualmente⁶².

Hace tiempo que Johann Gustav Droysen ironiza contra el ideal de una «objetividad eunuca» (*eunuchischen Objektivität*), o que Weber ha mostrado la imposibilidad de una «historia no partidista» (*unparteiliche Historie*), pero lo que a nosotros nos interesa, dentro de la Iglesia, es mostrar la constitución concreta de la objetividad histórico-eclesial desde una teología comprometida con el pobre, en favor del pueblo, del oprimido, como aquella bienaventuranza «partidista»: «bienaventurados los pobres».

Es demasiado sabido que todo «objeto» se construye. En la segunda escolástica se hablaba de que el «objeto material» (*in quo*) constituía con el «objeto formal» (*sub qua*) el objeto propio de la ciencia (*quod*)⁶³. Lo material es el B del esquema, el formal es el A, y el objeto propiamente dicho es C. Como puede verse, la ciencia histórica parte de ciertos principios desde los cuales y con los cuales estudia cierta materia de su ciencia. Pero dicha materia es transformada, conformada, utilizada de cierta manera: se la constituye

61. Cf. las obras de J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt 1977, y *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966.

62. Véase entre otros Baumgartner-Faber-Ruesen, *Historische Objektivität*, Goettingen 1975.

63. Estas distinciones eran sustentadas no sólo por la primera escolástica, como santo Tomás, sino por la segunda (como Juan de Santo Tomás) y aún la tercera (como Jacques Maritain).

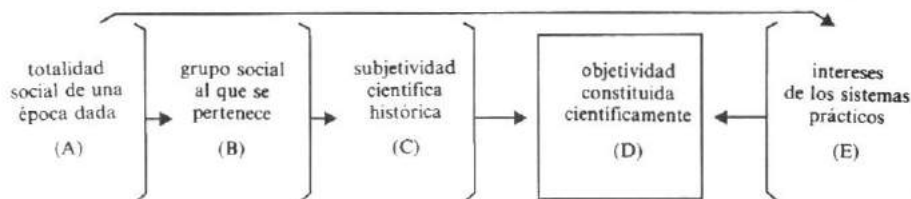
desde su *sentido*. La «materia» en bruto, el *hecho*, no es propiamente el objeto de la ciencia, sino el punto de partida factual: pura materia informe. Es necesario darle *forma*. Esa formalización del objeto de la historia es un acto productivo, constitutivo, hasta creador. De allí que hay grandes historias y pésimas historias. Hay relatos que no dicen nada (la materia bruta de la crónica) y otras que hacen brotar el *sentido* en cada línea.

Pero, y todos deberán admitir que aunque el objeto es construido, es construido *metódicamente*. No es una pura objetividad que se impone por sí⁶⁴, pero no es una subjetividad espontánea y caprichosa. Por el contrario: es una subjetividad *metódica*, y una objetividad científicamente *constituida*.

Sin embargo, la subjetividad metódica no es pura metodicidad, sino también subjetividad psicológica, histórica: subjetividad al fin. Es en este punto donde la historia, y también la historia de la Iglesia como parte de la teología, se entrelaza inevitablemente con la ideología (entendiendo por ideología la producción de ideas que expresan la realidad pero al mismo tiempo la ocultan en mayor o menor medida, como signo de la finitud humana y la imposibilidad de poseer, sobre la historia, un saber absoluto, divino).

ESQUEMA 1.13

Condicionamientos que se ejercen sobre la subjetividad metódica y la objetividad constituida



La «subjetividad» del historiador que posee ciencia histórica (que no hemos definido aquí) (C), tiene determinaciones relativas *a priori* en cuanto subjetividad: sea por el grupo social al que pertenece (B), o por la totalidad histórica concreta de su época (A). Estas determinaciones prácticas hacen que Bartolomé de las Casas, por ejemplo, sea parte de la clase invasora en Cuba en el siglo XVI. Esto le da ya, por origen, una *situación* de clase. Es verdad que, con conciencia, puede adoptar otra *posición* de clase (y comprometerse por los intereses de la clase indígena (E), pero es una cuestión posterior).

Por su parte, la «objetividad» misma del objeto (D), dice referencia en su misma constitución práctica (no teórica como tal y en el plano de su *autonomía* propia) a los intereses del historiador tradicional, siendo por nacimiento parte de grupos de la oligarquía conservadora, asume sin conciencia los intereses de estos grupos contra los liberales. Su historia escoge los materiales, los ordena, los interpreta como apología de los intereses (E) de aquellos con los cuales y para los cuales vive, aunque sean parte de la Iglesia (porque, como veremos, la misma Iglesia es atravesada en su seno por los diversos grupos sociales). Las

64. Cf. P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, Paris 1960.

determinaciones *relativas* subjetivas (de A y B sobre C) y objetivas (entre otras de E sobre D), indican los diversos niveles complejos del problema de la *constitución del objeto*. Faltaría todavía indicar que el acceso del sujeto al objeto (de C a D), se hace por un cierto método, y que el método usado dice igualmente relación, frecuentemente, a opciones prácticas (no es lo mismo un método analítico, que le agrada la monografía abstracta, que un método de síntesis o dialéctico que interpreta las totalidades: ambas opciones metódicas emergen también de posiciones prácticas).

Y bien, si nuestra historia de la Iglesia propone como criterio fundamental de interpretación un «desde los pobres», desde los oprimidos, desde el pueblo, significa una *opción práctica* histórica, que tiene consecuencias científicas, como lo ha mostrado Eduardo Hoornaert⁶⁵. Esta opción constituye ya los principios de la misma teología, como una posición de la fe, y por ello tiñe toda la reflexión teológica y sus conclusiones, principios de la interpretación científica de la historia de la Iglesia, como parte de la teología. Una tal opción práctico-cristiana, y porque cristiana, constituye al objeto en uno de sus posibles desarrollos. El objeto es constituido parcialmente, fecundamente (y no como «objetividad eunuca»), desde un criterio formulado en la revelación como el *criterio absoluto* de todo juicio histórico. Porque si hay un juicio histórico es el juicio final, cuyo criterio de interpretación del sentido de los actos históricos es:

Tuve hambre y me dieron de comer... ¿Cuándo te vimos con hambre y te dimos de comer?
...Cada vez que lo hicieron con uno de estos hermanos míos tan pequeños, *lo hicieron conmigo* (Mt 25,34-40).

Es decir, Jesús de Nazaret formula claramente que el criterio para definir la bondad o maldad de un acto histórico, es decir, el *sentido* del hecho, es relacionarlo trascendentalmente al cómo se trata prácticamente al pobre en el nivel material. Jesús se *identifica* con el pobre. Recuerdo que en 1959, con Paul Gauthier en Nazaret, discutíamos estas cosas en el Shikum árabe con compañeros de la construcción, donde trabajaba manualmente como carpintero. Gauthier insistía, aun en referencia a la historia de la Iglesia latinoamericana sobre la que hablábamos, que Jesús era el pobre y la Iglesia era o una Iglesia de pobres o traicionaba a su fundador⁶⁶.

Este criterio (dar de comer al pobre, es decir: el *pobre mismo* como criterio) constituye la objetividad histórica teológica del objeto de la historia de la Iglesia. Se trata de saber buscar científicamente al pobre en la historia, de juzgar a los actores por el modo de la relación con el pobre, con el hambriento, con el desnudo, con el pueblo oprimido.

Esta historia de la Iglesia, historia como parte de la teología y por ella historia escrita por creyentes y militantes, porque la militancia es el lugar hermenéutico por excelencia, cumplirá una función esencial en el desarrollo de la autoconciencia eclesial concreta y en el desarrollo de nuestra teología latinoamericana.

65. Cf. *A questão do destinador e do destinatario*: Boletín-CEHILA 14-15 (1978) 19-22.

66. Cf. *Jésus, l'église et les pauvres*, Tournai 1963.

2. Religión y totalidad práctico productiva⁶⁷

En este párrafo nos situaremos en un nivel *abstracto*, en el próximo ascenderemos a un nivel más concreto. Será necesario, en ambos párrafos, construir categorías que nos permitan efectuar una interpretación histórica que descubra el sentido del acontecer eclesial en América latina desde el pobre, desde el oprimido. Exigidos por este requerimiento, deberemos intentar un análisis de estas categorías para poder utilizarlas en la exposición posterior. Se trata del marco teórico fundamental o punto de partida para enfrentar el material en bruto que nos entregan los archivos, los relatos históricos de la praxis de los cristianos o las conclusiones de las ciencias sociales en América latina.

a) Totalidad práctico productiva

Como ya hemos indicado al comentar el texto de la *Historia de las Indias*⁶⁸, el hombre ha sido dotado por el creador de una capacidad también creadora, a tal punto que es capaz de modificar el mero cosmos natural e irlo transformando en un mundo cultural, en una totalidad habitable, acogedora, humanizada. El hombre humaniza su entorno cósmico natural⁶⁹, pero al mismo tiempo ese entorno humanizado condiciona en ciertos casos y determina en otros (siempre de manera *relativa*, porque el hombre es hombre por su libertad, su autonomía en última instancia, su responsabilidad que emana de un yo autoconsciente) al hombre en sus procesos futuros y a las generaciones venideras. El hombre entonces produce (*pro*: delante; *duce*: dirige; «pone-delante») una totalidad que al mismo tiempo lo auto-produce. El hombre crea y al crear se re-crea (en la alegría y su autoproducción).

La totalidad de la cultura material y espiritual⁷⁰ es el nivel productivo, o el fruto del trabajo. Pero este nivel persona-naturaleza es atravesado por las relaciones prácticas de la persona-persona (relaciones prácticas, políticas, eróticas, pedagógicas o religiosas). La totalidad entonces que el hombre crea es de un nivel productivo y práctico (estructuras de productos trabajados y de relaciones interhumanas). Por su parte, ya lo hemos indicado, la intersección entre lo práctico y productivo o las relaciones entre las personas a través del producto del trabajo son las relaciones económicas (la economía política, erótica, pedagógica o teológica, esta última económica se denomina el *culto*). Y bien, estamos hablando de la totalidad estructural de todos los productos del trabajo (materiales e ideológicos, el nivel poético), de todas las relaciones prácticas cara-a-cara y de su intersección económica. Esta totalidad omnicomprendensiva la denominaremos la «totalidad práctico productiva» por la cual la vida humana crea y se recrea.

Es evidente que pueden haber diversas maneras de estructurarse dicha totalidad. El nivel más importante, donde se juega el resto (aunque en ciertas

67. Cf. F. Houtart, *Religión y clases en América latina*, documento preparatorio a la Conferencia sobre las Iglesias y las nuevas estrategias en América latina (Doc. A.L. 79/1; Centro Tricontinental, Ottignies), y mi obra *Religión*.

68. Véase Sección I, 1. a de este capítulo.

69. Cf. mi obra *Filosofía de la liberación*, Bogotá 1980, cap. 4, 1. s.

70. Cf. Sec. 1, 2. a de este capítulo.

coyunturas puede darse prioridad al nivel práctico político o al productivo ideológico), es el de la justicia en las relaciones práctico-productivas o la economía (y por ello la esencia de la religión es el culto en la justicia: el «pan» de vida, y no el solo decir: «¡Señor, Señor!», que es ideológico o mental).

Las relaciones estructurales posibles no son infinitas sino muy limitadas en sus notas esenciales. Es decir, una totalidad humana puede trabajar de manera indiferenciada (todos hacen todos los trabajos, nivel productivo, porque están todavía en un nivel técnico muy primitivo), y por ello tener casi todos la misma posición práctica en el clan (ser en este caso el jefe del grupo es más un riesgo que una ventaja o dominación sobre el resto; es el *pater familiae*). Sería un tipo primitivo de estructuración práctico productivo, como por ejemplo el de los ciclos de cultura nómada⁷¹. Sin relación de dominación o casi nula en el nivel práctico, sin diferenciación en los trabajos de pesca, caza, recolección, la totalidad práctico productiva primitiva permitirá un cierto tipo de religión uránica o celeste.

Por el contrario, en los tipos de cultura urbana, la estructura se complica. Por una parte, en el nivel productivo hay una enorme diferenciación de trabajos: unos son miembros del Estado, otros sacerdotes, otros guerreros, otros campesinos. Aunque los campesinos (por ejemplo entre los incas), deben ser agricultores, constructores (de sus casas, de los acueductos, de los grandes monumentos imperiales) y soldados. En el nivel práctico, existe un cierto tipo de dominación de unas clases sobre otras (los campesinos son la clase dominada); de un pueblo sobre otro (por ejemplo los aztecas dominan a los zapotecos, mixtecos u otros); del varón sobre la mujer (hay también «machismo»), de los viejos y maestros sobre los jóvenes y alumnos (en los aparatos educativos hegemónicos del imperio), y de las religiones imperiales sobre los pueblos dominados. Por último, el entrecruzamiento del nivel práctico (dominación política) y el productivo (diversos productos) se concreta en que los dominados entregan parte de sus productos a los dominadores como tributo (por ejemplo tiempo de trabajo y papas entre los incas; maíz, mantas, artesanías entre los aztecas). Esta totalidad práctico-productiva tributaria existió entre los pueblos urbanos prehispánicos y se perpetuará posteriormente en algunos casos como totalidades práctico productivas «recesivas» hasta nuestra época (por ejemplo en los «tianguis» o mercados en México donde todavía existe el trueque y el tributo).

El capitalismo, por ejemplo, es una totalidad práctico productiva mucho más compleja y por demás conocida.

b) *Estratificación social y religión*

Ya Platón en su *República* hablaba que la sociedad se dividía en estratos o clases (para él la clase suprema era la de los filósofos y la ínfima la de los esclavos). Hegel las define claramente en su *Filosofía del derecho*, § 201: «el conjunto colectivo toma la figura de un organismo formado de sistemas particulares de necesidades, de técnicas, de trabajos, de maneras de satisfacer las necesidades, de cultura teórica y práctica, sistemas entre los cuales los

71. Cf. Capítulo 2, Sección III de esta obra.

individuos se sitúan, todo eso determina la diferencia de clases (*Unterschiede der Staende*).

Las clases se forman en una sociedad por un proceso histórico al nivel productivo (diversos trabajos: el agricultor será parte de la clase campesina), e igualmente al nivel práctico (el agricultor será dominado por el grupo humano que usa las armas: el antiguo cazador es ahora guerrero o militar y esto le permite dominar al campesino).

Por último, las clases tienen distinto control del producto de sus trabajos: la clase prácticamente dominada entrega (según sea el tipo de totalidad práctico productiva) sus productos del trabajo para su distribución, intercambio y consumo a la clase dominante. En el clan primitivo esa distribución, intercambio y consumo era comunitario, compartido, simple. En las culturas urbanas la estructura se complica y la distribución, intercambio y consumo de los productos del trabajo son desiguales. Es aquí donde aparece la posibilidad de la injusticia y es aquí cuando los profetas se levantan contra las ciudades de la monarquía del pueblo judío o de Israel para recordarles el ideal de igualdad y pobreza, de justicia y fraternidad, de los clanes nómadas de pastores del desierto.

Abel, el pastor primitivo, puede ofrecer un sacrificio aceptable a Dios porque es justo. Caín, agricultor, urbano, dividido en clases, donde uno domina al otro, no puede ofrecer un sacrificio agradable *si antes* no ha hecho justicia. He aquí la cuestión y para siempre, *desde* el neolítico hasta *el fin de la historia*. Todo esto no lo trajeron los españoles o portugueses a América, ya los incas y los aztecas, los chibchas lo habían perfectamente constituido.

Una vez dividida la sociedad en clases —hecho que no puede negar nadie hoy— el campo religioso queda igualmente dividido, ya que los sujetos de las prácticas religiosas son, al mismo tiempo, sujetos de la sociedad. Así como se ha dividido el trabajo en la sociedad, igualmente se divide el trabajo religioso. En el clan, el padre era el jefe y el sacerdote, y cumplía todas las funciones compartidas por el grupo. Pero en la diferenciación de los trabajos en el neolítico, aparece junto al poder político (por ejemplo el rey, o el guerrero), el sabio, el sacerdote. En toda la historia, en condiciones estables, el sacerdote pertenecía a las clases dominantes (no en el caso de un pueblo dominado o en situación de crisis de cambio, como veremos más adelante). Es aquí donde el marco teórico de un Pierre Bourdieu puede ser sumamente útil⁷².

En efecto, a medida que la totalidad práctico-productiva se complica, se va igualmente complicando la práctica religiosa, y el «campo religioso» se va dividiendo en conflictualidad creciente. En el Israel de la monarquía existía ya una clase sacerdotal (toda una tribu), un templo, normas muy estrictas reglaban la vida cotidiana, los tipos de sacrificios. Se luchaba contra los antiguos shamanes de Canaán. Surgían, sin embargo, profetas que contradecían el sistema sacerdotal hegemónico. El pueblo respetaba las normas, pero a veces se levantaba en rebeliones, era oprimido por otros pueblos y por otras religiones. Sus sacerdotes eran deportados a Babilonia y el templo destruido. Vemos entonces que el «campo» religioso era atravesado por intereses en oposición, de clases, de fracciones (un grupo de sacerdotes del templo eran criticados por otro tipo de sacerdotes relegados en Qumrán), de naciones enteras (Israel vivía como esclava en Egipto o era llevada al cautiverio, o vivía

72. Cf. Sección I, I. c de este capítulo.

en la diáspora de la sinagoga). Todo esto respondía, con determinación *relativa*, a intereses de clases, de naciones, de bloques en el poder.

La religión en ciertos momentos efectuaba su función crítica desde estructuras recesivas (como los profetas criticaban desde el *ethos* del pastor del desierto la injusticia de la sociedad urbana), pero a veces eran coexistentes (como el pastor que convivía con el agricultor, el primero en una totalidad práctico-productiva primitiva e independiente, el segundo en un sistema tributario y dominado):

Estos son los derechos del rey que los regirá —dice el profeta Samuel—: a sus hijos los llevará para destinarlos en sus destacamentos de carros y caballería... A sus hijas se las llevará como perfumistas, cocineras y reposteras. Sus campos, sus viñas y los mejores olivares se los quitará para dárselos a sus ministros. De su grano y de sus viñas les exigirá tributo, para dárselos a sus funcionarios y ministros. A sus sirvientes y sirvientas, sus mejores burros y bueyes se los llevará para usarlos en su propia hacienda. De sus rebaños les exigirá tributo. ¡Y ustedes mismos serán sus esclavos! Entonces gritarán contra el rey que se eligieron, pero Dios no les responderá. (1 Sam 8,10-18).

Esta es la visión que tienen los profetas de la totalidad práctico-productiva tributaria, urbana, diferenciada en tipos de trabajos, en clases sociales, en la dominación de una sobre otras. Desde el «modelo» de Abel (el pastor libre del desierto sin dominaciones) o del «día de Yahvé» como la utopía del reino futuro, se criticará para *siempre* todas las totalidades práctico-productivas diferenciadas en clases, donde unos dominan a los otros. Esta es la esencia del profetismo de Israel. Teológicamente la dominación de unos sobre otros es el pecado; pero el pecado se hace real, histórico, cuando, como lo muestra Samuel, se usa la persona misma («a sus hijas se las llevará...») o al fruto de sus trabajos («de su grano y de sus viñas... de sus rebaños»: el agricultor y el pastor, las dos clases dominadas por las oligarquías: «sus ministros... sus funcionarios») para otros. Y dar su persona o el fruto del trabajo para otro es ser oprimido («...serán sus esclavos»).

c) *La religión en situación de cambio social*

En tiempos de «normalidad» la totalidad práctico-productiva genera, con determinación *relativa*, agentes religiosos en un campo religioso, con *autonomía* relativa. Pero en tiempos de cambio, cuando por ejemplo se pasa de un sistema tributario feudal (como en el siglo XIV europeo) o simplemente de un sistema tributario urbano (como el azteca o inca) a un sistema capitalista por ejemplo (triumfante en Europa desde la revolución inglesa de Cromwell en el siglo XVII, o hegemónico en su fase mercantilista desde la conquista de América), o de un sistema capitalista o uno socialista (como en Cuba por ejemplo), el «campo» religioso sufre una profunda conmoción en sus estructuras.

Francisco de Asís, por ejemplo, siendo originariamente de una familia de la naciente burguesía italiana (ofrecía su padre mercaderías principalmente textiles, y Francisco mismo sabía venderlas gracias a su suave lenguaje francés y su instrumento de música), al convertirse proféticamente deja, por una parte, su clase burguesa emergente (devuelve a su padre hasta el último vestido, mercadería textil), pero no quiere comprometerse con el feudalismo (que en los monasterios benedictinos o del Cluny explotaban a los siervos casi como

los señores feudales). Ante la estructura de la totalidad práctico-productiva, para evadir la dominación y el extraer a sus hermanos el fruto de su trabajo, prefiere vivir del regalo, de la limosna, relación *económica utópica*: es una relación entre dos personas a través del producto del trabajo, pero, como el culto, el producto se ofrece sin retribución. Santo Domingo y San Francisco fueron mendicantes, vivieron de limosna. Se trata de una crítica al feudalismo eclesial y, de paso, un anticipo de crítica al afán de lucro de la clase burguesa emergente. Los santos son *profetas*. «La estructura del campo religioso, es en las sociedades de clase, una estructura conflictiva y asimétrica. El cuerpo sacerdotal detentador del poder religioso confronta permanentemente el peligro del surgimiento de *profetas*, es decir, de productores religiosos capaces de movilizar sectores significativos en contra del monopolio del poder religioso»⁷³.

En efecto, el profeta (que puede o no ser del cuerpo sacerdotal, el Dante no lo fue) surge como «detonante» cuando se produce el cambio social, y por ello su palabra se dirige a la defensa del pobre y a la crítica del rico. En este caso «pobre» y «rico» son auténticas categorías teológicas utilizadas por los profetas para analizar la realidad de la sociedad y discernir el pecado y la salvación. La lógica es muy simple y perfectamente racional.

Dada una sociedad, un sistema práctico-productivo, el que domina dicha totalidad estructuralmente es la clase dominante, los «ricos». Su «contenido» histórico puede ser muy diverso (las clases faraónicas en Egipto, los incas en el imperio de igual nombre, los conquistadores en el siglo XVI hispanoamericano, etc.), pero su «funcionamiento» es análogo: rico es el que controla una totalidad dada; pobre es el dominado, oprimido, desposeído del producto de su trabajo (sea cual sea la estructura de desposesión: por tributo, por compra de su persona —esclavismo—, etc.).

Cuando acontece un cambio social, significa que se produce una desestructuración de la totalidad vigente (que al fin e inevitablemente llevará a su destrucción) y la lenta originación de una nueva estructura al comienzo futura. En dicho momento de conflicto mortal, porque el esclavismo romano dejó lugar al feudalismo europeo, o el sistema tributario urbano amerindiano fue integrado al mercantilismo hispánico, el mismo «campo» religioso recibe el impacto (como determinación relativa en la estructura propiamente religiosa, con autonomía relativa). En dichos momentos los conflictos latentes del «campo» religioso se hacen vívidos, claros, impresionantes. Un sujeto religioso de la misma religión puede torturar a otro en nombre de los mismos principios. Por ejemplo, un militar o un miembro de un partido cristiano, puede justificar y silenciar la muerte de Mons. Oscar Arnulfo Romero, cumpliéndose lo anunciado: «llegará el tiempo en el que los que los maten creerán rendir culto (el sacrificio como liturgia) a Dios». Jesús anunciaba así esta contradicción interna en el «campo» religioso. Los profetas serán asesinados por los sacerdotes:

Al amanecer, todos los sumos sacerdotes y los ancianos del pueblo hicieron un plan para condenar a muerte a Jesús y, atándolo, lo condujeron a Pilatos, el gobernador (Mt 27, 1-2).

Difícilmente puede expresarse mejor que este texto evangélico lo que veníamos diciendo. El cuerpo sacerdotal está aliado a la clase dominante

73. O. Maduro, o.c., 153-154.

(sacerdotes y ancianos), y eliminan al profeta entregándolo al poder político (peor todavía, de un imperio extranjero, de manera que traicionan hasta el amor patrio para aniquilar al profeta que ha venido a interferir en el «campo» religioso con una peligrosidad tal que hasta el templo destruiría, es decir, el corazón mismo del «campo» religioso dominado por el cuerpo sacerdotal). La *ampliación* del campo religioso por parte del profeta es evidente. Se quita a los sacerdotes el control sobre dicho «campo» ya que se lo identifica con la totalidad de la sociedad:

Veo que tú eres un profeta... (Jesús acepta este título al no negarlo). Créeme, mujer. Se acerca la hora en que no darán culto al Padre ni en este templo (el de los shamanes de la religión anterior) ni en Jerusalén (el de los sacerdotes en el poder)... Se acerca la hora, o mejor dicho ha llegado, en que los que dan *culto* auténtico darán culto al Padre con espíritu de verdad (Jn 4,20-24).

No es entonces absurdo decir que el «campo» religioso se escinde en una religión de dominación y una religión de liberación, aunque ambos sujetos puedan decir practicar la misma religión. Esta contradicción pasa desapercibida en tiempos «normales» o estables, pero se manifiesta hasta brutalmente en los tiempos de cambio. Y esto es explicable. El *pobre* aparecerá como el signo que dividirá los espíritus de ambas religiones que aunque puedan tener el mismo nombre son equívocas: una se ha tornado idolátrica, fetichista y la otra retorna a su más prístina y auténtica originalidad.

En efecto, el pobre, el dominado en la totalidad práctico-productiva es en relación con el cual se definen las religiones⁷⁴: es religión de dominación y por ello fetichista (porque debe justificar la dominación y por ello divinizar el sistema) la que se ejerce en tiempos de cambio en favor de los estratos hegemónicos, dominantes, opresores («los sacerdotes y los ancianos» del texto de Mateo 27). Esta religión pretende perpetuar el sistema en crisis, anatematiza a todo aquel que se levanta contra el orden establecido. El sacerdote Miguel Hidalgo y Costilla, libertador de México, escribía en 1810, para defenderse de la excomunión y declaración de herejía de las que había sido objeto, de la siguiente manera:

¿Valerse de la misma religión santa para abatirla y destruirla? ¿Usar de excomuniones contra toda la mente de la Iglesia, fulminarlas sin que intervenga motivo de religión? Abrid los ojos, americanos. Ellos no son católicos sino por política; su Dios es el dinero. ¿Creéis acaso que no puede ser verdadero católico el que no está sujeto al déspota español? ¿De dónde nos ha venido este dogma, este nuevo artículo de fe?⁷⁵.

Es decir, la religión de la cristiandad de Indias había identificado el cristianismo al sistema vigente, con su régimen mercantil, con su rey y con todo. Levantarse contra el «orden establecido» era levantarse contra Dios mismo. El profeta, entonces, al levantarse contra el «orden» en favor del *pobre* es declarado ateo (en realidad es ateo del «dios» o el fetiche del sistema). El profeta es antifetichista o ateo del sistema porque tiene como exigencia religiosa (ha ampliado el «campo» religioso a las relaciones económicas) la justicia material con respecto al oprimido en el sistema: al pobre. Luchar materialmente en favor del pobre es luchar contra el fetiche (el sistema justificado por la religión de dominación: idolátrica, aunque se llame cristiana

74. Cf. mi obra *Religión*, 1-66.

75. *o.c.*, 201.

o católica) y en favor del Dios de Israel (porque dicho Dios no puede identificarse con ningún sistema histórico: es un Dios que viene, que es futuro, el del reino en la parusía). Al luchar por el pobre lucha por Dios; al dar de comer al hambriento rinde culto a Dios; al morir torturado en la cruz manifiesta en la historia *la gloria* o la infinita exterioridad o trascendentalidad de la divinidad:

Yo he manifestado tu gloria en la tierra llevando a cabo la obra que me encargaste... Yo les he transmitido tu mensaje y el mundo los odia porque no le pertenecen (Jn 19,4-14).

El «mundo» es la totalidad, el sistema, en crisis. El profeta no puede ser aceptado por el sistema, porque lo critica, porque anuncia su fin, porque alienta a los oprimidos a liberarse.

El carisma religioso profético, entonces, innova, crea, renueva el «campo» religioso mismo, transforma al mismo «campo» religioso en factor de cambio en la totalidad práctico-productiva⁷⁶.

Cuando CEHILA toma al «pobre» como el criterio interpretativo (teológico y científico), quiere indicar que el juicio sobre un hecho debe realizarse teniendo en cuenta el cómo se sitúa dicho hecho en *relación al pobre*, al oprimido, en ese momento histórico. Y ese pobre, es evidente, deberá ser descubierto por una mediación socio-analítica, de lo contrario podríamos caer en un espontaneísmo interpretativo que nos llevaría a equivocarnos totalmente el *sentido* histórico del hecho (sentido condicionado científicamente y teológicamente).

En 1973 CEHILA no tenía claridad sobre la mediación socioanalítica necesaria: se caía en un cierto culturalismo que podía llevar a errores en la detección del «pobre» histórico, real, concreto.

Todo lo dicho es para abrir un debate sobre la cuestión, pero de máxima importancia en la epistemología científica y cristiana de la historia de la Iglesia en América latina.

3. Iglesia y totalidad histórico-concreta

Pasemos ahora a un nivel más *concreto*. Si la historia de la Iglesia debería acercarse lo más posible a un *juicio* profético del presente descubriendo el sentido de los acontecimientos a la luz de su comportamiento con respecto al pobre, es necesario ahora definir otras categorías que nos permitan, justamente, llegar más concretamente, a un tal tipo de juicio coyuntural por naturaleza.

a) Totalidad histórico-concreta

Con esta expresión queremos significar a la sociedad en su conjunto, como cuando decíamos América latina, con su territorio, población, totalidad de bienes y relaciones, con su historia, economía, política, cultura, religión. Es decir, es la sociedad toda. Es la categoría por excelencia comprensiva y concreta. Por supuesto es una categoría flexible en su extensión: puede ser América latina como un todo, o Brasil o Perú como un todo, o un Estado,

76. Véase mi artículo *Diferenciación de los carismas*: Concilium 129 (1977) § IV.

Provincia o Departamento como un todo. Pareciera, sin embargo, que por debajo de una nación moderna ya no hay una totalidad histórico-concreta sino partes integrales o funcionales. México es una totalidad histórico-concreta pero no pareciera que lo es el Estado de Puebla.

De todas maneras toda totalidad histórico-concreta es una estructura concreta, organizada, caracterizada por una totalidad práctico-productiva dominante y articulada con un conjunto más o menos complejo de otras totalidades práctico-productivas sometidas a ella. Por ejemplo, en el Perú colonial, la estructura dominante era la de un mercantilismo (con conexiones mundiales) de un capitalismo preindustrial, que ejercía dominancia sobre el régimen tributario de los incas, y donde subsistían todavía áreas de trueque anteriores al régimen tributario. Había entonces varias totalidades práctico productivas en articulación jerárquica. Por el contrario, en el norte (las colonias inglesas) o en el Cono Sur (por lo menos en la Pampa húmeda desde el siglo XVIII) la estructura era hegemonizada por el pequeño propietario y comerciante simple, que será la base de un sistema capitalista precoz en América. Sin indígenas a los que se puede exigir un tributo, el sistema capitalista dio en estas regiones sus primeros pasos creativos (áreas de culturas amerindianas nómadas o de cultivadores o plantadores que se nomadizaron)⁷⁷.

Las totalidades histórico-concretas se articulan entre ellas, tal es el fenómeno del llamado comercio lejano de los excedentes de las totalidades históricas autónomas. «Este comercio lejano jugará un papel decisivo cuando el excedente que la clase dominante puede obtener de los productores dentro de la totalidad histórica se vea limitado. Esta transferencia puede ser esencial y constituir la base principal de la riqueza y el poder de la clase dirigente»⁷⁸. Es decir, una totalidad histórico-concreta se organiza en torno al modo de generación del excedente característico de ella (en Egipto el trigo, en la América colonial el oro y la plata, en Siberia en torno a los cueros, etc.).

Existe entonces una doble articulación: la articulación *interna* de los diversos regímenes o totalidades práctico-productivas (tributaria, esclavista como en la zona tropical americana, capitalista, etc.), y la articulación *externa* entre las diversas totalidades históricas concretas (entre España y sus colonias o entre Portugal y el Brasil, Africa y sus colonias asiáticas). Es evidente que, diacrónicamente, cada totalidad histórico-concreta tiene sus transformaciones en el tiempo, su historia, su diversa configuración interna y externa.

Es aquí donde se debe plantear la cuestión «nacional». La *nación* es la totalidad histórica concreta por excelencia. Sin embargo, hay momentos históricos donde las naciones no existen todavía, o hay Estados que organizan varias naciones. Es por ello que en nuestra exposición hemos usado una noción variable en su significado de «ciclo». Habrá ciclos en los diversos tipos de culturas prehispánicas (los 15 ciclos de nómadas, cultivadores o urbanos), o ciclos evangelizatorios (los 13 ciclos incluyendo los brasileños) o ciclos emancipatorios (los 5 ciclos latinoamericanos), para llegar, en el transcurso del siglo XIX a la constitución propiamente dicha de las «naciones» o totalidades histórico-concretas latinoamericanas.

Es evidente que la nación no es la «etnia». Etnia son también totalidades históricas con unidad lingüística, cultural, religiosa y de territorio (si no han

77. Cf. *Capítulo II, Secciones III y IV* de esta obra.

78. S. Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 15.

emigrado). Hoy en Perú, Bolivia, Ecuador, Guatemala o México hay muchas etnias dentro de las naciones. La etnia guarda una cierta exterioridad en relación al horizonte de la totalidad histórico-concreta nacional. En parte están fuera (tienen su mundo y su organización hasta política y económica), pero en parte ya tienen prácticas políticas de ciudadanos, de educación alfabetizada, de trabajos de clase (sea campesina u obrera, etc.). Las naciones azteca o inca estaban mucho más avanzadas en su constitución que la maya (que era más dispersa). Mientras que los chibchas no alcanzaron un Estado suficientemente unificador. Por ello, el proceso nacional fue más fácil en México o en Perú que en Centroamérica (dividida prehispánicamente). Pero, en el Cono Sur, por falta de etnias urbanas prehispánicas, el capitalismo dependiente neocolonial pudo más rápidamente alcanzar el nivel nacional de incorporación de la totalidad de la población a la unidad nacional que los países con importante densidad de indígenas que todavía hoy no forman parte enteramente de la totalidad histórico-concreta (como en Bolivia, Perú, México, etc.).

La nación supone un Estado y una clase dominante que posea una hegemonía suficiente para dar cohesión a la totalidad histórico-concreta. En las naciones tributarias es una clase-Estado (como la faraónica, la guerrera azteca o la incaica). Hay veces que en las totalidades histórico-concretas mercantiles (como la Grecia clásica o el mundo árabe, o como los reinos de Ghana, Mali, Songhay en la sabana sur del Sahara) son configuradas por la clase de los comerciantes —aunque son naciones más frágiles y propensas a la disolución, no así las tributarias.

En el siglo XV, y principalmente en el XVI, por la expansión europea de España y Portugal hay un bloqueo y desarticulación de las totalidades histórico-concretas mercantiles (el mundo árabe y el Africa negra, realidad que está al origen del esclavismo americano) y tributarias (los imperios azteca, maya e inca), con lo que aparece por primera vez en la historia un solo mercado mundial, donde concurren por sus excedentes totalidades histórico-concretas *centrales* (las europeas hasta el siglo XIX, exclusivamente), y las *periféricas* y dependientes (las americanas, africanas y asiáticas). Este fenómeno de centro-periferia que había existido antes en áreas reducidas toma ahora una fisonomía mundial. Y si es verdad que la «teoría de la dependencia» ha sido seriamente impugnada en sus excesos⁷⁹, de todas maneras ha pasado a ser aceptada en sus aspectos fundamentales. Es decir, si es verdad que la historia y la estructura de la totalidad histórico-concreta condiciona y hasta determina la articulación con otras totalidades, es verdad igualmente que cuando una totalidad histórica domina a otra (como España a Hispanoamérica o Portugal a Brasil) genera nuevas estructuras cuyos momentos esenciales no pueden ya definirse sólo por sus elementos internos. La «República de españoles» en México o Perú estará determinada constitutivamente por sus relaciones con la metrópolis. Es por ello que hablar de un mundo «colonial» supone ya la *dependencia* externa que rearticula toda la estructura interna de la región conquistada.

Todo esto vuelve a tener importancia central desde la expansión del imperialismo a fines del siglo XIX, definiendo en su mutuo juego (de articulaciones internas y externas: de lo interno sobre lo externo y viceversa), la historia reciente de América latina, en sus períodos y fases.

⁷⁹. Cf. *Debates sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana*, Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología, San José 1979, 770 p.; Solari-Franco-Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América latina*, México 1976, 437 s. (con bibliografía).

b) *Coyuntura e Iglesia*

Es evidente que la Iglesia se sitúa siempre al interior de las totalidades histórico-concretas (aunque guarda siempre una cierta exterioridad, sea por su organización mundial, sea por su funcionalidad trascendental a la pura estructura económico-política), siguiendo la consigna del evangelio: «no te ruego que los saques del mundo, sino que los protejas del maligno».

Nuestro análisis debe ahora ascender a un nivel aún más concreto que en los párrafos anteriores, y para ello debemos construir categorías que nos permitan efectuar dicho ascenso hacia lo real. Para efectuar un tal análisis nos situaremos ahora más bien en el nivel político (de las relaciones prácticas sociales) e ideológico (de la producción de ideas como expresión de la realidad social).

La totalidad histórico-concreta podría denominarse la sociedad civil, teniendo en cuenta la significación amplia de «civil» (de *civis*: ciudad; ciudadano: *bürgerliche Gesellschaft*). Pero de una manera más estricta o restringida «sociedad civil» indicará aquella parte de la totalidad histórica concreta que estructuralmente cumple la función de la creación del *consenso* (el «sentido común» o lo por todos aceptado de una sociedad) o, de otra manera, el espacio funcionalizado donde las clases dominantes organizan la *hegemonía* en una totalidad histórico-concreta.

Por su parte, llamaremos «sociedad política» (en su esencia el Estado, *Staat* para Hegel) a las estructuras del ejercicio del poder, con mayor o menor autonomía de las clases dominantes, a los aparatos *coercitivos* de la totalidad histórico-concreta, tales como las estructuras jurídicas, administrativas, legislativas, policíacas o militares. La sociedad civil utiliza mediaciones de tipo moral, cultural, religioso. Por ello, «el ejercicio normal de la hegemonía está caracterizado por la combinación de fuerza y de consenso que se equilibran variablemente, sin que la fuerza intervenga demasiado en el consenso, intentando obtener la hegemonía apoyada en el consenso de la mayoría»⁸⁰.

En este contexto de análisis político se denominará «bloque histórico» la configuración particular de la articulación de las clases dominantes (en relación a las clases dominadas) en relación a la creación de consenso por la hegemonía y al uso de la coerción exigida por la disminución de dicho consenso. Se trata de una categoría político-ideológica, que incluye a las clases sociales, pero ligadas entre sí, en función del ejercicio coyuntural del poder en una fase histórica dada, en referencia a la cuestión de la hegemonía (que no es un uso brutal de la fuerza, como en el caso de la doctrina latinoamericana de la «seguridad nacional», donde la fracción de la clase militar ejerce el poder sin creación de consenso).

Es evidente que el factor religioso es esencial en la historia mundial de la creación de consenso. Casi podríamos decir que hasta la Ilustración, y aun en ella, el factor religioso ha sido el principal en la constitución de la unidad ideológica de la totalidad histórica social. Aún más en la historia latinoamericana, sea prehispánica, colonial y neocolonial.

La Iglesia, por su parte, no juega simplemente en la totalidad histórico-social la mera función de una estructura ideológica religiosa. Por ser ella

80. A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, 13 (XXX), § 37; Roma, t. III, 1975, 1638.

misma una institución, con aparatos propios (es decir, con estructuras internas de creación de consenso y también con mediaciones de coerción), existe una compleja posibilidad de relaciones entre los momentos de ambas instituciones (la Iglesia y la totalidad histórica concreta, con su sociedad política o civil). En su historia, como veremos en los capítulos siguientes (en especial en el capítulo 3, la Iglesia surge desde la diáspora del judaísmo en el imperio romano. Tenía desde su origen una fuerte estructuración institucional (que fue creciendo con los siglos hasta llegar a la compleja curia romana medieval). Es decir, existiría una como «sociedad político-eclesiástica», tan característica del catolicismo, y una como «sociedad civil-eclesial» donde se crea el consenso intraeclesial. Pero esta analogía es engañosa, ya que el tipo de institución eclesial no permite que se traspasen categorías de la totalidad histórica concreta. A la primera le denominaremos estructuras *eclesiásticas «ad intra»*, sean *jerárquicas* (papado, concilios, conferencias continentales y nacionales de obispos, conferencias de religiosos, sínodos, y en especial los organismos de la curia romana) que inevitablemente tienen funciones de conducción y hasta de coerción moral (no material, aunque en el caso de la Inquisición se transformó en un aparato coercitivo del Estado pontificio de las monarquías católicas), y *de base* (parroquias, Acción católica, comunidades de base, movimientos laicales, etc., que se articula explícitamente con la estructura jerárquica). Toda la estructura eclesiástica tiene una función sacerdotal o de culto (con respecto al absoluto), una función pastoral (con respecto a la misma Iglesia) y también, esencialmente, una función profética de innovación, regeneración, crítica.

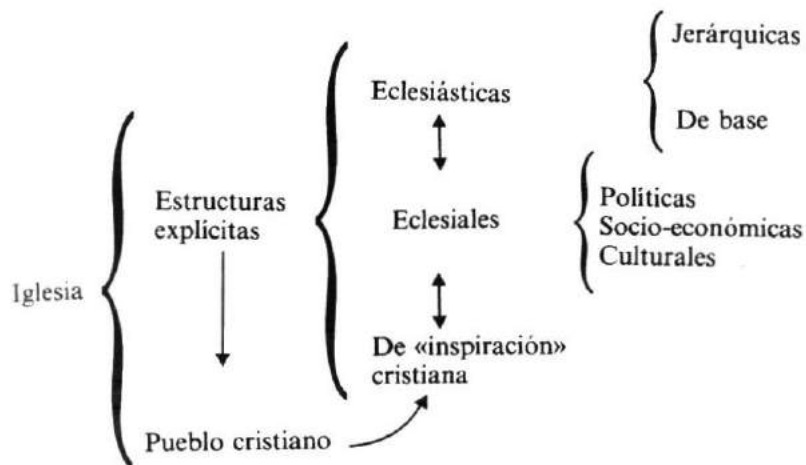
Por su parte, las *estructuras eclesiales* son las que establecen las relaciones de la Iglesia «ad extra», con los diversos niveles de la totalidad práctico productiva. En relación al nivel *político* (concordatos, capellanías militares, celebración de fiestas patrias, etc.), en el nivel *socio-económico* (organización de asistencia de la Iglesia como *charitas*, hospitales de órdenes religiosas, etc.), o *culturales* (colegios, universidades, etc.).

Habría todavía un tercer nivel de aquellas instituciones que se han denominado en la nueva cristiandad de «inspiración cristiana» (como la democracia cristiana, sindicatos cristianos, etc.), que en realidad se sustentan más que por su relación con el consenso cultural creado en la sociedad civil por la misma Iglesia.

De todas maneras, estos tres niveles de estructuras (eclesiásticas como su fundamento, eclesiales en la relación con la totalidad histórico-concreta y de «inspiración») no son toda la Iglesia. Falta todavía lo que pudiera llamarse el «pueblo» católico o cristiano. Pueblo (que no identificable con el laico, porque si éste es militante puede ser parte de las estructuras eclesiásticas, como en el caso de las cofradías en la época colonial o la Acción católica) que cumple en el nivel social, familiar y personal, las prácticas de la Iglesia (de manera distinta, frecuentemente, de lo que la estructura eclesiástica lo exige). El «pueblo cristiano» es un momento esencial constitutivo de la Iglesia, que no existió de la misma manera en la Iglesia primitiva que después que se implementó el modelo de cristiandad; pero que no puede definirse como una realidad exterior a la Iglesia.

Ahora se trata de poner en relación la sociedad política y la sociedad civil con la Iglesia y sus estructuras propias, para clarificar un marco teórico mínimo que permita hacer un análisis coyuntural y descubrir el sentido de una época, un periodo, una fase, un acontecimiento dado.

ESQUEMA 1.14
Estructuras de la Iglesia



En efecto, la sociedad total con sus contradicciones penetra a la Iglesia en todas sus estructuras, y las funciones estructurales de la Iglesia igualmente determinan, de manera propia, a toda la sociedad. Pensamos que para no caer en descripciones tales que al fin no puedan hacerse análisis con su complejidad, podríamos vislumbrar dos «modelos» fundamentales que definan las relaciones de la Iglesia y la totalidad social. Dentro de estos dos «modelos» se encontrarán en cada caso los elementos diferenciales, ya que nunca una situación se repite.

c) Dos «modelos» típicos de la relación Iglesia-totalidad social

El primero que abordó la cuestión que aquí nos ocupa fue, al fin de la década de los 50, el primer teólogo latinoamericano contemporáneo: Juan Luis Segundo, en un artículo aparecido en *Lettre* (París) 54 (1963), escribía: «es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contacto superficial con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia, esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de cristiandad. ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América latina!»⁸¹. Lanzábase así al debate la cuestión de la pastoral de cristiandad.

En el archivo del Escorial, en el primer folio del III Concilio provincial de Lima, se lee de pluma de santo Toribio de Mogrovejo la expresión: «...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar esta Yglesia y nueva cristiandad de estas Yndias»⁸².

81. o.c., 12.

82. Cf. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 65.

La cuestión de la «pastoral de cristiandad» se elevó a categoría: la cristiandad será el nombre de la totalidad histórico-concreta latinoamericana colonial. Era el primer sentido de dicho término: denominación de toda la estructura social (y no sólo una pastoral o un modo de relación Iglesia-totalidad social). Pero al mismo tiempo se oponía, dicha categoría, a las posiciones elitistas de ciertos «movimientos especializados» reivindicando la importancia de vincularse a la masa. Hay «dos posiciones extremas: una, América latina que es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos *una fe de un pueblo* que desconoce. Otra, América latina es una tierra católica, se bautiza más del 90 por ciento: postura de *cristiandad* medieval o colonial. Creemos que la verdad es otra»⁸³. En aquel momento se proponía ya la dialéctica entre los grupos proféticos y las masas populares. «Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo»⁸⁴.

En efecto, la cristiandad era la totalidad histórico-social latinoamericana en la época colonial. Es decir, el «núcleo ético-mítico» (para usar la expresión de Ricoeur) de la nueva cultura latinoamericana que se comenzaba a generar desde el siglo XVI había sido intrínsecamente orientado por la fe cristiana, lo mismo que el *ethos* cultural de nuestro pueblo. La cristiandad era una cultura (pero el significado alemán: *kultur*, totalidad social, es decir: población, cultura material y espiritual). Sin embargo, por faltar categorías suficientes (como hemos indicado en la *III Sec.*, 2, *b.* de este capítulo) todavía era la «cristiandad» una categoría sumamente englobante que ayudaba para el análisis de grandes épocas pero no para períodos más cortos, para fases o coyunturas.

Pasaron los años y no hubo nuevos aportes hasta la tesis de Pablo Richard sobre *Mort des chretientés et naissance de l'église* en 1978. Se retomaba la tesis, pero con un marco teórico más apropiado se llega a una nueva definición.

1) *Modelo de cristiandad*

La *cristiandad* puede ser el todo social, en su sentido amplio, pero en sentido estricto es un tipo de prácticas eclesiales (por parte de la Iglesia) y de prácticas políticas (por parte del Estado), una cierta manera de estructurar la posición de la Iglesia en el bloque histórico de una determinada sociedad, con todo lo que esto supone en relación con el nivel ideológico, político y aun económico. De otra manera, la Iglesia se ubica en la sociedad política para efectuar funciones eclesiales en la sociedad civil. Pero aún, y es un aspecto a veces olvidado, es una manera de efectuar las funciones eclesiásticas con respecto al mismo *pueblo cristiano*; ya que la «sociedad civil» (como momento de la totalidad histórico-concreta) no es idéntica al «pueblo cristiano» (como componente intrínseco de la Iglesia). Lo que pasa es que cuando la totalidad de la sociedad civil es parte de la Iglesia (se ha cristianizado), se tiende a

83. *o.c.*, 161.

84. *Ibid.*, 164.

identificar la función de la Iglesia en la sociedad civil (en realidad las «estructuras explícitas» eclesiásticas y eclesiales) con la que realiza con su propio pueblo de laicos.

Es evidente que en situaciones límites, como en la iglesia primitiva, donde la Iglesia comenzaba su camino en la historia y la evangelización era su función primordial, el pueblo cristiano era toda la Iglesia y todos los miembros formaban parte de las estructuras explícitas de la Iglesia. En este caso el «pueblo cristiano» (la primitiva Iglesia) se distinguía perfectamente de la sociedad civil del imperio romano.

En la cristiandad, por el contrario, como totalidad histórico-concreta, las prácticas eclesiales están regidas por un «modelo» que en sus líneas esenciales sería el siguiente.

La estructura eclesiástica jerárquica se sitúa en la sociedad política⁸⁵, es decir, en clara vinculación con los aparatos de Estado. Desde coronar reyes, bendecir ejércitos (ciertos papas hasta los condujeron en los Estados pontificios, que sólo con Garibaldi desaparecieron, en pleno siglo XIX), juzgar a disidentes (función que cumplió la Inquisición en muchos reinos), etc. Es decir, la estructura eclesiástica participaba en funciones de coerción. Pero, en realidad, su función esencial en el «modelo» de cristiandad era más bien, con el apoyo y la fuerza del Estado, cumplir prácticas de creación del consenso en la sociedad civil. De allí que, por lo general, la Iglesia controlaba toda la educación de la sociedad global, produciéndose identidad entre los valores nacionales del grupo y su contenido cristiano. El imperio constantiniano y las monarquías dieron a la Iglesia la función de unificar el consenso en las nacientes naciones europeas (Francia, España, Inglaterra, Italia). Para ello, la cúpula eclesiástica, de hecho, establecía un firme contacto con las clases dominantes (sean cuales fueren en la historia), y desde el interior del bloque histórico hegemónico aseguraba su función sobre el pueblo cristiano (identificado, como hemos dicho, con la sociedad civil).

Es importante indicar que el Estado tiene igualmente, en el «modelo» de cristiandad, una función «espiritual». Si es verdad que la estructura eclesiástica, al formar parte del bloque en el poder, justifica al Estado (y de allí la coronación de los reyes en las catedrales, los *Te Deum* por el inicio de los gobiernos, que a los ojos del pueblo cristiano *oprimido* significaba la «bendición de Dios de toda autoridad, porque de él emanaba»), el Estado prestaba sus aparatos para que las estructuras eclesiásticas y aun eclesiales cumplieran sus funciones. Así el Estado protegía a los misioneros, les daba guardias armados, los mantenía, construía iglesias y catedrales, donaba tierras, otorgaba privilegios económicos y políticos, cumplía con la decisión de los tribunales eclesiásticos prestando sus fuerzas coercitivas para ejecutar las penas, etc. Es decir, las estructuras explícitas de la Iglesia tenían el apoyo del poder del Estado, como autoridad y coerción.

En ciertos casos las estructuras eclesiásticas se transformaban en auténticos aparatos del Estado bajo el poder del Estado (sea del emperador bizantino, o franco en Francia o de la Inglaterra posterior a Enrique VIII, porque hay igualmente cristiandades protestantes, y a veces con mayor coherencia por menor autonomía de la Iglesia ante el Estado, debido frecuentemente a su horizonte meramente nacional).

85. Cf. Esquema 3.5.

Es evidente que en este «modelo» las relaciones internas de los miembros de la Iglesia tienden a establecerse de una manera más autoritaria, burocrática, sacramentalista, clerical, ya que las estructuras eclesiológicas (principalmente en su función cultural y pastoral, porque la profecía disminuye hasta casi desaparecer en ciertos casos) mediatizan su contacto con el pueblo cristiano mismo a través de las instituciones estatales o, al menos, bajo el permiso del poder político. En este caso las estructuras eclesiológicas reducen el campo de la religión al solo «campo» explícitamente religioso y toman el control absoluto, luchando contra los shamanes, curanderos u otros líderes religiosos del pueblo cristiano mismo, y contra los profetas de la misma Iglesia habiendo, claro está, falsos profetas, pero condenándose también a los auténticos, que con paciencia terminan al fin por hacer conocer su verdad.

En estos casos la legitimación religiosa del Estado llega a tal punto, que el que se levanta contra la represión del Estado es juzgado de hereje y excomulgado (como en el caso del cura Miguel Hidalgo nombrado arriba).

Por ello, cuando se establecen las relaciones descritas entre la Iglesia, la sociedad política y civil, la totalidad histórico-social recibe el nombre de cristiandad (la cristiandad armenia, bizantina, latina, hispánica, colonial latinoamericana, etc.). Al mismo tiempo, las prácticas de la Iglesia son de «pastoral de cristiandad»; es decir, son prácticas al interior de la Iglesia, porque no hay «exterior» a la Iglesia; el pueblo cristiano es la sociedad civil, y por ello la pastoral no puede ser ni profética ni misionera, sino hacia otras totalidades histórico-concretas, como en el caso de las misiones entre los moravos desde la cristiandad bizantina, o entre los amerindios desde la cristiandad hispano-lusitana.

Una última advertencia. Cuando nos referimos a la cristiandad, o cuando demos un juicio negativo sobre ella, débese entender que no es la Iglesia. La cristiandad es un «modelo» o un modo de comprender a la Iglesia en la historia. La Iglesia en cambio es una comunidad institucional y profética, que puede tener en su seno cristianos que tienen diversos «modelos». Y estos últimos no son otra Iglesia o una Iglesia nueva o una Iglesia paralela. Son simplemente miembros de la Iglesia que comprenden a la Iglesia y a sus relaciones con la totalidad histórico-concreta de otra manera, quizá más próxima a la manera como Jesús comprendía a su Iglesia.

2) Modelo de Iglesia de los pobres

En efecto, otro «modelo» prototípico de Iglesia es el llamado de *Iglesia de los pobres*. En este caso las prácticas eclesiales tienden a situarse en la sociedad civil y a tomar distancia crítica con respecto al Estado (a la sociedad política). Teniendo dicha posición crítica ante el bloque histórico en el poder, la Iglesia no puede ya ser usada para cumplir funciones hegemónicas para creación del consenso favorable al ejercicio de la coacción del Estado. Las estructuras explícitas, en especial las eclesiológicas y aún jerárquicas, se sitúan en la sociedad civil articulada a los intereses de las clases oprimidas. Tal fue el caso paradigmático de la llamada Iglesia primitiva.

La Iglesia primitiva, por ser en el tiempo la primera Iglesia, pequeña, humilde, pobre, no pudo, por estrategia pastoral, misionera, profética, siguiendo las consignas del Señor en su evangelio, dejar de situarse en la

sociedad civil del imperio romano⁸⁶. La comunidad generada por la acción de los apóstoles, y en el siglo segundo por los obispos y presbíteros, diáconos y vírgenes, itinerantes, era un «pueblo cristiano» bien diferenciable de la sociedad civil. La Iglesia era vista por el Estado como un organismo que le disputaba la hegemonía de las clases oprimidas y que disidentemente resquebrajaba el consenso. De allí las percusiones, que eran el fruto lógico de este «modelo» de Iglesia, pero igualmente era lógica la simpatía y las numerosas conversiones a la Iglesia de los miembros de las clases oprimidas (esclavos, marginados de las ciudades, etc.).

La pastoral de la Iglesia de los pobres no necesitaba la mediación del Estado; al contrario, se efectuaba frecuentemente contra sus aparatos. Pero lo que en realidad acontecía históricamente es que la Iglesia se había identificado con los pobres, con los oprimidos, y les había dado un «espacio» para su organización, su toma de conciencia. Las clases emergentes, que organizarían el feudalismo, nacieron bajo la protección de esta Iglesia de los pobres.

Mientras que la Iglesia de cristiandad tiende a conservar el orden establecido y a identificarse con los intereses de las clases hegemónicas que en su etapa límite van a la pérdida del poder, la Iglesia de los pobres, al articularse a las clases emergentes como religión de liberación, es la crisálida de la próxima etapa de la totalidad histórico-concreta. Es decir, en las etapas de crisis, necesariamente, coexisten en la Iglesia dos «modelos» de sí misma: el de los que pretenden usar a la Iglesia para conservar al máximo el consenso con un mínimo de coerción, y aun seguir usándola para que justifique la coerción sin consenso (como en el caso de las dictaduras de «seguridad nacional»), y sería, de alguna manera, tender a perpetuar un modelo de cristiandad (o modelos derivados); o el de los que intentan evangelizar a la clase emergente de la nueva fase de la totalidad histórico-concreta, y por ello abandona la sociedad política y corre todos los riesgos de caminar junto a los oprimidos luchando por su liberación.

Esta contradicción interna entre dos modelos, entre dos prácticas, entre dos pastorales, ha acontecido siempre, más en épocas de crisis, tal como la vive hoy América latina. Estos dos «modelos» de Iglesia sintetizan en el interior de la Iglesia y en el nivel de su autonomía relativa, las contradicciones históricas de las totalidades práctico-productivas, de las clases en oposición, de la sociedad política y civil, en situaciones coyunturales dadas.

3) Otros modelos

Entre esos dos «modelos» prototípicos o extremos (cristiandad e Iglesia de los pobres), hay otros «modelos» intermedios o modos parciales o incompletos en su realización. Si el «modelo» de cristiandad fue hegemónico en la Iglesia en la edad media europea, en Constantinopla o en España e Hispanoamérica del siglo XVI al XVIII, esto no quiere decir que muchos cristianos posteriormente dejen de tener en mente este «modelo». Puede ser que los que tienen este «modelo» sean hegemónicos en la Iglesia (por ejemplo, en la estructura eclesiástica jerárquica), pero que no puedan realizar el «modelo» porque en la sociedad política el Estado no quiere jugar su papel. Por ejemplo, el Estado

86. Cf. Esquema 3.4.

liberal de la segunda parte del siglo XIX latinoamericano impidió la realización del ideal de cristiandad, porque la Iglesia no servía a sus fines de crear consenso en el sentido de articular dependencia del capitalismo anglosajón en expansión. En este caso aparecían prácticas eclesiales *conservadoras* de los que teniendo el ideal de cristiandad no podían cumplirlo.

Una vez que se dan condiciones favorables, por ejemplo en América latina, la aparición de una burguesía nacional anti-imperialista, la Iglesia volvía a ser una aliada en la tarea de crear consenso. Por ello el «modelo» de *nueva cristiandad* es la nueva irrupción de la Iglesia en la sociedad política, primero a través de la Acción católica y después de los partidos de «inspiración» cristiana. No era ya la cristiandad propiamente dicha, pero era como un sustituto en la coyuntura populista latinoamericana. Hay entonces otros «modelos» intermedios, social-cristianos, y hasta dispuestos a legitimar las dictaduras más brutalmente represoras como la de El Salvador en 1982.

Es decir, la Iglesia, sus miembros, se autocomprenden y comprenden a la Iglesia, de diversas maneras: en sí misma y en relación con la totalidad histórico-concreta. La cuestión de fondo es: ¿cuál fue el «modelo» que Jesús concibió para su Iglesia? La respuesta a esta pregunta es central y tiene la mayor importancia. La *eclesiología* tiene la palabra. Una eclesiología de liberación, de *eclesiogénesis* por la acción del Espíritu en el interior de la vida y la lucha del pueblo oprimido, es uno de los criterios a registrar en la interpretación de una historia de la Iglesia en América latina hoy.

4. *Periodización y criterios*

Es sabido que toda periodización tiene algo de *ad placitum* (artificial, según criterios diversos). Sin embargo, es necesario periodizar porque es imposible una descripción histórica sin «figuras» (*Gestalten* diría Hegel) o momentos que nos permitan hacer un alto, pensar en el sentido de los acontecimientos enmarcados en ciertos límites, para poder proseguir la tarea de la descripción y explicación histórica. La periodización indica ya una cierta opción, ciertos criterios, y CEHILA comenzó su tarea en 1973 en ponerse de acuerdo sobre los criterios de una posible periodización.

a) *Periodización de la historia de la Iglesia en América latina (épocas, períodos y fases)*

Es evidente que se periodizará de manera diversa según sean las categorías interpretativas. A veces se puede coincidir en los períodos o épocas de manera externa, pero por distintas razones. Veamos la historia de la cuestión de la periodización de la historia de la Iglesia en América latina.

1) *Periodización en hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*

Se planteaba la siguiente cuestión: «pretendemos proponer, para dialogar, un conjunto de hipótesis, una *periodización*, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en una historia de la

Iglesia en América latina»⁸⁷. Esa historia completa debe ser obra de equipos de historiadores, y por ello se ha trabajado en estos años para constituir un tal equipo que pueda escribir esta historia general.

En esa obra propusimos una periodización en sus grandes líneas, que es la siguiente:

- I. *Epoca colonial de América latina. La cristiandad* (Siglos XVI-XVIII)
 1. Primera etapa: Los primeros pasos (1492-1519)
 2. Segunda etapa: Las misiones en Nueva España y Perú (1519-1551)
 3. Tercera etapa: La organización de la Iglesia (1551-1620)
 4. Cuarta etapa: Los conflictos entre la Iglesia y la civilización hispánica (en el siglo XVII)
 5. Quinta etapa: La decadencia borbónica (1700-1808)
- II. *Epoca de la Independencia* (Siglos XIX y XX)
 6. Sexta etapa: La crisis de la Independencia (1808-1825)
 7. Séptima etapa: La crisis se ahonda (1825-1850)
 8. Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1898)
 9. Novena etapa: Unidad y renacimiento del catolicismo (1899-1955)

Escrita esta periodización en tiempo del mismo concilio Vaticano II⁸⁸, nada podía relatarse de lo que acontecería después. Se terminaba dicha obra con la consigna de Jesús: «seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

Dicha hipótesis tenía varias limitaciones. En primer lugar, que estaba pensada principalmente para la América hispana (sin incluir suficientemente al Caribe) y sin tratar al Brasil. En segundo lugar, aunque teológicamente eran hipótesis ecuménicas (por la autocrítica católica que incluían), no se tenía en cuenta el fenómeno protestante. En tercer lugar, aun en este sentido, la periodización del siglo XIX y XX era aún muy tentativa y exigía mejoras⁸⁹.

Leandro Tormo había publicado en dos tomos unas obras sobre el período de la evangelización y de la emancipación, pero poco aportaba en cuanto a la periodización⁹⁰.

En la obra de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, la más completa en cuanto a datos y bibliografía sobre la época colonial, no hay muchas referencias a Centro América (en especial a Honduras, Costa Rica, Nicaragua), al Caribe de las pequeñas Antillas, y en América del Sur fuera del episcopologio faltan muchos datos. Pero no se sabe cuáles son los criterios interpretativos. Por ello Juan Villegas⁹¹ muestra con razón que «la obra no nos ofrece una periodifica-

87. *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América latina*, 12.

88. *Ibid.*, 17: «Significación del concilio Vaticano II», donde se escribía que «sólo con el concilio felizmente convocado por Juan XXIII, el episcopado latinoamericano pudo intervenir para confirmar y afirmar, con la fuerza del número, pero igualmente a través de algunos preclaros obispos y arzobispos, la reforma de la Iglesia en vista de prepararse a la *Evangelización de los pobres en todo el mundo*», escribíamos en 1964.

89. En las sucesivas ediciones de 1972, 1974 y 1979 se fueron corrigiendo en parte las fechas límites de los periodos, pero no hubieron cambios fundamentales.

90. *Historia de la Iglesia en América latina. La evangelización de la América latina I*, Bogotá 1962, y *La Iglesia en la crisis de la independencia*, Bogotá 1963.

91. Cf. *Criterios generales de una periodización de la historia de la Iglesia en América latina*, en *Para una historia de la Iglesia en América latina*, I Encuentro Latinoamericano de CEHILA (Quito 1973), 57-72.

ción estructurada. Más bien observamos en ella un ininterrumpido sucederse de capítulos»⁹², aunque en realidad se comienza en las Antillas Mayores, se interrumpe el relato con el obispo de Cuba, Fr. Diego Sarmiento, y se pasa a México, exponiendo la materia por países y por períodos episcopales. El mismo Egaña reconoce: «más un episcopologio que una historia eclesiástica»⁹³.

Del 26 al 28 de mayo de 1972 nos reuníamos Juan Villegas, Herzam Mejía, Methol Ferré y un servidor en Montevideo, donde se proponían tres épocas (en discusión quedó la cuestión de si la tercera época comenzaba en 1930 con la crisis del capitalismo o en 1945 con el fin de la II Guerra). Por valiosa sugerencia de Methol Ferré, las épocas se referían a las diversas hegemonías: preponderancia hispánica, inglesa y norteamericana. Cabe destacarse que en 1968 Methol Ferré, escribió un artículo en *Vispera* (Montevideo) 22/6 (1968) 68-88, donde ya proponía tres épocas, pero como segunda el tiempo de la emancipación (1808-1831), y la tercera con dos períodos: 1831-1930 y 1930-1962, con interesantes consideraciones sobre la revolución científica, social e industrial.

Fue en el encuentro constitutivo de CEHILA en Quito en 1973 donde se pudo enfrentar a historiadores de todas las áreas latinoamericanas. Cabe destacar que cada uno de los participantes creía difícil ponerse de acuerdo sobre el particular, ya que la visión era preponderantemente nacional.

Así expuso Eduardo Hoornaert la periodización del Brasil para una historia de la Iglesia⁹⁴, donde comparaba la periodización de las *Hipótesis* con la de la reunión de Montevideo, proponiendo la válida para el Brasil⁹⁵. La novedad era, fuera de alguna diferencia en la época colonial, que desde el inicio de la República (1889) hasta la crisis económica del 1930 se descubría un período claro: «euforia del café», logrando ya para el siglo XIX y XX una periodización que se impondrá lentamente. Se vio que el Brasil podía incluirse en una periodización latinoamericana.

De la misma manera, Frank Moya Pons⁹⁶, advirtió sobre la originalidad de la historia de la Iglesia en el Caribe, y en especial de Santo Domingo, y en sus diferencias. Se vio que lo peculiar era el período de 1822 a 1844 de ocupación haitiana, pero en cambio en el resto del siglo XIX y XX coincidía con las otras periodizaciones, en especial el período de la era de Trujillo (1930-1961), lo mismo que la época liberal (1865-1930). Por el contrario, Cuba y Puerto Rico tenían un desarrollo diverso (llegando a la independencia de España en 1898); y mucho más diferenciadas eran las historias de las Antillas inglesas, francesas u holandesas. El Caribe, entonces, debía ser tratado de manera atípica.

Con México encontrábamos la «normalidad» hispanoamericana. Francisco Miranda⁹⁷ aceptaba para la época colonial las periodizaciones propuestas en *Hipótesis* y Montevideo, y en el siglo XIX y XX se indicaba: emancipación (1808-1831), formación del nuevo Estado (1831-1857), el Estado liberal y su crisis (1857-1910), y la tercera época (1910-1972). Y, poco a poco, se fueron recorriendo los países claves latinoamericanos.

92. *Ibid.*, 59.

93. *Historia de la Iglesia en la América española II*, Madrid 1966, XXIII.

94. *Para una historia de la Iglesia en América latina*, 93-110.

95. *Ibid.*, 94.

96. *Ibid.*, 111-125.

97. *Ibid.*, 127-138.

Después de cinco días de debates, los 23 participantes del encuentro de Quito, decidieron optar por una periodización que es la de la *Historia general de la Iglesia en América latina*:

Iª *Epoca: La cristiandad americana (1492-1808)*

Primer período: La evangelización

Segundo período: La organización de la Iglesia

Tercer período: La «vida cotidiana» de la cristiandad americana

IIª *Epoca: La Iglesia y los nuevos Estados (1808-1930)*

Cuarto período: La Iglesia en la emancipación

Quinto período: La Iglesia en la formación de los nuevos Estados

Sexto período: La reorganización de la Iglesia ante el Estado liberal

IIIª *Epoca: Hacia una Iglesia latinoamericana (1930-)*

Séptimo período: El laicado y la «cuestión social» (1930-1962)

Octavo período: La Iglesia del concilio Vaticano II y del CELAM y la liberación latinoamericana (1962-).

Esto exige tres aclaraciones. La primera, que en la época colonial los tres períodos «por tratarse de procesos que no admiten un marco cronológico suficientemente generalizable (para todos los países latinoamericanos), se ha preferido fijar más la atención en esos tres fenómenos según vayan surgiendo en la época y en las regiones»⁹⁸. La segunda, que en el sexto período debía darse principal importancia a la cuestión de la «romanización» de la Iglesia latinoamericana. La tercera, que la tercera época se inicia en 1930, punto sumamente discutido en Quito, y que exigirá reabrir el debate en el futuro.

Después de 1973 han habido dos trabajos importantes sobre la cuestión. El primero de H. J. Prien, ya nombrado. Su obra acepta muchos de los criterios que hemos debatido, pero encuentra dificultad en ordenar el material importante que posee, y de allí que su periodización es amplia, fluida, a veces demasiado elástica. Por ejemplo, en el cuarto capítulo, primera parte⁹⁹, se ocupa de siete años del Brasil (1882-1889) y en México en cambio más de medio siglo (1821-1876), no advirtiéndose que ya en 1857 se está en la etapa del Estado liberal¹⁰⁰. La obra es muy superior, por el marco teórico y por la información del siglo XIX y XX, a la de Lopetegui-Zubillaga-Egaña, que sólo intentó describir la época colonial hispanoamericana; Prien abarca el Brasil y el protestantismo¹⁰¹, lo que, antes de la aparición de esta *Historia general de la Iglesia*, puede indicarse como la más completa en su género. La periodización es la siguiente:

1. Los primitivos habitantes y el choque de civilizaciones.
2. El desarrollo del cristianismo latinoamericano como realización del modelo de cristiandad.

98. *Ibid.*, 74.

99. *Die Geschichte des Christentums*, § 41, p. 441-510.

100. Cuestión que se confunde con la época posterior, ya que en el párrafo siguiente (§ 42, p. 511s.) se comienza la exposición de Argentina desde 1852, que es el equivalente mexicano de 1857, y no del porfiriato del 1876.

101. *Ibid.*, 742-842.

3. La crisis de la cristiandad latinoamericana en el tiempo de la Ilustración y de la emancipación política.

4. Iglesia y sociedad entre la restauración y la secularización.

5. El cristianismo en el tiempo del ecumenismo y de la crisis de los Estados nacionales oligárquicos.

La época colonial es tratada en conjunto. La emancipación como es habitual. La cuarta etapa se divide en dos: el cristianismo como factor en la lucha de conservadores y liberales, y la Iglesia y la sociedad en la época del liberalismo tardío y el cientifismo (que abarcaría desde 1880, según los países, hasta la actualidad). En general corre el riesgo de caer en el múltiple relato de los acontecimientos, sin descubrirse el sentido; lo que sobre todo aumenta en el último capítulo (donde se presenta la cuestión de la falta de sacerdotes como un problema fundamental, no logrando situar la problemática real a la que se enfrenta la Iglesia en el presente).

El otro trabajo a considerar es el de Pablo Richard, ya indicado¹⁰². Se trata de un avance cualitativo en la problemática de la periodización, desde un marco teórico preciso y novedoso (en cuanto a su aplicación a la historia de la Iglesia en América latina). En varios puntos la tesis es renovadora. Queremos indicar algunas cuestiones centrales. En primer lugar y siempre con respecto a la periodización, al definir correctamente el 1870-1880, como un momento divisorio de la periodización del siglo XIX, cuestión que no se había indicado antes por razones teóricas. Richard muestra que es el momento de la expansión del fenómeno del imperialismo (y el afianzamiento del liberalismo maduro: por ejemplo: Porfirio Díaz 1877, General Roca 1880, Guzmán Blanco 1870, la República brasileña 1889, la emancipación cubana o puertorriqueña 1898). Esto permite comprender mejor la etapa anterior (1830-1880) y la posterior (1880-1930), y el sentido de ambos medios siglos aproximadamente, con diferencias nacionales, por supuesto.

En segundo lugar, es novedoso al comenzar la tercera época en 1959, en relación a numerosos hechos en todo el continente.

Si a esto se agrega la clarificación que se efectúa sobre la importancia del liberalismo proteccionista o de «mercado interno», permitiendo descubrir que no todo fue conservadurismo católico en el siglo XIX, la tesis es un aporte nuevo en el debate y lo tendremos muy en cuenta.

2) *Épocas, períodos, fases*

Una última cuestión. Pensamos que deben definirse los criterios para dividir el continuo histórico (*Geschehen*) en épocas históricas (*Historie*). Por épocas entendemos los momentos más importantes de la historia que, fundamentalmente, quedan definidas en referencia a la estructura de la totalidad práctico-productiva que la determina (tanto a la sociedad global como a la Iglesia).

Así el régimen feudal determinó la edad media, y el capitalismo la edad moderna en Europa. De la misma manera habría una época amerindiana prehispanica, colonial americana de dependencia hispano-lusitana con modelo

¹⁰² Cf. *Mort des chrétiens et naissance de l'église*, publicación en offset, Centre Lebrét, Paris 1978.

de cristiandad, y neocolonial de capitalismo periférico del mundo anglosajón. Quedaría para el debate futuro la tesis de que en 1959 se iniciaría una nueva época originada por un régimen poscapitalista, fecha en la que Juan XXIII anuncia la convocatoria del concilio Vaticano II.

Los *periodos* en cambio son momentos internos de las épocas, cuya caracterización depende más bien del conjunto de acontecimientos dentro de un mismo tipo de totalidad práctica productiva, pero modelizada de manera definida. Así, en 1930 comienza en América latina el «modelo» populista de alianza de clases que configura un bloque histórico con un proyecto de capitalismo nacional. Este bloque histórico se agota luego de un decenio del término de la segunda guerra mundial, paulatinamente y con diferencia en todos los países. Este período político-económico del populismo (en Brasil 1930-1954) en la historia de la Iglesia lo venimos denominando la «nueva cristiandad». La estructura del bloque histórico de la totalidad histórico-concreta determina, relativamente, a la Iglesia. Pero la Iglesia, dentro de su autonomía también relativa, genera una respuesta apta para el contexto con la Acción católica y la teología de los dos niveles de lo temporal-espiritual. Es un período y no una época; es un tiempo delimitado por el surgimiento de un «modelo» político y eclesial y por su debilitamiento (en algunos lugares desaparece, en otros sobrevive bajo nuevas formas).

Las *fases* son momentos internos en los períodos donde se dan, dentro del mismo período o modelo, cambios en el bloque histórico no determinantes sino secundarios, o coyunturas de significación tal que indican que es necesario mostrar alguna diferencia. Entre el desarrollismo bajo gobiernos de democracia formal (1954-1964) en Brasil, y el desarrollismo de «seguridad nacional» (1964 en adelante), no hay un cambio total de modelo, pero sí una variación del bloque histórico, del funcionamiento de los aparatos del Estado, etc. Hay una nueva fase.

b) *Criterios de CEHILA*

En sus encuentros de Quito (1973) y Chiapas (1974), CEHILA se ocupó de definir los criterios fundamentales para escribir esta *Historia general de la Iglesia*. Algunos son de mayor importancia estructural, otros tienen la función de delimitar un campo formal o externo. Por ello describiremos brevemente esos criterios en un cierto orden.

1) *El pobre es el lugar hermenéutico por excelencia de la historia de la Iglesia*

Este es el criterio primero de CEHILA desde su origen: «se entiende teológicamente la historia de la Iglesia en América Latina como la historia del sacramento de salvación entre nosotros: la Iglesia como institución sacramental de comunión, de misión, de conversión, como palabra profética que juzga y salva, como Iglesia de los pobres. Aunque todos estos aspectos son expresiones vivas de un solo cuerpo, nos parece que es más conveniente por razones evangélicas, históricas y exigencias presentes prestar especial atención en nuestro enfoque histórico al pobre. Porque en América latina la Iglesia siempre se ha encontrado ante la tarea de evangelizar a los pobres (el

indígena, el negro, el criollo, el pueblo y su cultura, etc.)»¹⁰³. Se trata del segundo de los diez criterios definidos.

Es decir, todo juicio interpretativo de los hechos que manifiestan la realidad que nunca es transparente sobre la Iglesia (como «Iglesia de los pobres») se efectuará desde su relación con su función esencial: «evangelizar a los pobres», que fue, por otra parte, el criterio de toda la labor profética de Jesús, cuando llegando a su pueblo natal, Nazaret, desenroscó el rollo de los profetas y leyó: «el Espíritu del Señor está sobre mí y me ha ungido para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18; Is 61,1).

Esto supone difíciles exigencias metodológicas, archivísticas, y hasta de estilo expositivo. Pensamos que se podrá escribir en América latina una tal historia cuando surja nuestro movimiento de historiadores con *nuevo estilo*.

2) *Es una historia científica y teológica*

Como historia es una expresión científica, y como historia de la Iglesia escrita por creyentes y militantes es al mismo tiempo teología, y esto porque «la historia de la Iglesia incluye como momento constitutivo de la reconstrucción del hecho histórico la interpretación a la luz de la fe. Es un quehacer teológico»¹⁰⁴.

3) *Es una historia latinoamericana, por ello parte del tercer mundo: es parte de una historia mundial de la Iglesia*

El objetivo concreto de esta *Historia general* es sólo describir el acontecer eclesial en el horizonte latinoamericano, regional, supranacional. Pero, al mismo tiempo, hemos ido descubriendo la importancia de la historia de la Iglesia en el tercer mundo. En los encuentros de Dar-es-Salaam (Tanzania), Accra (Ghana), Colombo (Sri Lanka) y São Paulo, CEHILA ha ido presentando la importancia de escribir una historia de la Iglesia en el tercer mundo. Es decir, se trataría de una historia mundial de la Iglesia no escrita ya desde sólo Europa o Estados Unidos, sino desde la realidad mundial de la Iglesia presente. Se trataría de «decentrar» la exposición y dar la palabra *por igual* a todas las Iglesias en el presente.

4) *Es un proyecto ecuménico*

De la misma manera nuestra *Historia general* es un proyecto ecuménico tanto por su contenido como por sus autores. Es ecuménico por su contenido, porque se trata, en todos los casos, de respetar la posición de los hermanos protestantes o católicos. Por ello, por ejemplo, el «modelo» de cristiandad puede ser criticado por católicos, e igualmente el «modelo» de identificación del protestantismo en el siglo XIX con la expansión del imperialismo anglosajón. Es un *mea culpa* mutuo.

103. CEHILA, *Bartolomé de las Casas e Historia de la Iglesia en América latina*, Barcelona 1976, 199.

104. *Ibid.*, 199.

Por otra parte, las partes católicas de esta obra las escriben católicos y las partes protestantes protestantes. Es un deber de justicia mínimo.

5) *Otros criterios*

Estos criterios son fundamentales para la constitución de una escuela histórica latinoamericana. En primer lugar, *los destinatarios* de la obra son principalmente los pastores, los agentes de pastoral, los militantes, dirigentes, los laicos, los líderes sindicales¹⁰⁵.

Debe entenderse que no es contradictorio escribir una historia *desde el pobre y para el pobre* pero que, en casos de opresión cultural injusta (como por ejemplo el analfabetismo), no puede frecuentemente ser leída por él tal y como se presenta en la actual edición académica. Hay niveles estructurales y lingüísticos de exposición. Pedagógicamente esta obra se dirige a los agentes eclesiales con ciertos estudios. Una historia desde el pobre y para ser considerada *directamente* por el pobre es otro de los proyectos de CEHILA, íntimamente ligado a esta historia, de otro nivel: *popular*, tanto por las ilustraciones como por la estructura del lenguaje mismo. Habría que admitir la finitud de nuestro discurso que obra como por catarata: en un primer nivel, un cierto tipo de lenguaje; en otro nivel, otro. De esta manera, con proyectos diversos, se alcanzan todos los destinatarios. Tenemos conciencia que es el pueblo oprimido de las clases pobres y explotadas, *los que deben escribir su historia* para ser consumida directamente por ellos mismos. Esperamos poder ir avanzando humildemente hacia ese ideal evangélico y científico.

En segundo lugar, no es una obra de una persona sino de un equipo, de un grupo de historiadores que con los años (tarea que sólo ha comenzado) irá orgánicamente unificando sus interpretaciones a partir de criterios comunes. Claro es que cada historiador participante guarda su libertad, sus diferencias, y hasta, en ciertos casos, sus antagonismos.

El abarcar la historia hasta el presente no es secundario. Llegar hasta el «hoy» significa dar a la historia otro sentido; es decir, darle la significación de explicación de la actualidad y no de mera información del pasado por el pasado. Llegar hasta hoy es darle a la historia un sentido militante, comprometido, explicativo de la praxis de los cristianos en la coyuntura de los 80.

Claro es que nadie como los autores tienen conciencia de sus limitaciones; pero no por sumamente limitada nuestra obra debería dejarse para un indefinido futuro cuando las investigaciones monográficas, locales y nacionales hubieran llegado a tal tipo de desarrollo en el que se pudiera entonces intentar una historia *latinoamericana*. No es posible; la tarea es dialéctica: la síntesis apoya el análisis, y el análisis permite una mejor síntesis. Es una espiral en ascenso y queremos dar un paso inicial decisivo.

5. *Fuentes y bibliografía*

Este parágrafo tiene un sentido introductorio a la cuestión, y remite a la bibliografía usada en cada volumen y citada por los autores de las historias de la Iglesia en las áreas y en los diversos países.

¹⁰⁵. *Ibid.*, 200.

a) *Fuentes inéditas*

Sólo indicaremos algunas referencias, ya que un trabajo exhaustivo significaría una obra de mayores proporciones. Valga entonces lo que sigue para el que se inicia desde cero en la investigación de historia de la Iglesia en América latina¹⁰⁶.

Para la historia de la Iglesia hispanoamericana en la época colonial, en España se encuentra el más importante archivo, el Archivo General de Indias (AGI) del palacio de la Lonja en Sevilla. Los fondos para nuestros fines se encuentran en la sección de Patronato (294 legajos), y en el de Audiencias (casi 19.000 legajos); aunque en todas las restantes secciones se encuentran materiales útiles¹⁰⁷. No podemos olvidar el Archivo General de Simancas¹⁰⁸, donde hay mucho material sobre indígenas, y la famosa bula de Alejandro VI, *Inter caeteras* del 3 de mayo de 1493. Sobre jesuitas y el Tribunal de la Inquisición hay papeles en el Archivo Histórico Nacional¹⁰⁹. En la Biblioteca Nacional hay mucho material para la historia de la Iglesia¹¹⁰. Lo mismo puede decirse de la biblioteca del Palacio real¹¹¹ o de la biblioteca de la Real Academia de la Historia, donde están las obras de Juan Bautista Muñoz, cronista de las Indias. Por su parte, en la Biblioteca del Escorial¹¹², hay igualmente materiales, tales como la *Historia* de Motolinia o el texto del Concilio III de Lima; lo mismo en la biblioteca provincial de Toledo (que guarda la «Colección Lorenzana» con el IV Concilio de México, entre otros documentos).

En Portugal, para la historia de la Iglesia en Brasil y el Maranhão, hay igualmente gran cantidad de archivos. En primer lugar, el Archivo Nacional de Torre do Tombo¹¹³, donde se encontrarán materiales como las colecciones de bulas, los archivos de la *Ordem de Cristo*, de la *Mesa da Consciência e Ordens*, del Santo Oficio, etc. La sección del *Corpo cronológico* es análoga a la del Patronato del Archivo de Indias. En segundo lugar, el Archivo Histórico Ultramarino¹¹⁴, mejor estudiado que el anterior para nuestros fines, que sería como un Archivo de Sevilla para el Brasil. En tercer lugar, la Biblioteca Nacional de Lisboa, donde se encuentra la «Colección Pombalina», de importancia. No puede olvidarse la Biblioteca del Palacio da Ajuda¹¹⁵ o el de la

106. Cf. L. Gómez Canedo, *Los Archivos de la Historia de América*, México 1961/t. I-II.

107. Cf. J. Torre Revello, *El Archivo General de Indias de Sevilla*, Buenos Aires 1929. Hay obras sobre el archivo de Torres Lanzas, Germán Latorre, Cristóbal Bermúdez, etc.

108. Cf. para este y otros archivos españoles P. Torres Lanzas, *Guía histórica y descriptiva de los archivos, bibliotecas y museos arqueológicos de España*, Madrid 1916. Para España consúltese *Guía de fuentes para la historia de Iberoamérica conservadas en España*, Madrid 1966.

109. Cf. o.c., 3-128.

110. Cf. J. Paz, *Catálogo de los manuscritos de América existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid 1933.

111. Cf. J. Domínguez Bordona, *Manuscritos de América*, Madrid 1935.

112. Cf. E. Zarco Cueva, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid 1924-1929.

113. Para todo este tema véase J. C. de Macedo Soares, *Fontes da História da Igreja Católica no Brasil*, São Paulo 1954. Para la Torre do Tombo, P. A. de Azevedo-A. Baiao, *O Archivo da Torre do Tombo*, Lisboa 1905.

114. Cf. E. Castro e Almeida, *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Archivo de Marinha e Ultramar de Lisboa*, Rio 1913-1936, t. I-VIII.

115. Cf. C. A. Ferreria, *Inventário dos manuscritos da Biblioteca da Ajuda referentes a America do Sul*, Coimbra 1946.

Academia das ciencias, el Archivo Histórico Militar, las bibliotecas públicas de Porto¹¹⁶ y de Evora, el Archivo del ministerio de negocios extranjeros, o los existentes en Coimbra. Puede consultarse la obra de Jorge Hugo Pires de Lima, *Valiosa coleção do arquivo dos feitos findos para o estudo da colonização do Brasil*, Lisboa, 1961.

En tercer lugar, y todavía en Europa, están los archivos de Roma. En el Archivo Vaticano¹¹⁷ está la Regesta Vaticana (con bulas hasta 1605), la Regesta Lateranensia (hasta 1803), y, entre otros, los Breves lateranenses (1490-1800). El Archivo Consistorial (*Acta Camerarii*) es de lo más importante del Archivo Vaticano en cuanto a nombramientos de obispos. En *Processi* se encuentran informaciones sobre las causas de muchos latinoamericanos. Es de importancia todo el material de las visitas *ad limina*. En la Congregación de negocios extraordinarios hay mucho material, en especial sobre la época de la emancipación, que trabajó especialmente Pedro de Leturia. Además, en la Congregación para la evangelización de los pueblos (*De propaganda fide*) hay materiales desde 1623.

Cabe indicarse los archivos centrales de los franciscanos¹¹⁸, de los jesuitas¹¹⁹, de los dominicos, de los agustinos, etc.

Además, en el archivo de la embajada de España en la santa sede se guarda parte del material de las presentaciones de obispos y otros trámites ante el Vaticano. En la Biblioteca Nacional Vittorio Emmanuele se encuentran expedientes con la causa de beatificación de numerosos santos latinoamericanos: Francisco Solano, Juan Masías, Palafox y Mendoza, Mariana de Jesús, José Anchieta, Martín de Porres, Pedro Claver, Pedro de Urraca, Santa Rosa, Santo Toribio, Sebastián de Aparicio, etc.

En América latina, por supuesto, es donde se encuentra la gran mayoría del material archivístico¹²⁰.

Es en México, pese a las devastaciones, donde hay más documentos de la historia de la Iglesia¹²¹. En el Archivo General de la Nación hay series de legajos sobre nuestro tema, como por ejemplo: clero secular y regular (217 volúmenes), hospitales, indios, inquisición (1.702 volúmenes), jesuitas, obispos y arzobispos, santa cruzada, templos y conventos, universidad (572 volúmenes). Hay también archivo de fondos en el Instituto nacional de antropología e historia, y muchos otros. En el Archivo del cabildo se encuentran las Actas capitulares desde 1536 hasta la fecha. Hay archivos conventuales, parte de los cuales han sido incorporados a archivos del gobierno. En todas las catedrales o

116. Cf. *Catálogo dos manuscritos ultramarinos da Biblioteca Pública do Porto*, Lisboa 1938.

117. Cf. Lajos Pastor, *Guida delle fonti per la storia dell'America latina negli Archivi della Santa sede e negli Archivi ecclesiastici d'Italia*, Vaticano 1970.

118. Cf. J. M. Pou y Martí, *Index Regestorum Familiae Ultramontanae*, en *Archivum Franciscanum Historicum* (Florenzia) XII-XX, 1919-1927.

119. De cuyos archivos se vienen publicando los *Monumenta Historica Societatis Jesu*, de las cuales F. Zubillaga ha entregado la parte de la Florida, A. Egaña la parte peruana y S. Leite la parte brasileña, parcialmente.

120. Cf. R. R. Hill, *The National Archives of Latin America*, University of Cambridge, Mass. 1945; Id., *Ecclesiastical archives in Latin America*: *Archivum* (Paris) 4 (1954) 135-144; J. P. Harrison, *Guide to materials in Latin America in the National Archives*, Washington 1961-1967, t. I-II.

121. cf. L. Medina Ascencio, *Archivos y bibliotecas eclesiásticas*, México 1966; L. Gómez Canedo, *Archivos eclesiásticos de México*, en *Anuario de Bibliotecología, Archivología e Informática* (México), III (1971); J. Specker, *Missionsgeschichtliches Material*: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, XXX (1974) 220 s.

principales parroquias hay archivos; como en el archivo eclesiástico del arzobispado de Guadalajara, la biblioteca palafoxiana de Puebla, de Oaxaca, Durango, Zacatecas, y en prácticamente todos los Estados del país. Además hay archivos indígenas mayas, como por ejemplo en Chiapas, en Ebtum (Yucatán) o en San Pedro Yolox (Oaxaca).

El Caribe no es tierra de archivos; la humedad y el comején dan cuenta de ellos con rapidez. En Santo Domingo muy poco se puede encontrar en el Archivo General de la Nación o en el Archivo de la catedral (libros de bautismo y actas del cabildo eclesiástico)¹²². En Puerto Rico el Archivo histórico de la Universidad en Río Piedras ha reunido el material más importante. Existen otros (Archivo general del Estado, Archivo histórico municipal). En la catedral se está reorganizando el material gracias a la labor de Arturo Dávila. Mario Rodríguez viene trabajando sobre archivos parroquiales¹²³. En Cuba hay material¹²⁴ en el Archivo Nacional de Cuba, pero hay pocos documentos anteriores al siglo XVIII. El Archivo arzobispal de La Habana y el del cabildo catedralicio tienen materiales valiosos.

En Centro América el Archivo General del Gobierno de Guatemala es el más importante¹²⁵, donde hay papeles abundantes sobre Real Patronato (1634-1820); misiones, santa cruzada, conventos, etc., en Gobierno superior. Hay un capítulo del Archivo sobre asuntos eclesiásticos. El Archivo del arzobispado se encuentra en buen estado, y es muy rico. Hay también los archivos del Colegio misionero de Cristo crucificado y el de los franciscanos. En Costa Rica cabe destacar el Archivo Nacional de San José; en Nicaragua el Archivo Nacional y el de la curia eclesiástica de León, este último el más importante para la Iglesia; en Honduras en el Archivo Nacional hay poco sobre Iglesia; lo mismo en El Salvador donde hay algo en el archivo de la curia eclesiástica. En Panamá simplemente nada o muy poco.

En Colombia, el Archivo Nacional es el más importante, dado que en 1948 fue incendiado el valioso archivo del arzobispado de Santa Fe. Hay temas tales como indios (78 volúmenes), capellanías (26 tomos), conventos (78 tomos), y muchos otros: curas y obispos, colegios, etc., de valor para la historia de la Iglesia. Se han publicado series de índices de las diversas partes del archivo¹²⁶. En el interior hay archivos eclesiásticos de importancia (como el Archivo del arzobispado de Popayán, el del Colegio franciscano de misiones en Cali, etc.)¹²⁷.

En Venezuela, en el Archivo General de la Nación en Caracas hay capítulos tales como bulas de la santa cruzada, diezmos, Iglesias, indígenas,

122. Cf. F. Sevillano Colom, *El Archivo General de la Nación y el servicio de microfilm de la UNESCO*: Boletín del Archivo General de la Nación (Ciudad Trujillo) XXII, 101-102 (1959) 205-225; L. Rodríguez Guerra, *Historia de los archivos de la República Dominicana*: Boletín de la Unión Interamericana del Caribe, dic. (1942) 35-50; H. Polanco Brito, *Archivos eclesiásticos de la República Dominicana*: Boletín CEHILA 16-17 (1979) 26-29.

123. Sobre este tema véase el artículo de L. Hanke, *Archivos eclesiásticos de América latina*: Boletín CEHILA 16-17 (1979) 8-10.

124. Cf. L. Marino Pérez, *Guide to the materials for American history in Cuban archives*, Washington 1907.

125. Cf. R. Chamberlain, *Report on Colonial materials in the Government Archives of Guatemala City*, en *Handbook of Latin American Studies* (1936).

126. Cf. Restrepo Posada, *Los archivos eclesiásticos colombianos*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 1/2 (1966) 169-173.

127. Cf. Wendell Graff, *Inventario de algunos archivos locales de Colombia y Cundinamarca*: Anuario Colombiano de Historia Social (Bogotá) 5 (1970) 219-229.

misiones, negocios eclesiásticos y otros útiles para nuestros fines. El Archivo Arzobispal de Caracas¹²⁸ tiene mucho material, como también el Archivo del cabildo eclesiástico que tiene las actas capitulares desde 1580 hasta nuestros días. Hay archivos de la orden franciscana y parroquiales de interés, y también en el interior (como el Archivo histórico de Zulia en Maracaibo o el Archivo histórico de la provincia de Mérida).

En el Perú, región de tanto rango como México, los documentos han corrido peripecias tales que pocos nos han llegado en relación a los que debieran haber. Hay papeles para nuestros fines en el Archivo Nacional, en la Biblioteca Nacional, en el Archivo de relaciones exteriores, pero principalmente en el Archivo arzobispal de Lima¹²⁹, donde se encuentran decenas de legajos, entre otros, sobre las causas de beatificación de los santos peruanos, pero mucho sobre historia popular de la Iglesia (en capítulos tales como «beaterios», socorros de indios pobres, hermandades, etc.). Además, archivos como el del Convento de San Francisco (con ricos materiales sobre la historia de los franciscanos en Sudamérica), de los descalzos, del convento de San Agustín, de la Merced, del cabildo eclesiástico (cuyas actas capitulares comienzan en 1575), del Seminario Santo Toribio de Mogrovejo, etc.¹³⁰. No podemos dejar de hablar del Archivo histórico de Cuzco (donde hay materia de historia de la Iglesia), y en especial del Archivo arzobispal, del cabildo eclesiástico, de la Merced, de San Francisco, etc. Los hay también en Arequipa (Archivo arzobispal), en Trujillo (Archivo arzobispal y del cabildo eclesiástico), el del Colegio de Ocapa, etc.

En Ecuador, el Archivo Nacional de historia tiene menor importancia que el Archivo municipal de Quito, con fuentes desde 1534. El Archivo arzobispal de Quito¹³¹ y el del cabildo eclesiástico son de utilidad. Hay archivos de valor en el ámbito municipal en Ibarra, Ambato, Cuenca, Riobamba, Guayaquil, etc.¹³².

En Bolivia, el Archivo Nacional está en Sucre¹³³, donde se encuentran, por ejemplo, 41 volúmenes sobre Mojos y Chiquitos. Algo se encuentra en el Archivo del cabildo eclesiástico de Sucre (desde 1572). También hay materiales en Santa Cruz de la Sierra¹³⁴, y en otras ciudades del interior, en especial en Cochabamba.

En el Cono Sur, en Argentina, el Archivo General de la Nación es el más antiguo de América latina (fundado en 1821), donde hay material para

128. Cf. J. Suria, *Catálogo general del Archivo arquidiocesano de Caracas*, Caracas 1964; M. Briceño Perozo, *Concentración de archivos eclesiásticos*, en *Memoria del I Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas 1970, 259-261.

129. Cf. V. Trujillo Mena, *Archivo arzobispal de Lima*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 11-15; y R. Vargas Ugarte, *El archivo arzobispal de Lima*, en *Handbook of Latin American Studies*, Cambridge 1936.

130. Cf. F. Barreda, *Libros parroquiales de ciudades del Perú*: Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas 10 (1957) 79-85.

131. Cf. J. H. Pazmiño, *Archivo arzobispal de Quito*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 15-17.

132. Cf. O. Romero Arteta, *Índice del Archivo de la antigua provincia de Quito de la Compañía de Jesús*: Boletín del Archivo Nacional de Historia (Quito) IX/14-15 (1965) 180-191.

133. Cf. J. de Zengoitia, *The national archiv and the national library of Bolivia at Sucre*: The Hispanic American Historical Review (1949) 649-676.

134. Cf. C. López-F. Cajías, *Archivo de la catedral de Santa Cruz de la Sierra*: Boletín-CEHILA 16-17 (1979) 17-28.

nuestros fines: diezmos, misiones (en particular las jesuíticas), etc.¹³⁵. El archivo del arzobispado de Buenos Aires se quemó en buena parte en 1955; poco hay en el archivo del cabildo eclesiástico, algo en el de San Francisco. En Córdoba el Archivo histórico y el arzobispal, ahora bien cuidados, tienen documentos de interés, lo mismo que el Archivo de la Universidad (desde 1609, época de la fundación del colegio de los jesuitas en Santiago del Estero). En Mendoza hay un Archivo General de la provincia; en Santiago del Estero hay un Archivo General de la provincia y otro en la catedral, lo mismo en Salta, Santa Fe y Corrientes.

En Paraguay, el Archivo Nacional¹³⁶ y el de la curia eclesiástica son los más importantes. En Uruguay existe el Museo nacional, que tiene algunos fondos¹³⁷.

En Chile, el Archivo Nacional en Santiago tiene fuentes sobre los jesuitas, inquisición, y el «Archivo Eyzaguirre». En la Biblioteca Nacional se encuentra la «Sala Medina» del gran historiador. El Archivo arzobispal en la curia comienza en 1634. El de los franciscanos comienza en 1553 y es muy bueno. Ultimamente se viene descubriendo el valor de los archivos parroquiales¹³⁸.

En Brasil, debe citarse en primer lugar el Archivo nacional en Río, que no sólo incluye la época colonial sino igualmente la época de la estadia de la corte en Brasil. Las colecciones *Eclesiástica*, *Negócios de Portugal: assuntos eclesiásticos* (hasta 1820 con papeles sobre la *Mesa de Consciência e Ordens, irmandades*, etc.), cartas regias, bulas, compromisos de irmandades religiosas (1728-1827), y, en fin, documentos sobre catedrales, cabildos eclesiásticos, ermitas, irmandades, etc. En Río de Janeiro, en el archivo arzobispal hay igualmente unos 1.600 documentos (desde 1575). En São Paulo debe indicarse el Archivo público de Estado y el Archivo municipal, aunque el archivo arzobispal no tiene documentos del siglo XVI, pero sí desde 1640. En Bahía hay un registro parroquial a partir del siglo XVII y un Archivo de la curia metropolitana. Hay archivos igualmente en Belém, Cuiabá, Coiás, Mariana, Olinda, São Luis do Maranhão. De las sedes episcopales posteriores al siglo XVIII cabe nombrarse la Aparecida, Campinas, Curitiba, Diamantina, Florianópolis, Limoneiro do Norte, Petrópolis y Sobral, que tienen archivos, y, por su parte, las órdenes religiosas (benedictinos, carmelitas, franciscanos) poseen igualmente archivos¹³⁹.

135. J. C. Zuretti, *Documentos eclesiásticos de la época de la revolución existentes en el Archivo General de la Nación*: Archivum (B. Aires), IV/1 (1960), 297-370; G. Furlong, *Diseños de carácter eclesiástico que se conservan en el Archivo General de la Nación*: Archivum, III/2 (1959) 304-337; L. García Loyd, *El Archivo del Cabildo eclesiástico de Buenos Aires*: Archivum, IV/1 (1960) 371-376. Véase Torre Revello, *El archivo general de la Nación argentina*: Revista de Historia de América (1938) 41-52.

136. Cf. J. F. Pérez, *Los archivos de la Asunción del Paraguay*, Buenos Aires 1923.

137. Cf. Revista Histórica (Montevideo) XV (1944) 85-105.

138. Cf. R. Díaz Vidal en Revista de Estudios Históricos (Santiago) 10 (1962) o J. M. Cassasa en *Inventario del archivo de la parroquia de Chiuchiu*: Revista de la Universidad del Norte I (1968). Véase la obra de Cl. Morin, *Los libros parroquiales como fuente para la historia demográfica y social*: Historia Mexicana 21/83 (1972) 389-418.

139. Cf. A. Méndez de Gouveia, *Relação dos compromissos de Irmandades, confrarias e misericórdias do Brasil, existentes no Arquivo Histórico colonial*, en *Anais do IV Congresso de História Nacional*, Rio 1949; J. da Paz Lopes, *Uma corporação religiosa durante os séc. XVII e XVIII*: Revista Histórica de São Paulo 93 (1973) 97 s; M. R. da Cunha Rodrigues, *As fontes primárias existentes no Arquivo da Curia de São Paulo*: Revista Histórica de São Paulo 66 (1966) 437 s; B. J. Barbosa, *Arquivo Histórico da Venerável Ordem Terceira da Nossa Senhora do Monte do Carmo*, Rio 1872; y en especial la obra ya nombrada de José Carlos de Macedo Soares.

Este rápido recorrido nos permite comprender que la historia de la Iglesia en América latina, a partir de trabajos monográficos con fuentes de archivos de primera mano, tendrá que proseguir su largo camino hasta bien internado el siglo XXI. Nuestra *Historia general* por ello es un alto de síntesis en el camino, conociendo sus limitaciones, pero su necesaria función al permitir cobrar una visión de conjunto, e, inmediatamente, alimentar la praxis del creyente, del militante.

Hasta ahora en América latina, no tenemos ninguna información sistematizada en torno a los archivos y fuentes no editadas en torno al *protestantismo* *. Tampoco existe alguna descripción del contenido de los archivos, cuando existen. El investigador debe entonces dirigirse en cada país a la sede central de cada sociedad religiosa protestante, donde encontrará, en la mayoría de los casos, un archivo denominacional. En México, por ejemplo, la Iglesia metodista ha constituido un archivo histórico y organizado una sociedad de estudio de la historia del metodismo en el país. Además de los archivos denominacionales, se han creado archivos en los concilios evangélicos nacionales que sirven o han servido de impulso al ecumenismo al interior del protestantismo latinoamericano. Estos archivos se ubican en la sede de cada concilio evangélico nacional y tienen mucha información en torno al movimiento interdenominacional iniciado a partir del Congreso de Panamá (1916). También los movimientos ecuménicos surgidos en la década de 1960 han constituido archivos propios que se encuentran en la sede central de cada organismo. En Lima se encuentran los archivos de la Comisión Evangélica Latinoamericana de Educación Cristiana (CELADEC), así como de la Unión Latinoamericana de Juventud Ecuménica (ULAJE). En México se ubican los archivos de la Acción Social Ecuménica Latinoamericana (ASEL); una parte de los archivos de Iglesia y Sociedad en América Latina se han trasladado de Montevideo a Buenos Aires, la otra ha sido destruida por la represión. En México se encuentran igualmente los archivos de la Federación Universal de los Movimientos Estudiantiles Cristianos (FUMEC). La Coordinadora de Proyectos Ecuménicos (COPEC) tiene sedes en Puerto Rico y México, y los archivos de UNELAM (Movimiento pro Unidad Evangélica en América Latina) están dispersos o actualmente reubicados en la sede central del Consejo Latinoamericano de Iglesias en el Brasil.

En fin, los grandes seminarios protestantes latinoamericanos tienen bibliotecas donde se conservan muchas colecciones de revistas evangélicas regionales y nacionales; son imprescindibles para la investigación. El Instituto Superior de Estudios Teológicos (ISEDET) en Buenos Aires, la Facultad evangélica de teología en Santiago de Chile, los Seminarios metodista y presbiteriano en Río de Janeiro, el Seminario bautista de Recife, el Seminario bíblico de San José de Costa Rica, el Seminario evangélico de teología de Matanzas, Cuba, el Seminario evangélico teológico de Río Piedras, Puerto Rico y la Comunidad teológica de México en México tienen igualmente materiales.

Sin embargo, las fuentes más importantes de información sobre el protestantismo latinoamericano se encuentran fuera del continente, en los Estados Unidos y Europa. No tenemos una descripción sistemática de la ubicación y

(*) Estas líneas, y todo lo referente al protestantismo, es obra del Rev. Jean Pierre Bastian (México).

del contenido de tales archivos. Están por lo menos en muy buenas condiciones. Se deben consultar en primer lugar los archivos de las sociedades misioneras norteamericanas y europeas, en particular en los metodistas del norte y del sur de los Estados Unidos, de los bautistas del norte y del sur, así como de las decenas de denominaciones, misiones de fe y grupos pentecostales. En el caso de los presbiterianos norteamericanos podemos mencionar las siguientes fuentes:

- Montreat, N.C., Fundación de historia de las iglesias presbiterianas y reformadas (*Reportes y cartas de las misiones en América Latina*).
- Nashville, Ten., Board of World Mission of la Iglesia Presbiteriana en los Estados Unidos (*Latin American's missions files*).
- Philadelphia, Pa., Sociedad histórica presbiteriana (*Cartas latinoamericanas*).
- Princeton, N.J., Seminario de Princeton, *Papeles de Robert Speer*.
- Washington, D.C., Biblioteca del Congreso. División de los Manuscritos, *Papeles de Samuel G. Inman*.

En Europa, a título de ejemplo, todos los datos sobre las misiones de los moravos de América latina se encuentran en el archivo de la sede central de la Iglesia en Hernhutt, Alemania Democrática.

En fin, dos archivos son imprescindibles para cualquier investigador sobre el protestantismo latinoamericano y mundial. Por un lado el Archivo y Biblioteca del Consejo Mundial de las Iglesias (WCC) cuya sede está en Ginebra. Ahí se encuentran todos los documentos relativos al movimiento ecuménico donde podemos seguir la actuación y participación de los latinoamericanos y el desarrollo de los lazos que se han establecido a lo largo de los años. De igual manera el Archivo y la Biblioteca del Consejo Nacional de las Iglesias Norteamericanas (NCC-USA), ubicados en la ciudad de Nueva York, son de primera importancia para el conocimiento de la historia de las misiones protestantes en América latina.

b) *Algunas fuentes editadas*

La lista que a continuación damos de algunas fuentes editadas útiles para la historia de la Iglesia en América latina, tienen la función de servir de ejemplo.

1) *Fuentes editadas*

- Cedulario Indiano* recopilado por Diego Encinas. Reproducción de la edición única de 1596, edit. Cultura Hispánica, Madrid 1945-1946, I-IV.
- Cedulario Americano del siglo XVIII. Colección de disposiciones legales indianas desde 1680 a 1800 contenidas en los Cedularios del Archivo Gral. de Indias*, edit. A Muro Orejón, Sevilla 1956-1969, I-II.
- Colección de documentos inéditos para la historia de España*, edit. Impr. Viuda Clavero, Madrid 1864-1895, I-CXII (ver: Díaz Trechuelo. Ma. de L., América... en la *Colección de Documentos inéditos de España*, Catálogo temático, geográfico y cosmológico, en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), XXVII (1970) 641-732).
- Colección de documentos inéditos relativos al Descubrimiento, Conquista y Colonización de las Antiguas Posesiones de Ultramar* (II Serie), Madrid, 1885-1932, I-XXV (ver: Schäfer, Ernst, *Índice de la Colección de los Documentos Inéditos de Indias*, Madrid 1946-1947, I-II).
- Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica (1493-1810)*, publ. por Richard Konetzke, Madrid 1953-1962, I-V.
- Colección Muñoz*. Documentos recopilados por el doctor Juan B. Muñoz, que se conservan en la Academia de Historia de Madrid.

- Cuerpo de Documentos del siglo XVI sobre Derechos de España*, publ. por Lewis Hanke-Carlos Millares, México 1943.
- Études et Documents pour l'Histoire Missionnaire de l'Espagne et du Portugal*, publ. por Robert Ricard, Louvain 1931.
- Leyes, Las... Nuevas (1542-1543)*, con transcripción y notas de A. Muro Orejón en Anuario de Estudios Americanos (Sevilla), II (1945).
- Leyes, Recopilación de... de los Reynos de las Indias*, impr. por Julián Paredes, Madrid 1681, I-IV, en Inst. Cultura Hispánica, Madrid, I-III, Schäfer, Ernst, *Las Rúbricas del Consejo Real y Supremos de Indias*, Sevilla 1934.
- Catálogo da exposição da História do Brasil*, clase VI: *Historia eclesiástica en Annaes da Bibliotheca Nacional*, vol. 9, 1881-1882, 749-812.
- Compendiosa relación de la cristiandad de Quito*, por B. Regio, edit. por C. García Goldaraz, Madrid 1948.
- Colección de documentos inéditos para la Historia de Chile*, publ. por José T. Medina, Santiago 1883-1902, I-XXX.
- Colección de documentos para la Historia de Costa Rica*, publ. por León Fernández, San José-Barcelona 1881-1902, I-X.
- Colección de documentos históricos inéditos referentes al arzobispado de Guadalajara*, publ. por Francisco Orozco y Jiménez Dávila Garibai, Guadalajara 1922-1927, I-VI.
- Colección de Cédulas Reales dirigidas a la Audiencia de Quito 1560-1660*, publ. por el Archivo Nacional, Quito 1935, I-IX.
- Colección de documentos para la Historia de la Iglesia en el Perú*, publ. por Lisson Chaves, Sevilla 1943-1945, I-IV.
- Colección de documentos inéditos para la Historia de Colombia*, publ. por Juan Friede, Bogotá 1955-1965, I-X.
- Colección de documentos para la historia de México*, publ. por J. García Icazbalceta, México 1858-1866, I-II.
- Colección de documentos para la historia de Colombia*, Epoca de la Independencia, publ. por Elías Ortiz S., Bogotá 1966.
- Compendiosa descripción del Arzobispo de México hecha en 1570 y otros Documentos*, publ. por L. García Pimentel, México 1897, 461 p.
- División y límites de los obispados de Cuzco, los reyes de Quito*, en Museo Histórico (Quito), 41-42 (1962) 80-89.
- Documentos para la historia de la Iglesia colonial en Venezuela*, publ. por Guillermo Figuera, Caracas 1965, I-II, 397-488 p.
- Documentos para la historia colonial de los Andes venezolanos (siglos XVI al XVIII)*, publ. por José A. de Armas Chitty, Caracas 1957, 320 p.
- Documentos para la historia argentina*. Cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán de la Compañía de Jesús, publ. por C. J. Leonhardt, Buenos Aires 1904.

2) Decisiones romanas y otros documentos

- Bulario de la Iglesia mejicana*. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones... de diócesis mejicanas, publ. por J. García Gutiérrez, México 1951, 596.
- Bullarium Diplomatium et Privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, publ. por el Card. Gaude, A. Taurinorum, Roma-Nápoles 1859-1867, t. IV-XII.
- Bullarium Patronatus Portugalliae Regnum in Ecclesiis Africae, Asiae et Oceaniae*. Bullas, Brevia, Epistolas..., publ. por Paiva Manso, Olisipone 1868-1879, I-IV.
- Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, publ. por Francisco J. Hernáez y Alfredo Vromant, Bruxelles 1879, I-II (reimpreso por Kraus, Vaduz, USA 1964).
- Compendio Bulario Indico*, publ. por Baltasar de Tobar, Sevilla, t. I (1954), t. II (1966).
- Raccolta de Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorità civili*, publ. por A. Mercati, Roma 1919, I-XIX, 1138 p.
- Actas y documentos del Cabildo Eclesiástico de Buenos Aires*, publ. por E. C. Actis, Buenos Aires 1943-1944.
- Colección de documentos históricos del Arzobispado de Santiago*. 1. Cartas de los obispos al rey; 2. Cedulario, Santiago 1919-1923.
- Documentos para la historia de la diócesis de Mérida*, publ. por Antonio R. Silva, arzobispo de la misma diócesis, Caracas 1927, I-V.

- Documentos para la historia de Nicaragua* (Colección Somoza), Juan Bravo, Madrid 1954-1957, I-XVII.
- Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, publ. por Mariano Cuevas, México 1914.
- Documentos inéditos que ilustran los orígenes de los Obispos Carolense (1519), Tierra Florida (1520) y Yucatán (1561)*, publ. por Sergio Méndez Arceo, en *Revista de Historia de América* (México) 9 (1940) 31-61.
- Documentos para la historia de Arequipa*, publ. por Víctor de Barriaga, Arequipa 1940.
- Levillier, Roberto, *La organización de la Iglesia y Ordenes Religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI*, Madrid 1919, I-II.
- Levillier, Roberto, *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, Madrid 1926, I-II.
- Levillier, Roberto, *Gobernantes del Perú. Cartas y otros documentos del siglo XVI*, Madrid 1913-1926, I-XII.
- Levillier, Roberto, *Gobernación de Tucumán. Papeles de gobernantes en el siglo XVI*, Madrid 1920.
- Materiales para la historia de la cultura en Venezuela, 1523-1828: documentos del Archivo General de Indias de Sevilla*, comp. por Mario Dorta, Caracas 1967, 547 p.
- Monumenta Brasiliae*, publ. por Serafim Leite, Roma 1956-1960, I-IV.
- Monumenta Centro-Americae Historica*, publ. por Carlos Molina Argüello, Managua 1965, I.
- Monumenta Floridae*, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1946, I.
- Monumenta Mexicana*, publ. por Félix Zubillaga, Roma 1956-1957, I-II.
- Monumenta Peruana*, publ. por Antonio Egaña, Roma 1954-1958, I-II.
- Nueva colección de documentos para la historia de México*, publ. por García Icazbalceta, México 1886-1892, I-v.
- Obispo Mariano Martí*. Documentos relativos a su visita pastoral de la Diócesis de Caracas (1771-1784). Estudio preliminar y coordinación por Lino Gómez Canedo, Caracas 1969, I-VII.
- Cartas, Informações, Fragmentos históricos e Sermões de José de Anchieta*, edit. por Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1933.
- Cartas do Brasil de Manoel da Nobrega*, edit. por Academia Brasileira, Rio de Janeiro 1931.
- Espinosa, Isidro Félix de, *Crónica de los Colegios de Propaganda Fide de la Nueva España*, por Fray... New Edition with notes and introduction by Lino Gómez Canedo, Washington 1964, 931 p.
- Jan, J. M. (ed.), *Collecta pour l'histoire du diocèse du Cap-Haïtien*, Port-au-Prince 1955, I-II, 367-288 p.
- Jan, J. M., *Port-au-Prince: documents pour l'histoire religieuse Port-au-Prince*, 1956, 527 p.
- Cortes y Carraz, P., *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Guatemala...*, Prol. de A. Recinos, Guatemala 1958, 302 p.

3) Concilios provinciales y Sínodos diocesanos

- Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América*, publ. por Tejada y Ramiro, 1851-1859, I-V.
- Conciliorum Sacrorum... Nova et Amplissima Collectio*, publ. por J. D. Mansi, Paris 1902-1915, XXI-XLVII.
- Collectio Maxima Conciliorum Omnium Hispaniae et Novi Orbis*, publ. por el cardenal J. Sáez de Aguirre, Roma 1694, IV.
- Concilios de Provinciales Primero y Segundo celebrados en la ciudad de México en los años 1555-1565*, publ. por F. A. Lorenzana, México 1769; cf. la edición de J. Ramírez, México 1943, I-II.
- Concilio II provincial mexicano...*, edit. por M. Galván Rivera, Barcelona 1870.
- Concilio provincial mexicano IV* (1771), impr. por orden de Rafael Sabas Camacho, III Obispo de Querétaro, Querétaro 1898).
- Concilio Limana, Constituciones Synodales et alia utilia Monumenta... nunc denuo exarata studio et diligentia Doctoris D. Francisci de Montalvo*, publ. por J. Vannaci, Roma 1684.
- Concilios Limenses*, publ. por R. Vargas Ugarte, Lima 1951-1954, I-III.
- Concilio Provincial Limense Segundo*, publ. por F. Mateos en *Miss. Hispan. VII* (1950) 209-296, 525-617.
- Primer Concilio de Quito (1570)*, publ. por F. Mateos en *Missionalia Hispanica XXV* (1968) 193-247.
- Primer Concilio del Río de la Plata en Asunción (1603)*, publ. por F. Mateos en *Missionalia Hispanica XXVI* (1969) 157-359.

- Concilio Provincial de Santo Domingo (1622-1623)*, publ. por C. de Armellada en *Missionalia Hispanica XXVI* (1970) 129-252.
- Concilio Provincial de Charcas de 1629*, publ. por B. Velasco en *Missionalia Hispanica XXI* (1964) 79-130.
- Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América latina celebrado en Roma el año del Señor de MDCCCXCIX*, trad. ofic. Roma 1906.
- Acta et Decreta Primi Concilii Provincialis Nova Carthagine in America Meridionali anno Domini MCMII et a sede Apostolica anno MCMIV examinati et recogniti*, Mediolani MCMV.
- De Primo Concilio Plenario Brasiliensi (1939) eiusque decretis*, Studium histórico, publ. por J. C. Knoll, Romae 1967.
- Sinodos de Tucumán de 1597, 1606 y 1607*, en *Papeles eclesiásticos del Tucumán*, publ. por R. Levillier, Madrid 1926, I-II (ver: Mateos F., *Sinodos del obispo de Tucumán, fray Fernando de Trejo y Sanabria*, en *Missionalia Hispanica XXVII* (1970) 257-340).
- Sinodo de Santa Fe de 1556*, en G. Romero, *Juan de los Barrios*, p. 459-563.
- Sinodo de Quito de 1590*, en Vargas Ugarte, *Concilios Limenses II*, p. 150 (ver: Vargas J. M., *Constituciones del Primer Sinodo de Quito*, Quito 1945).
- Sinodo de Asunción de 1603*, en *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires IV* (1882) 8-13.
- Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes (1613)*. Celebrado por Bartolomé Lobo Guerrero, edit. por Francisco del Canto, Lima, 1614 (ver: CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sinodos diocesanos, II*, Cuernavaca 1970).
- Sinodos diocesanos de Santo Toribio de Mogrovejo, 1582-1604*, CIDOC, Colección Fuentes, Serie Segunda: Sinodos diocesanos, I, Cuernavaca 1970.
- Sinodo diocesano de Santiago de Chile celebrado en 1626*, por Oviedo Cavada, C.: *Historia (Santiago) 3* (1964) 313-360.
- Sinodos y Concilios chilenos (1584-?)*, por Oviedo Cavada: *Historia (Santiago) 3* (1964) 7-86.
- Sinodo del Paraguay de 1631*, en *Revista de la Biblioteca Pública de Buenos Aires IV* (1882) 13-17.
- Constituciones Synodales del Arzobispado de los Reyes*, por el Ilmo. señor doctor Hernando Arias de Ugarte (1636), Lima, edit. por Geronimo de Contreras, 1637.
- Constituciones Synodales del Obispado de la ciudad de N. S. de la Paz*, por el señor doctor Feliciano de la Vega, obispo de la dicha ciudad de La Paz, del año 1638, impr. por Geronimo de Contreras, 1639.
- Synodo diocesano Santiago de Chile, 1688*, por Bernardo Carrasco y Saavedra, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sinodos diocesanos, 3*, Cuernavaca 1970.
- Sinodo de La Paz... de 1738*, por Barnadas, J. M., en *Missionalia Hispanica XXIV* (1967) 117-124.
- Synodo diocesano... Santiago de Chile, 1763*, por Manuel de Alday y Aspee, CIDOC, *Colección Fuentes, Serie Segunda: Sinodos diocesanos, 2*, Cuernavaca 1970 (ver: Lira Urquieta, P., *El Sinodo diocesano de 1763: Historia (Santiago) 8* (1969) 277-287).
- Sinodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917*, por el Ilmo. y Rdm. señor obispo doctor Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.

4) Fuentes editadas protestantes

Entre las fuentes editadas protestantes (*), consideramos, en primer lugar, las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras continentales:

El Congreso de Panamá (*Christian work in Latin America, Panama Congress*, New York 1917, 3 tomos) y las conferencias regionales que siguieron (*Regional conferences in Latin America*, New York 1917). El Congreso de Montevideo (*Christian work in Latin America, Montevideo Congress*, New York 1925, 2 tomos) para América del Sur, y el Congreso de La Habana para el norte del continente (Gonzalo Báez Camargo, *Hacia la Revolución Religiosa en Hispanoamérica*, México 1930; Samuel G. Inman, *Evangelicals at Havana*, New York 1919). Las conferencias presentadas durante el congreso de La Habana aparecen en una publicación aparte (*Ponencias para el Congreso Evangélico de La Habana*, La Habana 1929).

De las conferencias evangélicas latinoamericanas: de Buenos Aires en 1949 (*El Cristianismo evangélico en la América Latina, Informe y resoluciones de la primera conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos Aires 1949), de Lima 1961 (*Cristo: la esperanza para América Latina, Ponencias, informes, comentarios de la segunda conferencia evangélica latinoamericana*, Buenos

(*) Estas líneas son obra del Rev. Jean Pierre Bastian.

Aires 1962), de Buenos Aires 1969 (*Deudores al mundo. Tercera conferencia evangélica latinoamericana*, Montevideo 1969), y Oaxtepec 1978 (*Unidad y misión en América Latina*, Oaxtepec 1978, San José Costa Rica, 1980). Además la Primera Conferencia Latinoamericana de Evangelización, CLADE (*Acción en Cristo para un continente en crisis*, San José 1970).

En segundo lugar, debemos tener en cuenta las actas y documentos de las grandes conferencias misioneras internacionales, en particular la conferencia misionera mundial de Edimburgo, Escocia, 1910 (*World Missionary conference 1910*, Edimburgo-London 1910, 9 tomos), la asamblea de Jerusalén del Concilio misionero internacional en 1928 (*The Jerusalem meeting of the International missionary council*, London 1928, 6 tomos), la asamblea misionera mundial de Tambaram, India, 1938 (*La misión mundial de la Iglesia. Informe oficial del Consejo Misionero Internacional*, Buenos Aires 1939), así como los demás informes de las reuniones del Consejo Misionero Internacional de Whithy, Canadá 1947, Willingen, Alemania Federal 1952, Achimota, Ghana 1957-58, México 1963, Bangkok 1972-73 y Melbourne 1980.

En tercer lugar, tenemos que consultar como fuentes editadas los varios informes de las reuniones de los movimientos ecuménicos latinoamericanos: ULAJE. (*Con Cristo un mundo nuevo. Congreso latinoamericano de juventudes evangélicas*, Lima 1942); ISAL (*Encuentro y desafío. Conclusiones y resoluciones de la Primera consulta evangélica latinoamericana sobre iglesia y sociedad realizada en Huampani*, Montevideo 1961; *América hoy, acción de Dios y responsabilidad del hombre*, Montevideo 1966; *América Latina, movilización popular y fe crisisiana*, Montevideo 1971).

La mayoría de los informes de las asambleas generales de dichos movimientos ecuménicos no han sido publicados; y existen solo mimeografiados. UNELAM, por un lado, ha publicado los informes de dos encuentros; uno sobre la mujer en América latina (*El rol de la mujer en la Iglesia y en la sociedad*, Montevideo 1968), y el otro sobre la presencia misionera en el continente (*Misioneros norteamericanos en América latina, ¿para qué?*, Montevideo 1971).

Además hay que mencionar las dos conferencias misioneras celebradas en los Estados Unidos por las juntas misioneras en torno a su obra en América latina (*Ecumenical missionary conference on foreign missions*, New York 1902, 2 tomos; *Conference on mission in Latin America*, New York 1913), y los varios encuentros denominacionales o interdenominacionales que tuvieron lugar en el continente por razones específicas: *Informe oficial del congreso evangélico centroamericano*, Ciudad de Guatemala 1941; *Consultation on religious liberty in Latin America*, New York 1955; *The listening isles*, Puerto Rico-New York 1957; *Christian literature program for Latin America*, México 1941; *Informe de la primera asamblea evangélica interamericana de obra rural*, México 1956; Carlos Gattinoni, *Vida y misión de la iglesia metodista*, Buenos Aires 1961; *Committee on Latin America*, Ginebra 1963).

En fin, los «*Informes anuales del Comité de Cooperación para América latina*» (CCLA) de 1916 a 1965, que se encuentran en la «*Missionary Research Library*» en Nueva York, y los informes mimeografiados de la oficina para América latina del Concilio Nacional de las Iglesias de Cristo se encuentran en la sede del organismo en Nueva York.

5) Listas de obispos

Gams, B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Akademische Druck, Graz 1957.

Gulik, G.-Eubel, *Hierarchia Catholica-Medi et recentioris Aevi*, Schmitz Kallenberg, Regensburg, III, 1923 cont. por Gauchat, P. (1592-1667), Monasterii 1935; Ritzler, R. P. Sefrin (1667-1730), Patavii 1952 (1730-1799), Patavii 1958 (1800-1846), Patavii 1968.

Alegre, Francisco, J., varias listas en *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en N. España*, Roma 1956-1960, I-IV.

Ascaray, J., *Serie cronológica de los obispos de Quito*, en *Anales de la Universidad de Quito* (Quito) 1892.

Bravo Ugarte, J., *Diócesis y Obispos de la Iglesia mexicana (1519-1939)*, México 1941, 99.

Dussel, E., *Liste critique des évêques hispano-américains (1504-1620)*, Appendice I en *Les évêques hispano-américains, défenseurs et évangélisateurs de l'indien (1504-1620)*, Wiesbaden 1970, 228-249.

Furlong, G., *Diócesis y obispos de la Iglesia Argentina (1572-1942)*, Buenos Aires 1942, 58 p.

García Gutiérrez, J., *Arzobispos de la arquidiócesis de México*, México 1948, 86 p.

García Benítez, L., *Reseña histórica de los obispos que han regentado la diócesis de Santa Marta (1534-1891)*, Bogotá 1953, 663 p.

Mateus, A. E., Albuja, *El Obispado de Quito en el siglo XVI: Missionalia Hispanica XVIII* (1961) 161-209.

Mesanza, A., *Obispos dominicos de América*, I. Einsiedeln (Suisse) 1939.

- Nómina de obispos y arzobispos de Venezuela: Crónica de Caracas* (Caracas) 45-46/9 (1960) 349-350.
- Nobrega, A., *Diócesis e bispos do Brasil: Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (Rio) 222 (1954) 3-328.
- Pacheco, J. M., *Los primeros obispos de Cartagena (de 1534 a 1577): Revista Ecclesiastica Xaveriana* (Bogotá) VI (1956) 357-392.
- Paniagua Oller, A., *Episcopologio portorricense... Sinodo diocesano del Obispado de Puerto Rico... del año 1917*, por el Ilmo. señor obispo Guillermo A. Jones, Puerto Rico 1917.
- Ruiz Cajar, C., *La jerarquía eclesiástica en Panamá durante el siglo XVI: Missionalia Hispanica XVI* (1959) 5-86.
- Restrepo Posada, J., *Cronología de los obispos de Cartagena de Indias: Boletín de Historia y Antigüedades* (Bogotá) 487-48/2 (1955) 301-320.
- Restrepo Posada, J., *Arquidiócesis de Bogotá. Datos biográficos de sus preladados*, Bogotá 1961, 66, I-III (de 1564 a 1981).
- Restrepo Posada, J., *Genealogía episcopal de la jerarquía eclesiástica en los países que formaron la Gran Colombia*, Bogotá 1968.
- Sanabria Martínez, V., *Episcopologio de la diócesis de Nicaragua y Costa Rica, 1531-1850*, San José 1943.
- Schawaller, R. F., *The Episcopal Succession in Spanish America 1800-1850: The Americas* (Washington) 3/24 (1968) 207-271.
- Utrera, C. de, *Episcopologio dominopolitano*. sección de los números 85 y 87 del *Boletín del Archivo General de la Nación* (Ciudad Trujillo) 1956, 56 p.
- Valverde Téllez, E., *Bio-bibliografía eclesiástica mexicana (1821-1943)*, I-II (Obispos), México 1949.
- Vargas Ugarte, R., *Episcopado de las diócesis del Virreinato del Perú desde los orígenes hasta mediados del siglo XVII: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas* (Buenos Aires) XXIV (1940) 1-31.
- Carlos Oviedo Cavada, *Los Obispos de Chile 1561-1978*, Santiago 1979.

c) Bibliografía bibliográfica

La bibliografía específica por áreas será dada en cada tomo de la *Historia general*, y en el último volumen aparecerá un suplemento bibliográfico para completar la bibliografía usada por cada autor. Aquí sólo indicamos para el investigador algunos instrumentos necesarios para recabar bibliografía sobre temas específicos. Son entonces algunas obras sobre bibliografía.

1) Generales

- Bibliotheca missionum*, ed. por Robert Streit-Dindinger, vol. I, *Grundlegender und Allgemeiner Teil, Inter. Inst. für Missionswissensch. Forsch.*, Münster 1916; vol. II-III, *Amerikanische Missionsliteratur (1493-1909)*, Aachen, 1924-1927; suplementos, vol. XXII-XXIII (1963-1964); vol. XXIV-XXVI, ed. por J. Rommerskirchen-J. Metzler, incluye bibliografía de 1910-1960, Freiburg 1967-1968.
- Handbook of Latin American Studies*, ed. Miron Burgin, Cambridge (Mass.), 1936-1948, t. I-XI.
- Hispanic Foundation in the Library of Congress*, University of Florida Press, Gainesville, en 1980 vol. XLII.
- Índice Histórico Español* (Barcelona), publ. por la Universidad de Barcelona, Barcelona, desde 1953.
- Bibliografía Misionaria*, por Rommerskirchen, Kowalsky, Metzler, Henkel (1965-1972), Pont. Bibliot. Miss Prop. Fide, Roma, 1966-73.
- Bibliografía de la Historia de América (1965-69): Revista de Historia de América* (México), n. 67-68 (1969) 357-451.
- Comas, J., *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América*, México 1953, 292 p.
- Fichero bibliográfico Hispanoamericano*, Catálogo trimestral de toda clase de libros publicados en las Américas en español, New York, desde 1961.
- Geoghegan, A. R. (comp.), *Obras de referencia de América Latina* (repertorio selectivo y anotado de enciclopedias, diccionarios, bibliografías, repertorios biográficos, catálogos, guías, anuarios, índices) Buenos Aires 1965, 280 p.
- Gropp, A. E. (comp.), *A Bibliography of Latin American bibliographies*, Metuchen 1968, 515 p.

Historiografía y Bibliografía Americanistas, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1955-1972.

Revista Interamericana de Bibliografía, Washington, desde 1961.

Revue d'Histoire Ecclesiastique, Bibliographie, Université Catholique de Louvain, Louvain, desde el año 1900.

Sánchez Alonso, B., *Fuentes de la historia española e hispanoamericana*, Madrid 1952, I-III.

Sinclair, J. A., *Protestantism in Latin America. A bibliographical guide*, Austin (Tex) 1967, 213 p.

Se subraya la bibliografía contenida en la *Historia de la Iglesia en la América Española*, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, public. por L. Lopetegui y F. Zubillaga, Madrid 1965, t. I, XXIX-LIX pp. y la señalada por A. de Egaña en el t. II, al inicio de cada capítulo; y la de H. J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, p. 1188-1243.

Sobre el protestantismo, véase: Sinclair, J., *Protestantism in Latin America, a bibliographical guide*, Pasadena (California) 1976; Prien, Hans-Jürgen, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen 1978, 1188-1243; *Bibliografía Teológica Comentada*, bajo la dirección de Bierzychudek, Buenos Aires, vol. 1, 1973, vol. 2, 1974, vol. 3, 1975, vol. 4, 1976, vol. 5, 1977, vol. 6, 1978, vol. 7, 1979. Consultar en particular las secciones: 1. Ciencias sociales, y 3. Historia de las Iglesias.

2) Por países

Geoghegan, A. R., *Bibliografía de historia eclesiástica argentina (1944-1959)*: Archívum (Buenos Aires) III (1959) 412-429, IV (1960) 377-393.

Breda, E. A., *Bibliografía histórica del Sesquicentenario de la Revolución de Mayo referente a la Iglesia*: Archívum (Buenos Aires) V, ene-dic. (1961) 322-330.

Cardiff, J., *Bibliografía histórica eclesiástica argentina (1966)*: Archívum (Buenos Aires) IX (1967) 285-306.

Geoghegan, A. R., *Bibliografía de Guillermo Furlong*, Buenos Aires 1957, 221 p.

Bibliografía Argentina de Historia, La Plata, Instituto Bibliográfico, desde 1960.

Comadrán Ruiz, J., *Información bibliográfica americana: Argentina*: Anuario de Estudios Americanos (Sevilla) XX (1963) 675-720.

Índice Historiográfico Argentino, Buenos Aires 1973.

Fernández Caballero, C. F., *The Paraguayan bibliography: a retrospective and enumerative bibliography of printed works of Paraguayan authors*, Washington 1970, 143 p.

Furlong, G.-E. Arana, *La imprenta de la Caridad (1822-1855)*. *Bibliografía*: Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay (Montevideo) IX (1932) 5-164.

Anuario Bibliográfico Uruguayo, Montevideo, Biblioteca Nacional, desde 1965.

Aránguiz Donoso, H., y otros, *Bibliografía histórica (1959-1967)*, Santiago de Chile 1970, 84 p.

Bibliografía eclesiástica chilena, preparada por la Biblioteca Central de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago 1959, 358 p.

Monckeberg Barros, G., *Ensayo de una Bibliografía de historia eclesiástica de Chile*: Boletín de la Academia Chilena de la Historia (Santiago) 35/13 (1946) 95-130.

Abecia Baldivieso, V., *Historiografía boliviana*, La Paz 1965, 628 p.

Equateur, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, XV, 1963, 656-657.

Larrea, C. M., *Bibliografía científica del Ecuador*, Madrid 1952, 497 p.

Boletim Bibliográfico, São Paulo, Biblioteca Pública Municipal, desde 1943.

Borba de Moraes, R., *Bibliographia brasiliana*, Amsterdam-Rio de Janeiro 1958-1959, I-II, 427-448 pp.

Brésil, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, 1938, 588-589.

Bolivia, en *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, IX, 1938, 616-617.

Hoornaert, E., *Para una História da Igreja no Brasil*: Revista Ecclesiastica Brasileira XXXIII (março 1973) 17-138.

Mesa, C. E., *Historiografía eclesiástica colombiana de 1860 a 1968*: Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica (Medellín) 9/3 (1968), 31-70.

Anuario Bibliográfico Colombiano, comp. por Rubén Pérez Ortiz (1962), Bogotá, Inst. Caro y Cuervo, 1964, 188 p., cont. R. Romero Rojas (1966), Bogotá 1968, 256 p.

Villasana, A. R. (comp.), *Ensayo de un repertorio bibliográfico venezolano, años 1808-1950*, Caracas 1969, I-IV, 378-492 p.

Anuario Bibliográfico Venezolano, pub. Biblioteca Nacional, 1949-1959, Caracas 1960, I-II, 439-480 p.

- Bibliografía histórica venezolana o referente a Venezuela*, en *Boletín de la Biblioteca Central*, Universidad del Zulia (Maracaibo), desde 1961 a 1966.
- Bibliografía de Centroamérica y del Caribe* (1956), La Habana 1958.
- Herrera, F. A. (comp.), *Bibliografía en Panamá de 1960-1963*: Lotería (Panamá), 2.ª ep., 10-118 (1965) 67-96.
- Susto, J. A., *Panorama de la bibliografía en Panamá*: Revista Internacional de Bibliografía (Washington) 18/1 (enero-marzo 1968).
- Anuario Bibliográfico Costarricense*, San José, desde 1962.
- Molina Argüello, C., *Bibliografía historiográfica de Nicaragua hasta 1954*: Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano, 102, marzo (1969) 21-28.
- Bibliografía Guatemalteca*, y catálogo general de libros, folletos, periódicos, revistas (siglo XVII-XVIII), años 1931-1940, Guatemala 1960-1963, I-VIII.
- Dardon Córdoba, G., *Índice bibliografía guatemalteco, 1959-60*, Guatemala 1961, I.
- Valle, R. H., *Bibliografía historiográfica de Honduras*: Revista de la Universidad (Tegucigalpa), enero-marzo (1953) 42-46.
- Anuario Bibliográfico Hondureño*, Tegucigalpa, Bibl. Nacional, 1961-1963.
- Icazbalceta, J. G., *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, México 1954, 580 p.; *Bibliografía histórica mexicana*, México 1968.
- Mella Chavier, P., *Bibliografía histórica dominicana*: Clío (Santo Domingo), 114/27 (1959) 109-112.
- Velázquez, G. (comp.), *Anuario bibliográfico puertorriqueño, índice alfabético de libros, folletos, revistas y periódicos, publicados en 1957-1958*, San Juan (Puerto Rico) 1964.
- Nissainthe, M., *Dictionnaire de bibliographie haïtienne*, Washington 1951.
- Catts Pressoir, Trouillot, H., *Historiographie d'Haiti*, México 1953.
- Bastian, J. P., *Bibliografía para el estudio de la teología protestante en México*, en *Materiales para una historia de la teología en América latina*, San José Costa Rica 1981, 382-388.
- Araya Guillén, V., *Fuentes y bibliografía para el estudio de la historia del protestantismo en Costa Rica*, San José Costa Rica 1981 (mimeo).

d) *Bibliografía estadística**

- Beach, H.-Burton, J., *World statistics of Missionary societies*, New-York 1916.
- Parker, J. I., *Interpretative Statistical survey of the world mission of the Christian Church*, New-York-London 1938.
- Interchurch World Movement of North America (ed.), *World Survey*, New-York 1920, 2 vol.
- Taylor, Cl.-Goggins, W., *Protestant missions in Latin America. A statistical survey*, Washington 1961.
- Damboriena, P., *Protestantismo en América Latina*, Freiburg 1962.
- Read, W.-Monterroso, V., *Latin American Church Growth*, Grand Rapids (Michigan) 1969.

e) *Bibliografía cartográfica*

- Amaya Topete, J., *Atlas mexicano de la conquista*, México 1958.
- AGI (Archivo General de Indias), toda la sección cartográfica, en parte catalogada por Torres de Lanza (puede ser utilizado todo el material indirecta o directamente para la historia eclesiástica).
- Atlante delle Missioni Cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de «Propaganda Fide»*, Città del Vaticano 1947.
- Atlas missionum, a Sacra Congregazione de Propaganda Fide dependentium*, ed. por G. Mödling, Città del Vaticano 1958.
- BN (Bibliothèque National de Paris), en la sección *Cartes et Planes du XVI^e siècle* (material utilizable).
- Bueno Cosme, *Geografía del Perú Virreinal (1739)*, ed. por Valcárcel, Lima 1951.
- Despont, J., *Nouvel Atlas des Missions*, Paris-Lyon 1951.

(*) Obra del Rev. Jean Pierre Bastian, lo mismo que todo lo referente a bibliografía protestante.

- Dietrich-Hagen-Termmer, *Nord und Mittelamerika. Handbuch der Geog. Wiss.*, Wildpark-Postdam 1933.
- Dennis, J.-Beach, H.-Fahs, Ch., *World Atlas of Christian Missions, containing a Directory of missionary societies, a classified summary of statistics, an Index of Mission Stations and Maps showing the location of Mission Stations throughout the world*, New-York 1911.
- Beach, H.-Fahs, Ch., *World missionary atlas, containing a Directory of Missionary Societies, Classified summaries of Statistics, Maps showing the location of Mission Stations throughout the world, a Descriptive Account of the Principal Mission Lands, and Comprehensive Indices*, New-York 1925.
- Beach, Harlan, *A geography and atlas of Protestant missions*, New-York 1903, 2 vol.
- Freitag, A., *Historischer Missionsatlas*, Steyl 1959.
- Jiménez, J., *Mapa lingüístico del Norte y Centro América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1936.
- López de Velasco, J., *Geografía y Descripción de las Indias*, Zaragoza-Madrid 1894, 848 p.
- Maull-Kuhn-Troll, *Süd-Amerika in natura*, en *Handbuch der Geog. Wiss.*, 1930.
- Meer, Frederic, Van Der, *Atlas de la civilisation Occidentale*, Amsterdam 1951.
- Neuhauser, J., *Atlas der katholischer Westmission*, München 1932.
- Stier-Kirsten, *Atlas zur Weltgeschichte*, Braunschweig 1956.
- Streit, Carolus, *Atlas Hierarchicus*, Paderborn 1929.
- Toynbee, Arnold, *Historical Atlas and Gazetteer*, en *A Study of History*, XI, London 1959.
- Vázquez de Espinosa, Antonio, *Compendio y descripción de las Indias occidentales (1630)*, ed. por Smith. Insti., Washington 1948.
- Vidal-Lablanche, *Atlas historique et géographique*, Paris 1951.

LA PREHISTORIA RELIGIOSA LATINOAMERICANA

I. EL ESPACIO LATINOAMERICANO

La historia mundial a la luz de la fe tiene en su origen un término desde el cual todo comienza: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra» (Gén 1,1). Dios abre un espacio para la historia, historia que el final del *tiempo* termina por el «Ven Señor Jesús» (Ap 22,20), la parusía. En la plenitud de los tiempos el Verbo «acampó entre nosotros» (Jn 1,14). La «tierra» (*h'arets*) —para el antiguo testamento Palestina y sus alrededores— es el lugar del encuentro (*skene, sekinah*) de Dios con el hombre (Ex 33,7). El *espacio*, la geografía, es la condición material por excelencia de la historia de la salvación, de la liberación de los hombres.

Como hemos dicho, en el ofertorio de la liturgia católica, se ofrece a Dios el «pan de la *tierra* y el trabajo». La «tierra», la naturaleza, aparece nuevkaamente como el punto de partida del sacrificio, del holocausto, del culto, de la religión. Es necesario tener en cuenta el espacio humano, humanizado, pero sin dejar de considerar antes, objetivamente, su consistencia propia de creatura real, resistente, admirable.

1. *El espacio físico*¹

El *Popol Vuh* dice bellamente que «antes de la formación de todo no había hombres, ni animales, ni pájaros, cangrejos, árboles, piedras, hoyos, barrancos, paja ni bejuocos y no se manifestaba la faz de la tierra; el mar estaba en suspenso y en el cielo no había cosa alguna que hiciera ruido»².

Cuando al planeta se solidificaba y los continentes emergen de los mares, éstos comienzan ya su lento y milenarismo movimiento, las corrientes marítimas. El Pacífico, el «Mar del Sur», con sus círculos que partiendo del Ecuador hacia el Pacífico, el «Mar del Sur», con sus círculos que partiendo del Ecuador hacia el Pacífico, el «Mar del Sur», con sus círculos que partiendo del Ecuador hacia el Pacífico norte (corriente de California), y del sur hacia el norte en el Pacífico sur (corriente de Humboldt), trazando el camino que seguirán todas las influencias civilizatorias del neolítico, y que vuelven al oriente por el centro anticipando las rutas de México hacia las Filipinas.

1. Cf. Cl. Collin Delavaud, *L'Amérique latine, approche géographique*, Paris 1973, t. I-II; J. Preston, *Latin America*, London-Sydney 1941; para el Atlántico histórico véase P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique VIII*, Paris 1959, 25 s., sobre «La organización del espacio» y sobre «La toma de posesión del espacio».

2. *Popol Vuh, Antiguas historias de los indios Quichés de Guatemala*, México 1974, 3.

El Atlántico norte, en su círculo propio que procede de Africa, pasa por el Golfo de este a oeste y de sur hacia norte, anticipa el camino de Colón (corriente Nordecuatorial). El Atlántico sur, por el contrario, moviéndose ante la costa brasileña del norte hacia el sur (corriente del Brasil) y hacia el Africa, determina la vocación africana del Brasil.

Las puras corrientes marítimas están ya preñadas de historia futura, de hazañas de misioneros, del latrocinio de los piratas y la inhumanidad de los esclavos transbordados como mercancías. «El mar y la historia de la Iglesia» sería un capítulo inédito lleno de sorpresas, y por ello, se veneraba aquella Virgen de los Buenos Aires, protectora de los navegantes.

El inmenso continente latinoamericano, como una isla entre los gigantescos océanos nombrados, *insularidad* que configurará, tanto en su prehistoria como en su historia, una de las características de nuestros pueblos, tiene ciertas cualidades materiales, determinaciones constitutivas de su geografía física, que condicionará la historia latinoamericana.

En primer lugar, la parte central del continente está comprendida dentro de los 20 grados de temperatura —promedio anual—, exceptuando al norte y al sur regiones templadas o frías, no tropicales, que jugarán por ello mismo un papel especial en la historia americana hasta hoy. La mera temperatura determina ciertos cultivos, y éstos ciertas economías y la posibilidad o no de la revolución agrícola y urbana. Cuestiones centrales como veremos más adelante.

Por otra parte, las alturas mayores a los 1.000 metros se sitúan junto al Océano Pacífico. Es decir, las temperaturas se hacen benignas en los valles y mesetas de las montañas, siendo insoportables en las regiones bajas, costeras o continentales (que en realidad son, fundamentalmente, las cuencas del Plata, el Amazonas, el Orinoco y el Mississippi). Las altas culturas buscaron entonces los dioses uránicos de las montañas y no las diosas vegetales de los ríos tropicales.

Por último, la línea promedio anual de las precipitaciones de 1.000 milímetros delimita hacia el este del continente toda una inmensa región —desde el actual Estados Unidos hasta el límite del Uruguay y Brasil en el sur— donde, no sin razón, se encontraban, por ejemplo, más del 95 % de los esclavos negros, hasta bien entrado el siglo XIX. Precipitación, cultivos tropicales, falta de mano de obra indígena, apertura al Atlántico, corrientes favorables procedentes del Africa. Todo esto es lo que se debe denominar condicionamientos —y aun auténticas determinaciones relativas— *materiales* de la historia americana, de la historia de la Iglesia. No es entonces un hecho fortuito que Pedro Claver se ocupe de esclavos en Cartagena de Indias. Un ejemplo entre miles que podrían traerse a colación.

No debe dejarse tampoco de anotar que las cordilleras dividen el continente desde Alaska a Tierra del Fuego en un área occidental o montañosa que mira hacia el Pacífico, muy estrecha; y otra área oriental de las grandes cuencas del Mississippi, Orinoco, Amazonas y Plata, zonas bajas y de gran extensión que mira hacia el Atlántico. Las montañas occidentales forman pequeños valles o mesetas aptas para la agricultura intensiva. Las praderas, cuencas, llanos, pampas dejan al hombre como al descubierto en la inmensidad del horizonte interminable o en la intransitabilidad de selvas, ríos, ciénagas, difíciles para permitir la concentración demográfica y la revolución urbana neolítica.

Por supuesto que estas consideraciones son una pura sugerencia y a un nivel macroespacial, que deberá ser estudiado en detalle en un *Atlas de historia de la Iglesia* que no es el objeto de esta obra. Allí se podrá ver, por ejemplo, que la estructura espacial de las diócesis y hasta parroquias está determinada, fundamentalmente, por la geografía.

2. El espacio humano³

Estructuralmente, la prehistoria americana —no en el sentido de la ciencia histórica, sino como «prehistoria» de la historia de la Iglesia latinoamericana—, se encuentra situada entre el «lleno» de culturas del Océano Pacífico y el «vacío» cultural del Atlántico precolombino. Desde ahora debemos indicar que el occidente latinoamericano, la costa del Pacífico, es el espacio humano desarrollado, de altas culturas. Mientras que el Atlántico es la región subdesarrollada, que no alcanza la revolución urbana propiamente dicha hasta la llegada de los europeos. Esta preponderancia del Pacífico en la prehistoria, y por el contrario, la preponderancia del Atlántico en la historia latinoamericana propiamente dicha, es el hecho geopolítico mayor que debe anotarse al comienzo. Que el mundo colonial latinoamericano se implante principalmente en el Pacífico, y que el capitalismo (tanto de las colonias anglosajonas del norte como las del Plata en el sur), en el Atlántico, no es, nuevamente, un hecho fortuito: hay determinaciones relativas que condicionan materialmente las estructuras económicas, políticas, culturales.

Podemos descubrir, en una consideración que siempre se sitúa en un nivel macroespacial, tres grandes regiones geográficas latinoamericanas teniendo en cuenta el desarrollo humano prehistórico⁴.

a) El primer tipo prehistórico de ciclos

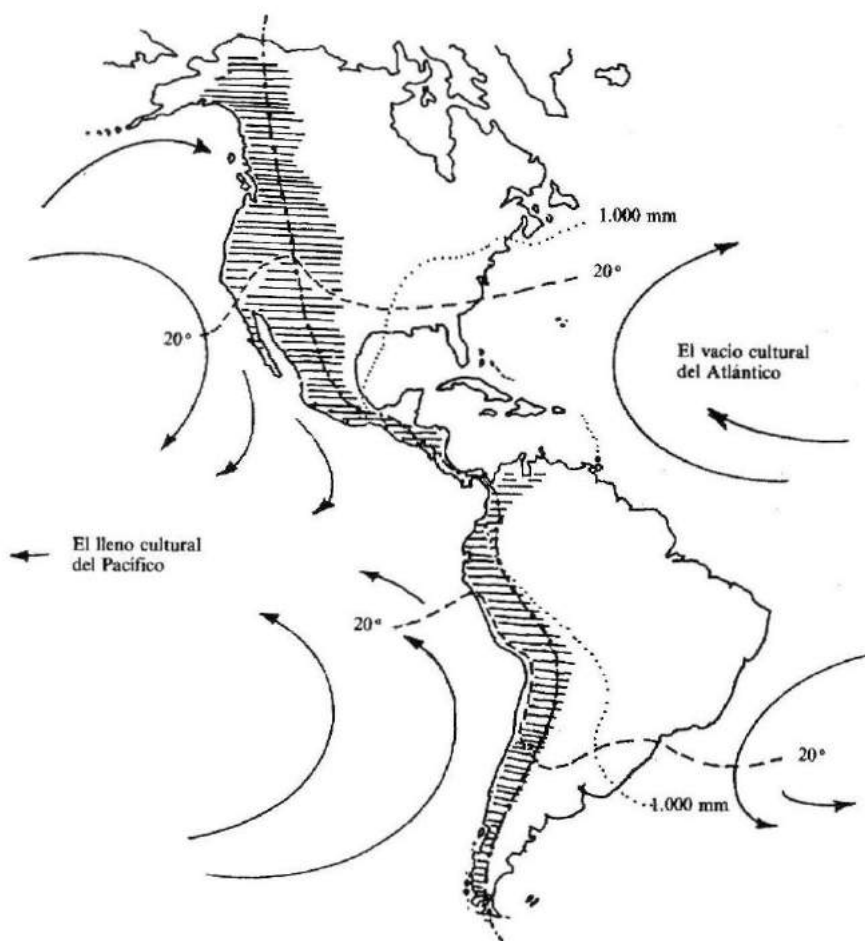
Tanto en el norte como en el sur, será el espacio de los recolectores, cazadores y pescadores, nómadas, ni cultivadores siquiera, libres ante la «tierra» de la que no sacan un producto por medio del trabajo (como la agri-cultura), sino que trabajan para apropiarse de los productos de la misma y sola naturaleza maternal. Más allá, hacia el norte y hacia el sur de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados, en regiones cada vez más frías hasta hacerse frías y heladas en la Patagonia fueguina o en Alaska o Groenlandia, la geografía nos muestra regiones duras, todavía indómitas al dominio humano. La escasa demografía, la inmensidad del espacio inhóspito determinó relativamente la pobreza extrema de los siglos XVI y XVII de estas áreas, pero, al mismo tiempo, condicionó posteriormente —desde fines del siglo XVIII—, la expansión del capitalismo industrial. Paradojas de la geografía que explica, relativamente, cuestiones históricas de la mayor importancia. Podría decirse que la riqueza norteamericana y del Cono sur está condicionada material y

3. Cf. H. Hassinger, *Geographische Grundlagen der Geschichte*, Freiburg 1930; J. Brunhes, *La géographie humaine*, Paris 1956; J. Ancel, *La géographie de l'histoire: La Géographie*, (Paris) XXXVII (1922) 493-516.

4. Cf. P. Chaunu, *Pour une géopolitique de l'espace américain*: Jahrbuch für Geschichte von Staat... (Köln) 1 (1964) 9.

ESQUEMA 2.1

El «espacio» prehistórico



- Corrientes oceánicas
- ▨ Más de mil metros sobre el nivel del mar
- - - Línea isotérmica anual de los 20° grados centígrados
- Línea de precipitación anual de los 1.000 mm.
- · - · - Eje norte-sur que divide el continente en el área del Atlántico y del Pacífico

relativamente por la pobreza prehistórica. Ciertamente, el norte y el sur «pobres» de cultura prehispánica determinó que fueran abandonadas por la conquista y la colonización hispánica y lusitana. Nada se podía hacer en tierras sin mano de obra servil para el sistema tributario o encomendero. Abandonada por pobres, fue el espacio frío y duro no que eligieron, sino que les cayó por despreciadas a los *Pilgrims*. La falta de cultura pre-europea, la poca mano de obra, obligará al blanco a trabajar de sus manos esa tierra virgen. La pobreza prehispánica se transformará en la riqueza producida por el trabajo del hombre burgués naciente y poco después industrial. Nuevamente nos ayuda la geografía en el desciframiento del sentido de la historia.

b) *El segundo tipo prehistórico de ciclos: los cultivadores*

Los plantadores se encuentran dentro de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados, pero a menos de mil metros de altitud y en su inmensa mayoría dentro de las regiones con más de 1.000 milímetros de precipitación anual. Son los habitantes de las grandes cuencas tropicales del Amazonas y Orinoco, de las regiones del Caribe, principalmente. La exuberante vegetación y clima, las inmensas extensiones (tan diferente a las medianas mesetas de las altas culturas), las lluvias incesantes (con sus mosquitos, enfermedades, etc.), no crearon las condiciones materiales propicias. El *challenge*, al decir de Toynbee, fue todavía desproporcionado para el hombre del trópico. La región II, de poca densidad demográfica y no de dominio agrícola, será una región propicia para las *reducciones* (como método evangelizador) y el esclavismo (como instrumento de trabajo). En las reducciones se introducirá a los indígenas a la vida agrícola y urbana que desconocían; por el esclavismo se tendrá una mano de obra inexistente —abundante en cambio en la «América nuclear» o región I—. Nuevamente la geografía viene a mostrarnos condicionantes materiales presentes todavía en la actualidad.

c) *El tercer tipo prehistórico de ciclos*

Es la «América nuclear» o área de las altas culturas americanas. Esta región está situada, geográficamente dentro de la línea isotérmica de los 20 grados centígrados de temperatura, a más de mil metros de altura, y por lo general debajo de los 1.000 milímetros de precipitación anual. Estas condiciones montañosas, con temperaturas templadas, junta a las lagunas y los ríos, pero sin excesiva humedad, permitió un temprano descubrimiento de la agricultura intensiva, exigió gigantescas obras hidráulicas, y la revolución urban neolítica pudo alcanzar su pleno desarrollo.

II. LA GIGANTESCA MARCHA DEL OESTE AL ESTE⁵

Todo lo prehistórico se origina en Latinoamérica por el oeste, desde lo que los europeos llaman el oriente, nuestro occidente. Tanto el hombre como las culturas, todas vienen del otro lado del Pacífico y del Pacífico mismo, en especial por el Pacífico Norte. El hombre americano, por sus razas, sus lenguas, sus religiones, por todo, es un hombre originalmente asiático. Todo americano prehistórico fue en su origen alguien que se lanzó hacia el desconocido este, el horizonte del sol naciente. Por ello, estrictamente, América es el «extremo» oriente —en su *prehistoria* (ya que en la *historia* será el extremo occidente, en parte).

1. *Sobre el origen*⁶

«Viajaba yo a bordo del buque de guerra inglés Beagle —nos cuenta Charles Darwin en su introducción a *El origen de las especies*⁷—, en mi carácter de naturalista, cuando me llamaron mucho la atención ciertos hechos que observé en la distribución de los seres orgánicos que habitan la América del Sur». Es demasiado sabido que el evolucionismo puso en cuestión una cierta interpretación ingenua de la Biblia y permitió situar los relatos de la creación del Génesis en su auténtico sentido mítico-simbólico. La superación de la crisis evolucionista por la conciencia cristiana —desde Darwin a Teilhard de Chardin— nos permite hoy tener mayor comprensión histórica de la existencia. Debe recordarse, sin embargo, que el mismo Darwin se refería al hecho que «gradualmente he aprendido a ver que es una concepción igualmente noble de la divinidad la de pensar que ella creó unas cuantas formas originales, capaces de desarrollarse en otras formas necesarias, como creer que necesitó un nuevo acto de creación para llenar los vacíos causados por la acción de sus leyes»⁸. El evolucionismo venía a ser, en verdad, el último corolario del creacionismo que había echado por tierra la «eternidad» de las especies del pensamiento griego y antiguo en general. Pero es harina de otro costal.

En nuestra galaxia de cien mil años luz de diámetro; en un sistema solar que necesita más de un millón de años para girar una vuelta completa sobre el eje de la galaxia (una de las millones de galaxias, de las cuales la más próxima está a un millón y medio de años luz), hace unos cinco mil millones de años se formaba nuestro planeta, en el cual desde hace unos cuatro mil millones de años existe la vida. Esa vida, por constante evolución creadora —decía Henri Bergson⁹—, pasó de los unicelulares a los pluricelulares, a los vegetales por

5. Véase mis obras *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969; *América latina en la historia universal*, Resistencia 1966; *Filosofía ética latinoamericana III*, México 1977, 28-45 s.

6. Cf. J. Comas, *Manual de antropología física*, México 1957; Id., *Antropología de los pueblos iberoamericanos*, Barcelona 1974; K. Herber, *Anthropologie*, Hamburg 1959; A. L. Kroeber, *Anthropology today*, Chicago 1953; P. Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, México 1960.

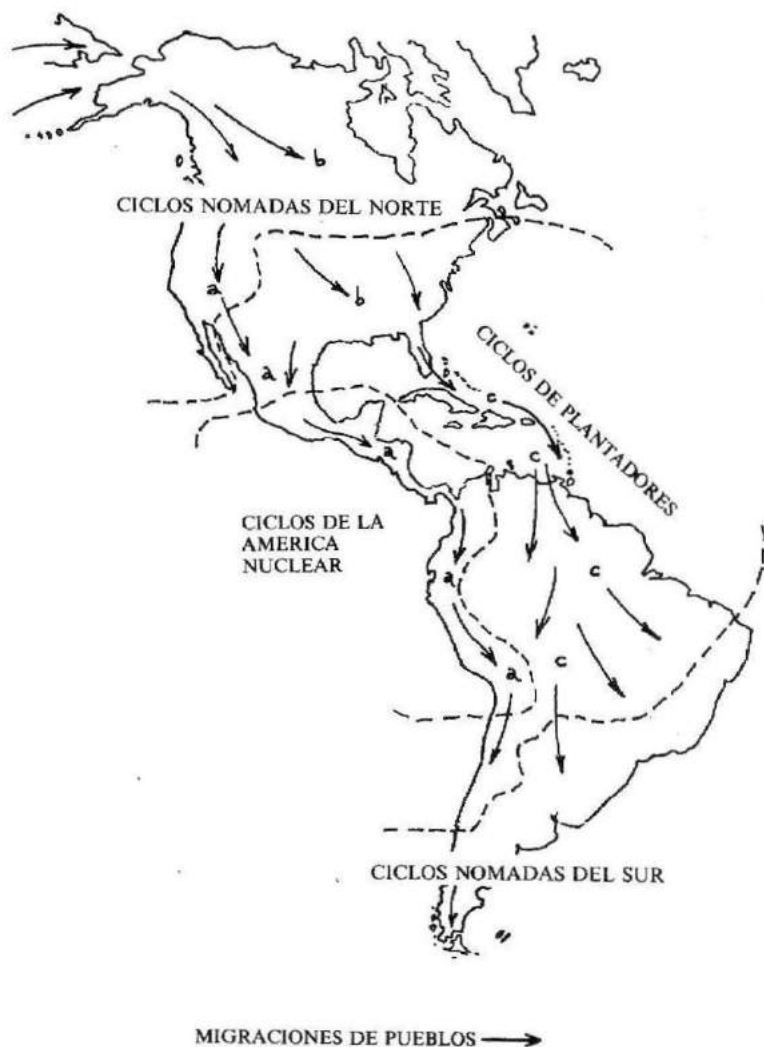
7. Ed. castellana, México 1975, 19.

8. *Ibid.*, 494-495.

9. *L'évolution créatrice*, Paris 1912.

ESQUEMA 2.2

Regiones geográfico culturales. Los tres tipos de ciclos prehistóricos



- a. Por las cordilleras
- b. Por las praderas
- c. Gran migración antillana (Caribe, arawak, tupi)

una parte y a los animales por otra. Evolucionó la vida todavía entre los insectos por una parte y los peces de los mares por otra. Los reptiles presagiaron a los mamíferos —que dejaron de ser ovíparos—, que evolucionaron hasta los primeros primates hace unos 70 millones de años. Los *tapayidos* dejaron lugar a los *Parapithecus* y al *Propithecus*. En el Mioceno nuevas variedades se hacen presentes (*Limnopithecus*, *Proconsul*, etc.). En el Plioceno, hace 11 millones de años aproximadamente, los *Bramapithecus* y el *Oreopithecus*. En el Pleistoceno, por último, hace más de 2 millones de años, aparecen nuevas especies, entre las que se cuentan el *homo habilis*, que puede ser considerado hombre. A través del *Pithencanthropus*, pasando por el *Sinanthropus*, llegaríamos así al Neanderthal. Hace unos 200 mil años se hace presente el *homo sapiens* o el hombre actual, incluyendo todas las razas.

En relación a este proceso evolutivo el hombre americano es relativamente reciente. Las glaciaciones del Pleistoceno debieron dar paso perfectamente a los pueblos siberianos y a los navegantes paleolíticos de las costas nortes del Pacífico asiático, para llegar a América, sea por el descenso del nivel oceánico con motivo de la glaciación Wisconsin, sea simplemente navegando de isla en isla. El valle de Anadir, la península de Seward y el río Yukón se mantuvieron libres de hielo del casquete polar. Ciertamente antes de 30 mil años del hombre se hizo presente en nuestro continente¹⁰.

En ciertas teologías simbólicas amerindianas el «país del mal», en negro, está en el norte, tierra del frío y de la muerte. ¿Recordará la conciencia colectiva mítica de la prehistoria el inhóspito pasaje por el norte para llegar a América? ¿El «infierno» frío de los amerindianos —en contraste con el del desierto árabe donde moría el beduino bajo el calcinante calor solar— no nos habla acaso de la travesía del origen?

En pleno siglo XVI José de Acosta, después de muchos argumentos que todavía hoy nos llaman la atención por su coherencia, termina su capítulo XX del libro I de la *Historia natural y moral de las Indias* escribiendo: «Los primeros pobladores de ellas (las Indias) pasaron, no tanto navegando por mar, como caminando por tierra y ese camino lo hicieron muy sin pensar, mudando sitios y tierras poco a poco; y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo a henchir las tierras de Indias de tantas naciones y gentes y lenguas»¹¹. Es todavía más claro cuando indica que en «mi opinión, tengo para mis días ha, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan y continúan, o a lo menos se avecinan y allegan mucho. Porque al polo ártico, que llaman norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra»¹².

Ya en nuestro tiempo un A. Hardilicka¹³ avanzó la hipótesis de un origen asiático del amerindiano. Las diferencias biológica y culturales del indígena se explicarían por las sucesivas invasiones que cruzaron Bering desde hace más de 25.000 años. Para Paul Rivet¹⁴ las sucesivas invasiones del norte denotan el influjo de dos razas principales: la mongólica y esquimal; pero además, por el

10. M.-H. Alimen, *Vorgeschichte*, en *Fischer Weltgeschichte* I, 304 s.

11. Madrid 1954, 33.

12. *Ibid.*

13. *The genesis of the American indian*, en *XIX Congress Inter. of American.*, Washington 1917, 559-568; *The origin and antiquity of the American indian*, en *Annual Report of the Smithsonian Institut* (1923), Washington 1925, 481-494.

14. *Los orígenes del hombre americano*, 198.

ESQUEMA 2.3
Tabla cronológica del cuaternario

Epoocas geológicas		Evolución antropológica		Periodos arqueológicos		Industrias y culturas europeas		Periodos de la prehistoria americana		Años		
HOLOCENO	Superior			Hierro Bronce		Roma		Postclásico	900			
	Medio			Neolítico		Egipto Mesopotamia		Clásico	300			
	Inferior			Protoncolítico				Protoclásico	0			
				Mesolítico (Megalítico)				Preclásico	2.000			
PLEISTOCENO	IV Glacial Würm-Wisconsin			Superior		Magdalenense Solutrense Aurignacense						
	III Glacial Riss-Illinoian		Neanthropino (Homo sapiens)	Medio		Mousteriense				1.000		
	II Glacial Mindel-Kansas		Paleoanthropino (Neanderthal)							50.000		
	I Glacial Günz-Nebrasca		Arqueoanthropino (Sinanthropus) (Pithecanthropus)	Inferior						100.000		
										150.000		
											240.000	
											300.000	
												600.000
				PALEOLÍTICO				NEOINDIANO		Origen del hombre americano		
								Paleoindiano				

Pacífico, los australianos y malayo-polinesios. Para Mendes Corrêa¹⁵, existía un istmo que unía Australia con el continente Antártico y Sudamérica, en el Pleistoceno, y el gran número de islas debieron permitir el pasaje de los australianos y polinesios a América del Sur. Por su parte Imbelloni¹⁶ propone, apartir de investigaciones racionales y lingüísticas, la teoría del origen múltiple: tasmanoide, australoide, melanesoide, protoindonesio, indonesio, mongoide y esquimal, lo que le permitiría determinar diez oleadas poblatorias. Canals Frau¹⁷ y J. B. Birdsell¹⁸ han modificado los datos de la cuestión.

Lo cierto es que gracias a los hallazgos de R. K. Harris y W. W. Crook (1956) en Lewisville (Texas), una punta lítica del tipo Clovis fue fechada por el C¹⁴ como teniendo 37.000 años.

Pareciera entonces que la hipótesis precientífica de José de Acosta se ha confirmado. «La menor antigüedad de los testimonios de presencia humana —nos dice Juan Comas— a medida que se va hacia el sur del continente se debe al lento desplazamiento de las hordas de cazadores-recolectores, a través de milenios, en busca de nuevos territorios de caza que aseguraran su supervivencia. La menor antigüedad del hombre al sur del continente, unida a la variabilidad osteológica de los restos encontrados, se explicaría recurriendo a posibles inmigraciones transpacíficas, independientemente de los grupos mongoloides que indudablemente arribaron por Bering»¹⁹.

Habiendo entrado el hombre en el continente, se dividió rápidamente en dos grandes rutas en Norteamérica: la de las altas cordilleras occidentales, y la de los cazadores de las regiones orientales. Al fin del período paleo-indiano (antes del 5.000 a.C.) el primer grupo debió ya dar origen a los grupos culturales de la costa californiana y de la costa noroeste, influenciando igualmente (quizá desde el 8.000 a.C.) a los grupos del sudoeste y de la región desértica de Nevada y Utah. Por su parte, la tradición de los cazadores influenció igualmente a los grupos culturales de las praderas y a todos los pueblos del sureste.

El retraso de la paleontología y arqueología centroamericana nos impide continuar el trazado que hemos bosquejado para Norteamérica. De todos modos, podemos confirmar que desde el istmo los pueblos venidos de Norteamérica debieron bajar por las cordilleras hasta ocupar las regiones que después serán las de los fueguinos. Desde las cordilleras pacíficas se fueron conquistando las pampas, los «llanos», las cuencas de los ríos Orinoco, Amazonas y el Plata.

Y así el hombre se hizo presente en nuestro continente americano, para cumplir aquel mandato de «crezcan, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que reptan sobre la tierra... Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno. Pasó la tarde, pasó la mañana: el día sexto» (Gén 1, 28-31).

15. *O significado genealógico do Austrolopihecus*: Trab. de Antrop. e Etnol. (Porto) II/3 (1925); *Nouvelle hypothese sur le peuplement de l'Amérique du Sud*: Annu. Facult. Cien. de Porto XV (1928) 5-31.

16. J. Imbelloni, *Tabla clasificatoria de los indios, regiones biológicas y grupos humanos en América*: Physis (Buenos Aires) XII (1939) 309-321.

17. *Prehistoria de América*, Buenos Aires 1950.

18. *The problem of the early peopling of the Americas*, en *Papers on the Physic. Anthropol. of the American Indian*, New York 1951, 1-48.

19. *Antropología de los pueblos iberoamericanos*, Barcelona 1974, 28.

2. Las totalidades histórico-concretas occidentales de alta cultura

El continente asiático, europeo y africano se encuentran al occidente de América, hacia el oeste. El hombre y la cultura, fuera de lo que se irá originando lentamente en el hogar mismo americano, vendrá del oeste, del Asia. Es necesario, entonces, comprender la gigantesca marcha humana del oeste hacia el este, hacia el Pacífico, hacia América.

Hemos dicho que hace más de 30.000 años apareció el hombre en América: ¡*Ecce homo!* Ese hombre del que dijeron: «hagamos (*nahsheh*) al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26). ¿En qué consistirá la semejanza al creador? ¿No consistirá justamente en su capacidad creativa, productiva, trabajadora? «Ese día descansó Dios de todo su *trabajo de crear*» (*bara' lahashot*) (Gén 2,3).

En efecto, los antropólogos saben que un fósil es humano cuando junto a sus restos óseos hay instrumentos o restos de industria. Hay hombre desde el momento que alguien «trabaja» la naturaleza, la «tierra». El trabajo es un acto, como hemos dicho más arriba, plenamente humano, donde no sólo se usa la fuerza muscular sino igualmente la inteligencia teórica y productiva, además de la capacidad práctico organizativa. El hombre al producir artefactos, mitos, ideas, técnicas, crea las condiciones de su propio progreso, desarrollo. La relación *poiética* o productiva del hombre fue creciendo con los milenios en el viejo continente. Por el trabajo el hombre fue ampliando su ámbito de existencia; fue organizando todo un mundo instrumental a su disposición. El hombre se había extendido por todo por todo el planeta en una etapa que había comenzado consu mismo origen. Pero esta fase *expansiva* llegará a su fin en el Neolítico, donde comienza como una comprensión complicadora, tanto al nivel práctico como productivo.

El artista del paleolítico superior nos ha dejado sus ejemplos de alto desarrollo en las pinturas de las cavernas, en sus armas e instrumentos. Al ir retrocediendo los glaciares hacia el norte partieron los animales árticos. Nuevas especies ocuparon el continente euroasiático y entre ellos nuevos hombres.

En el Mesolítico pueden observarse, unos 9.000 años a.C., el cultivo de ciertas raíces, alguna cerámica. Muy pronto, en ciertas regiones privilegiadas, surgieron totalidades histórico-concretas con una estructura práctico-productiva suficiente para cumplir lo que pudiéramos llamar la revolución neolítica²⁰.

El aumento demográfico fue posible gracias a una doble revolución condicionante: la racionalización de la explotación vegetal, por una parte, y animal, por otra. La agricultura y el pastoreo permitían al hombre aglomerarse primero en aldeas y después en ciudades. La revolución urbana es el fruto de las revoluciones agrícola y pastoril.

20. Cf. K. Narr, *Ursprung und Frühkulturen*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, Freiburg 1965, 21-235; G. Childe, *Los orígenes de la civilización*, México 1959; *El despertar de la humanidad*, en *Historia Universal* I, Madrid 1958, 1-204. Véase igualmente para éste y los temas restantes: *The Cambridge Ancient History* I, London 1923; *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte* I, ed. Kern-L. Lehnen, München 1952; *Peoples et civilisations. Histoire générale* I, ed. Halphen-Sagnac, Paris 1926; *Propyläen Weltgeschichte. Eine Weltgeschichte* I, ed. G. Mann-A. Heuss, Berlin 1961; A. Toynbee, *A study of history* I, London 1934, etc.

De inmediato la relación productiva y técnica del hombre-naturaleza (agricultura, pastoreo) produjo una complicación de las relaciones prácticas del hombre-hombre. El pequeño clan donde todos cumplían todas las funciones, exceptuando quizá al *pater familia*, viene a diversificarse por una diferenciación creciente del tipo de trabajos y responsabilidades. Surgen así las clases sociales —agricultores, pastores, guerreros, sacerdotes, etc.—, que se jerarquizan políticamente según su función práctico-productiva. Estas relaciones sociales vienen a tener su estructuración concreta en el sistema económico tributario, que era donde el ámbito productivo y práctico cobran realidad histórica. Algunas clases pagan un cierto tributo de su excedente productivo (por ejemplo, el agricultor), con cuyo excedente se levanta el imponente edificio de las ciudades neolíticas que llegan a tener más de 30.000 habitantes.

En el tiempo podemos observar una anterioridad y posterioridad en la aparición de las grandes ciudades que fueron como el pivote sobre las que se estructuraron las totalidades histórico-concretas llamadas grandes culturas o culturas primarias.

ESQUEMA 2.4

Secuencia de la evolución urbana

	4000	3000	2000	1000	0	1000
		Eridú Ur	Babilonia			
Mesopotamia						
Egipto		Tebas-Menfis				
Indo Pre-ario			Harappa-Mohenjo Daro			
Mediterráneo Oriental				Ugarit	Atenas	
China				Anyang-Chenchou		
América						Teotihuacan
						Tiahuanaco

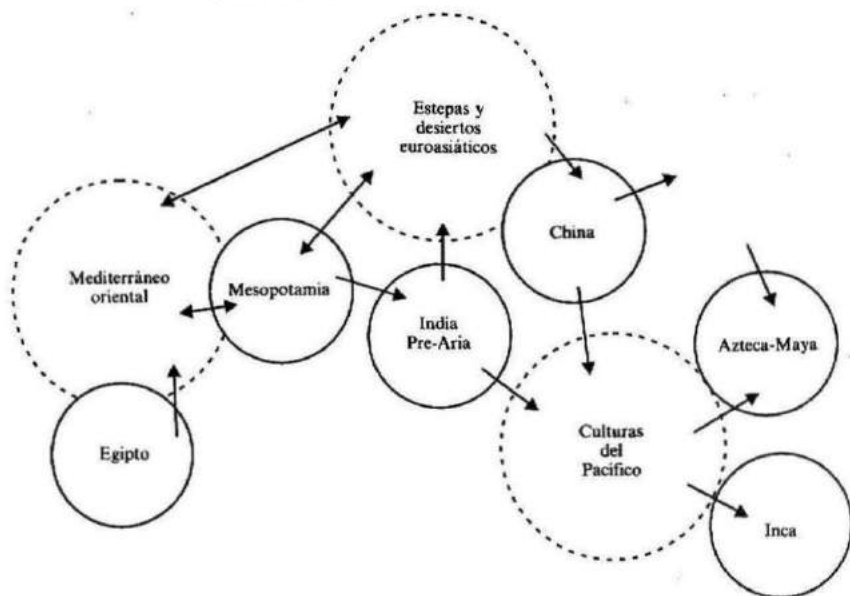
Ese ir desde Mesopotamia y Egipto hacia el valle del Indo y hasta la China, para que atravesando el Océano Pacífico llegue la gran oleada neolítica hasta América es lo que hemos llamado la gigantesca marcha del oeste hacia el este.

Todo esto tendrá la mayor importancia para una historia de la Iglesia latinoamericana, ya que en nuestra protohistoria —véase el capítulo siguiente— los pilares de la experiencia cristiana serán las totalidades histórico-concretas tanto mesopotámica como egipcia, y en especial el área de contacto del Mediterráneo oriental, que perderá la centralidad geopolítica de la historia universal —también de la Iglesia— con el descubrimiento de América. Por otra parte, la distancia temporal en el origen de las altas culturas americanas —de más de 4.000 años con respecto a la Mesopotamia—, puede darnos un horizonte de comprensión para entender la magnitud del choque que se producirá en la conquista y evangelización americana desde fines del siglo XV. El simple hecho religioso de ofrecer en la liturgia católica «pan» y

«vino» nos muestra elementos productivos del trabajo agrícola del Mediterráneo oriental. La cultura del trigo no es la del maíz, el pan no es la «tortilla». Historias milenarias religiosas en donde una suplanta a la otra, simplemente, por poseer una más desarrollada estructura práctico-productiva, entre otros momentos.

ESQUEMA 2.5

Las seis totalidades histórico-concretas de alta cultura y las tres áreas de contacto intercultural



Estas totalidades de alta cultura *primarias*, nacieron primero como Estados rurales artesanales. El poder de una clase lograba organizar el Estado —por muy primitivo que fuera— y dotar de una cierta unidad a la estructura práctico-política tributaria. Fue gracias a la revolución del regadío que se lograron organizar verdaderos imperios (tanto en la Mesopotamia con los acadios, como en el Imperio medio de los egipcios, con el imperio Maurya en la India, los Chou en China, y el nacimiento de las culturas clásicas en América como el Teotihuacán en México o el Tiahuanaco en Bolivia). Es interesante anotar que el tipo de dioses dependía en cierta manera de su relación primaria hombre-naturaleza. Los agricultores produjeron panteones *klónicos* o terrestres en torno a la «tierra madre» y en relación con ésta la luna, la mujer, el agua; todo un ciclo simbólico femenino. Por el contrario, los pastores, libres ante la tierra y dependientes del cielo, produjeron más bien un panteón *uránico* o celeste, en relación al «cielo», y de allí la adoración del Sol (Egipto, Incas, Aztecas), de las fuerzas celestes (el rayo, el viento), y con una

significación más bien masculina. Pareciera que fueron los pueblos pastoriles los que tuvieron mayor temple político y debe atribuirse a ellos la fundación de los grandes Estados en las regiones agrícolas dominadas.

a) *La Mesopotamia*

La fertilidad del limo de los dos ríos permitió al hombre cultivar fácilmente los cereales y frutales. «Cuando el valle del Eufrates, por lo menos en su curso inferior, era todavía un gran pantano a través del cual las aguas de los ríos seguían perezosamente su camino hacia el mar, poco a poco, los terrenos pantanosos empezaron a menguar. Una de estas islas fue Ur»²¹. En torno al 3200 a.C. los sumerios se hicieron presentes, fundando un racimo anárquico de ciudades (Lagasch, Umma, Larsam, Uruk, Isin, Ur, Eridu, la que ocupaba el Tel El-Obeid, etc.). Muchos otros pueblos invaden la región, hasta que Sargón vence a los sumerios en el 2340 a.C. y funda el Reino de Acad. Sólo queremos recordar que en el 2050 a.C. se organiza la tercera dinastía de Ur, con Ur-Nammu, entre cuyas obras se recuerda el Ziggurat (pirámide de varios pisos) o gran templo de Ur. Es de este horizonte histórico donde se origina la tradición judeo-cristiana: «El Señor dijo a Abrán: Sal de tu tierra (Ur) nativa y de la casa de tu padre, a la tierra que te mostraré» (Gén 12,1). A lo que un teólogo comentará hace dos siglos: «Abrahán, nacido en Caldea, había abandonado ya en su juventud una patria en compañía de su padre; y ahora en la meseta mesopotámica, para llegar a ser completamente independiente, un jefe, rompió con su familia sin que ella lo hubiera ofendido o expulsado... El mundo entero, su opuesto absoluto (*die ganze schlechthin engegengesetzte Welt*), era mantenido en la existencia por un Dios que permanecía extranjero»²². Una historia de la Iglesia latinoamericana para ser cabal, debe saber religar esta experiencia originaria con el presente. De otra manera quedaría en el aire, falta de fundamento, episódica, anecdótica. Por ello aunque sea a vuelo de pájaro no podemos tomar a la ligera la «prehistoria» que estamos esbozando y la «protohistoria» que en el próximo capítulo esquematizaremos.

Las sucesivas invasiones mezclaron los pueblos agrícolas con los pastores. De todas maneras el Ziggurat de Sumer estaba consagrado a *Nannar*, la Luna, emparentada a la tierra de los agricultores. Pero junto a ella se encontraba *Enlil*, el Señor del viento, símbolo de la producción y paternidad en Nippur, y *An*, rey de los dioses o el Cielo estrellado en Uruk —dioses któnicos—. Hay también dioses nacionales como *Ningirsu* en Lagasch. Según la astronomía-teológica sumero-acadia, el universo tenía un lugar céntrico (la Mesopotamia), y el cielo se reunía con la tierra en la «montaña santa», el Ziggurat (arquitectura que representaba las montañas de donde procedían los sumerios y en donde adoraban a sus dioses)²³. Era el lugar de reunión entre el Cielo-Tierra-

21. C. Leonard Wolley, *Ur, la ciudad de los Caldeos*, México 1953, 13. Cf. Diez, E., *Im Zweistromland*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 239-281. En hallazgos en Eridu, se han visto restos anteriores al 4000 a.C. En Shanidar hay restos fósiles de 100 mil. a.C. (Cf. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 229-251). Cf. A. Parrot, *Archéologie Mesopotamienne*, Paris 1946.

22. G. W. F. Hegel, *Der Geist des Judentums*, en *Frühe Schriften* I, Frankfurt 1971, 277-279.

23. Cf. M. Eliade, *Le symbolisme du centre*, en *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1949, 32. «El ziggurat era la montaña sagrada, es decir, la imagen del cosmos; los siete pisos representaban los siete cielos y tenían los colores del mundo. Efectivamente, en Ur la primera parte estaba pintada de negro (el infierno), y el último de azul (el cielo, lo divino)».

Infierno (*An-Ki-Dur*). «Cuando el primitivo veía que su campo era devorado por la sequía, que sus rebaños morían por la enfermedad, que su niño sufría, que él mismo enfermaba de fiebre, o que como cazador tenía mala suerte, sabía que todas esas coyunturas no eran obras del azar, ellas provenían de la acción mágica de un enemigo, de la infracción de un tabú, del pasaje por una zona nefasta, de la cólera de un dios»²⁴.

De esta tierra llena de dioses, «Abrán marchó, como le había dicho el Señor... Abrán bajó a Egipto para residir allí» (Gén 12, 4-10).

b) *El Egipto*

En efecto, Egipto es, cronológicamente, la segunda totalidad histórico-concreta que se internó en la revolución urbana, con una extraordinaria tecnología del regadío, constituyendo a fines del IV milenio una verdadera nación con un Estado propio. «La nación supone la etnia, pero además una clase social que controla el aparato central del Estado, asegurando la unidad económica a la vida de la comunidad; es decir, la organización por esta clase dominante de la generación del excedente y de su circulación y distribución, que solidarizan la suerte de las provincias»²⁵. El Egipto, la China, el imperio Inca fueron naciones. La Mesopotamia, la India, los Mayas, pudieron ser imperios pero no naciones. Los Aztecas son un caso intermedio en vías de organización nacional.

El Egipto es un vértice donde confluyen las culturas del norte del África, del Asia occidental y del África negra propiamente dicha. Aunque el Sahara fue región fértil que se desecaba desde hace milenios, de todas maneras era lugar de comunicación. En Fayum se encuentran restos del sexto milenio que sin interrupción se remontan hasta el Paleolítico. Tierra enriquecida por el humus del Nilo, la revolución agrícola permitió la revolución urbana en el IV milenio (ciudades tales como Heracleópolis, Hermopolis, Amarna, Abidos, Tebas, Hieracompolis, etc. se agrupaban junto al cauce del río). En torno al año 3000 a.C. se unificó el Egipto por un rey negro venido de la «Tierra del Sur» y «servidor de Horus»²⁶. Después de algunos reyezuelos, se organizó el Reino Antiguo (en torno al 2653 hasta 2163 a.C.) y el Reino Medio (del 2061 al 1650 a.C.), para llegar por último al Reino Nuevo, el que en tiempos de Ramsés II y Mernepta (1290-1204 a.C.) dio el marco de la epopeya de la liberación de los esclavos israelitas. «Moisés hizo partir a los israelitas del mar Rojo y los llevó hacia el desierto del Sur» (Éx 15,22), comenzando así una gesta prototípica —y que en nuestro tiempo todavía en América latina inspirará a la teología de la liberación.

En Egipto, en efecto, existía una estructura práctico-productiva tributaria, que se apropiaba del excedente de los campesinos. Pero al mismo tiempo se doblaba de una estructura esclavista —entre los que se contaban los israelitas—. Es de significación presente en América latina no olvidar los

24. M. Eliade, *o.c.*, 142-143.

25. Samir Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 25.

26. Cf. J. Vandier, *L'Égypte*, París 1952; J. Wilson, *La cultura egipcia*, México 1958; E. J. Baumgärtel, *The cultures of prehistoric Egypt*, London 1955; E. Otto, *Im Niltal. Aegypten*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 282 s.; H. Junker, *La religión de los egipcios*, en *Cristo y las religiones de la tierra* II, Madrid 1961, 531 s.

orígenes de la religión cristiana: la liberación de los esclavos —la clase más oprimida—, en el sistema tributario-esclavista faraónico. La nuestra, dándole a su contenido el inverso que le diera Nietzsche, es una «religión de esclavos», pero de liberación de esclavos.

El Panteón egipcio estaba hegemonizado por los dioses uránicos de los pastores. El Sol (*Re*) era la suprema divinidad: «Hermoso brillas en la montaña luminosa del cielo, tú, sol vivo, el que primero comenzó a vivir. Tú, Dios único, junto al que no hay ningún otro. Tú has creado la tierra»²⁷.

Pero es el Dios Osiris, de la resurrección de los muertos, el que atraviesa toda la historia egipcia y llena de esperanza a la vida terrestre. Osiris es el juez de las acciones:

En verdad —dice el que muerto se presenta ante el tribunal— he contentado a los dioses haciendo lo que aman. He dado pan al hambriento, agua al que tenía sed, vestido al desnudo y una barca al náufrago, a los dioses hacía ofrendas y libaciones a los espíritus santificados²⁸.

La «protohistoria» de la Iglesia latinoamericana seguirá su camino desde la Mesopotamia y el Egipto, desde Palestina, hacia el oeste, hacia el occidente, hasta el día que parta Cristóbal Colón del puerto de Palos y ponga la planta de sus pies sobre tierra americana. La «prehistoria» en cambio, seguirá ahora decididamente su marcha hacia el oriente, hasta llegar a las costas americanas bañadas por el Pacífico.

c) La India

Hacia el este entonces, por influencia de la Mesopotamia y el Irán, más allá del desierto y en el *valle del río Indo*, al norte en la región del Punjab en torno a Harappa, y al sur en la región de Sind, teniendo como centro a Mohenjo-Daro, nacen un conjunto de ciudades con cultura propia: Amri, Chanhú-Daro, Jhangar, Jhukar, Nal, etc. Esta totalidad histórico-concreta, nacida a mediados del tercer milenio, fue totalmente destruida por invasores procedentes del noroeste —los indoeuropeos que contarán sus hazañas en el *Rig-Veda*—. Las culturas pre-arias eran de raza austroasiáticas, negroides, principalmente representadas por los drávidas. Esta cultura urbana del Indo fue preponderantemente któnica en su panteón en donde sobresale la adoración de la Tierra, e igualmente el posterior dios hindú Siva, también de origen agrícola²⁹.

d) La China

La región del río Amarillo, en China, estuvo habitada desde muy antiguo. En 1921, se descubrió en Chou-Kou-tien el *Sinanthropus pekinensis*, de unos 600 mil años de antigüedad. Las industrias megalíticas comenzaron cerca del

27. *Canto al Sol* de Amenofis IV (Echanatón, 1364-1347).

28. *Libro de los muertos*, J. Bergua, Madrid 1962, 181-182, del papiro Nú.

29. M. Wheeler, *The Indus civilization*, en *Cambridge History of India*, Cambridge 1953; S. Piggott, *Prehistoric India*, Harmondworth 1950; V. D. Krishanaswami, *Stone Age India: Ancient India IX* (1953) 53 s.

desierto de Gobi. Pero la revolución urbana se realiza en una región privilegiada, junto a los valles y delta del Huang-Ho, desde Kansu al occidente hasta Shantung en la costa³⁰. «Al comienzo, los héroes habían descendido del cielo a la tierra para ordenarla, conforme a las instrucciones del Señor de lo alto, y para hacer posible que la humanidad habitase en ella»³¹. La primera dinastía, de pueblos venidos del noroeste con el nombre de Yang-Shao, organizaron el reino de los Hsia, sistema tributario en base a la explotación del mijo, sorgo, trigo y principalmente arroz, desde el 1944 hasta el 1523 a.C. Después de la primera dinastía histórica de los Shang (1523-1027 a.C.), debe considerarse a los Chou como la época clásica de la China (1027-256 a.C.). Quizá por influencia indoeuropea el gran dios del cielo (*Shang-ti*) vence a la diosa tierra de los agricultores (*Hou-t'u*). En la crisis de la segunda época de esta dinastía vivió Confucio. Contemporáneo de Budda, Pitágoras y los primeros profetas de Israel —el «tiempo eje» de la historia universal para Karl Jaspers—, agricultor primero, archivero y historiador después, peregrinó de feudo en feudo y plasmó una doctrina ética de benevolencia, justicia, decoro y orden, que les sirvió a los emperadores Han (207 a.C.-220 d.C.) de justificación ideológica de su nuevo reinado.

Lao-Tsé dirá en su obra principal, el *Tao-Te King*:

El Tao de que se puede hablar no es el Tao absoluto.

Lo innombrado es el origen del Cielo y la Tierra, lo nombrado es la Madre de todas las cosas³².

El Tao (el absoluto panteísta) funda un *ethos* de resignada justificación del orden establecido:

Pasividad, calma, suavidad, desapego e inacción caracterizan las cosas del universo en paz y la máxima altura del desarrollo del Tao. El sabio y el gobernante descansan en ello. Descansar es ser pasivo, significa tener potencias de reserva y tener potencias de reserva significa tener orden... Cada hombre cumple con su deber. Inacción significa estar en paz consigo mismo, y cuando está en paz consigo mismo, las penas y los temores no pueden preocuparle y entonces goza de la larga vida³³.

Sobre este *ethos* se sucederán las dinastías e imperios, hasta la República de 1912 y la revolución de Mao ya en nuestro tiempo, que trastocará la tradición ancestral de raíces.

Para los antiguos, el universo tiene al cielo por techo (*Ming t'ang*), que reposa sobre ocho columnas, y que tiene relación con los cuatro puntos cardinales. Nace así la teología de la «cruz» del Océano Pacífico: al oriente el «Señor azul», al norte el «Señor negro», al occidente el «Señor blanco», al sur el «Señor rojo». A esta «cruz» la encontrarán los misioneros entre aztecas y mayas, y pensarán en la presencia del apóstol Tomás como evangelizador de la América prehispana. En realidad era un momento de la racionalización religiosa de pueblos hermanos. Era una cruz cósmica y no política —como la del

30. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, en *Weltgeschichte* I, 265-280; M. Granet, *La civilización china*, en *La evolución de la humanidad* XXIX, México 1959; H. Maspero, *La Chine antique*, Paris 1917; L. Carrington Goodrich, *Historia del pueblo Chino*, México 1954; H. Stage, *Die Religion Chinas*, en *Die Religionen der Menschheit* XXI, Stuttgart 1961.

31. H. Maspero, *La Chine antique*, 26.

32. Libro I, ed. de Lin-Yutan, Buenos Aires 1959, 41.

33. *Ibid.* XXXVII 1, 167-168.

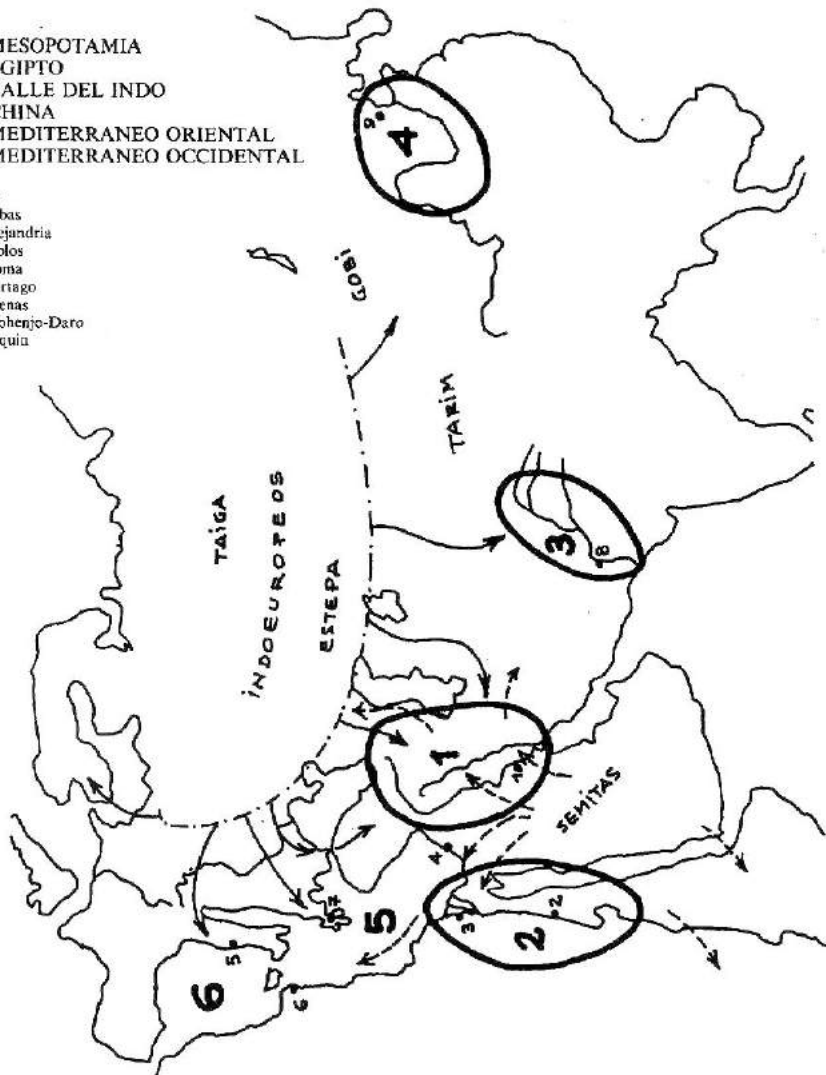
crucificado por el Imperio romano—. La cruz precristiana era de la naturaleza; la de Cristo era histórica, subversiva, en favor de los oprimidos y no para fundamentar la dominación de los imperios.

ESQUEMA 2.6

Localización de las totalidades histórico concretas mesopotámica, egipcia, india y china, y el área de los indoeuropeos y semitas

- 1 MESOPOTAMIA
- 2 EGIPTO
- 3 VALLE DEL INDO
- 4 CHINA
- 5 MEDITERRANEO ORIENTAL
- 6 MEDITERRANEO OCCIDENTAL

- 1 Ur
- 2 Tebas
- 3 Alejandria
- 4 Biblos
- 5 Roma
- 6 Cartago
- 7 Atenas
- 8 Mohenjo-Daro
- 9 Pequín



3. Las tres áreas de contacto

Nuestra América se conectará activamente con el antiguo continente por una de las «áreas de contacto»: el Océano Pacífico, que, muy por el contrario de lo que pudiera pensarse, no fue una valla o un muro de contención, sino un verdadero puente cultural. Tanto por su origen, por los contactos del neolítico, el Pacífico es el centro de la prehistoria americana.

a) El Asia central y las estepas

De todas maneras, debemos comenzar nuestra exposición por el centro emigratorio por excelencia de la historia mundial: el Asia central y la estepa euroasiática. En efecto, al sur de la taiga, con sus bosques helados, se sitúa el desierto del Gobi al este y la estepa hasta Europa. Tiene por límite sur los montes Khingan de Manchuria, las murallas chinas, el Tibet, el Indo-Kush, el mar Caspio, los Cáucacos y el mar Negro. Comprende la Mongolia y el Gobi, el Turquestán chino (Tarim) y ruso (Turán), y la estepa, como hemos dicho³⁴.

El desecamiento progresivo de la zona del Gobi, que al comienzo del Pleistoceno era de clima húmedo y templado (como el Sahara), producirá una expulsión progresiva y constante de su población, lo que producirá hasta el siglo XVIII de nuestra era (cuando el Imperio ruso logre sedentarizar el norte de la zona) el origen de migraciones que movilizan toda la historia mundial. No es difícil imaginar que el hombre americano llega a nuestro continente en oleadas sucesivas cuyo primer origen se encuentra en el Gobi. Los mismos esquimales están todavía «pasando» a América y los turcos fueron los últimos venidos de la lejana Siberia expulsados por otros pueblos más agresivos del Asia central. En el Paleolítico el área estaba sumamente poblada³⁵. En el Paleolítico superior florece ya la cultura Shabarakhusu. Muchos grupos americanos son racialmente mongólicos, altaicos, y debieron vivir en estas regiones, siendo expulsados por las razones indicadas arriba. Los tungusos, pastores como todos los mongólicos, avanzaron hacia el norte, expulsando hacia América a los siberianos y otros pueblos que no dejaron ni rastros en el Asia. Desde el V milenio conocían el caballo³⁶. Eran los temibles jinetes del «norte» de la China. Desde la época de los Shang se los conoció como los Hiung-Nu (Hunos), que constituyeron su primer Imperio bajo Madoum (209-174 a.C.), llegando en el III siglo d.C. hasta el Oxo. En el siglo IV aparecen las hordas turcas («los fuertes»), que ocupan el río Amarillo. Huyendo los Hunos llegan hasta Europa y son detenidos por los Godos, instalándose en Hungría con su rey Atila en el 433 d.C.; en el 445 atacaron Constantinopla y en el 451 invadieron la Galia. Los Turcos mientras tanto dominaron Mongolia, pero Gengis-Kan (1167-1227 d.C.) los expulsa, quien tomó Pekín en el 1215, comenzando su fulminante expansión. Caía Kiev en 1237 (hasta 1481), y llegaron hasta Silesia (batalla de Liegnitz en 1241) y Hungría (1241); contemplaron Viena y ocuparon Crimea hasta 1783.

34. K. Narr, *Exkurs über die frühe Pferdehaltung*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 518-581; O. Schmieder, *Geografía del viejo mundo*, México 1955.

35. Cf. Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 281 s.

36. K. Narr, *o. c.*

Por su parte, la zona del *Tarim*, con primitivos habitantes indoeuropeos (los Yue-Chi, como los llamaban los chinos), recibió la oleada de los Turcos. Esta zona, central en el «camino de la seda» o el comercio mundial de la época, fue la sede del primer Imperio turco (desde 565 d.C.). Gengis-Kan despobló el país.

Los Turcos pasaron entonces al *Turán* (zona de antiquísima cultura, la Anau I de la época del cobre, y de Samarkand y Bojara, posteriormente), donde los Yue-Chi habían expulsado a los Sakas (escitas) y habían organizado el Imperio Kushán (en el 126 a.C.). Los Turcos, procedentes del este, se habían hecho presentes en el siglo II a.C., pero sólo con Mahmud de Gazna (998-1030 d.C.) los turcos se expanden hasta Afganistán y el Pendjab. El sultán turco Tugril-ber tomó Bagdad en el 1055, arrebatando posteriormente la Armenia a los bizantinos en el 1072. Se enfrentaron a los cruzados cristianos venidos del occidente en Antioquía en 1097. Dominaron paulatinamente a los Arabes; tomaron Ankara en 1402 y ocuparon Constantinopla el 29 de mayo de 1453, día en el que Muhammad II entraba en Santa Sofía. Sólo los españoles los vencerán en Lepanto en 1571, con lo cual se iniciará el fin de los Turcos y del Mediterráneo oriental.

Todos estos pueblos, desde el Gobi al Turán, como pastores y jinetes, adoraban a dioses uránicos, al «Padre de los cielos», y por ello no tendrán oposición en aceptar al dios de los semitas. Los Mongoles traerán asesores cristianos nestorianos, y los Turcos se pasarán en bloque al Islam.

b) *El Mediterráneo oriental*

La segunda área de contacto fue el *Mediterráneo oriental*, en torno originariamente a la civilización cretense. Esta zona geopolítica será, lentamente, el centro vertebral de la historia mundial hasta, podríamos decir, el día en que Colón descubre el Atlántico norte. Esta área tiene por sur el Delta del Nilo, por este las costas con las ciudades de Gaza, Gezer, Megiddo, Tiro, Biblos, Alepo, Karkemisch, al nordeste con Anatolia y Chipre, al norte y en su corazón las islas egeas. Las grandes confederaciones de ciudades, reinos o imperios como el de Egipto, los Acadios, Babilónicos o Hititas se conectaban por medio del Mediterráneo oriental. Fue el mundo de los hititas, mitanos, iranos, fenicios, hebreos, y tantos otros. En su origen estuvo la isla de Creta (cuya edad de bronce comienza en el 2400 a.C., y está ya presente en la cultura de Sesklo, y clásica en Cnossos). Más al norte, ya en el 3000 a.C. existía entre el mar Negro y el Egeo una gran aldea, la Troya I que destruyeron en su paso los Frigios e Hititas.

La estructura religiosa de todos estos pueblos preindoeuropeos se organizaba en torno a diosas agrícolas. «Los más de los habitantes de la Egeida tenían ídolos femeninos. En Creta, la Gran Divinidad fue en un principio una mujer estereotipada. El ejemplar típico es el que se ha encontrado en Festos: los senos prominentes, el vientre enorme. Es una divinización de la maternidad. Es la gran madre, la diosa que hace fructificar la naturaleza entera»³⁷. Poco a poco se transforma igualmente en la gran diosa del Mar, del mundo subterráneo y de toda la tierra. El Minotauro, por el contrario, exalta la posición masculina, pero es secundario.

37. G. Glotz, *La civilización egea*, en *La evolución de la humanidad X*, 1956, 211-213; cf. W. Helck, *Der Ostmittellerraum*, en *Saeculum Weltgeschichte I*, 451-550.

c) *El Pacífico*

Si estas dos áreas de contacto, el Asia central y el Mediterráneo oriental, son importantes para nuestra «protohistoria», sin embargo la tercera área de contacto tiene significación real para la prehistoria americana. Se trata del *Pacífico, en especial el de los polinésicos*³⁸.

Los primitivos habitantes americanos, como hemos dicho, debieron penetrar por el norte en los períodos interglaciales, originarios de Siberia, huyendo de pueblos más fuertes. Pero, por otra parte, clanes invasores procedentes del desierto y la estepa presionaron sobre China, ésta sobre Indochina, lo que movilizó a Birmania por una parte y hacia el sur a la misma Indonesia. Desde el Paleolítico superior, una verdadera «civilización del mar» pasó a la península de Malaca hacia Sumatra, Borneo, Java y Nueva Guinea. No debemos olvidar, por otra parte, que en esta región se encontró el *Pithecanthropus erectus* (en Java) que vivió hace unos 700 mil años. De allí pasaron a las islas Melanésica y a Australia. Estos pueblos, los Polinésicos, procedían de la mítica tierra de Hawaiki (¿Java, Birmania o aún India?), y se internaron a unos 1700 años a.C. en el inmenso Océano. Habilísimos navegantes, unos pasaron de isla en isla hasta Samoa, de allí a las islas Comunidad (con su principal Tahití), y el archipiélago de Tuamotu (la más extrema de cuyas islas es la Pitcairn). Llegarán a descubrir por el norte a las islas Hawai. Según Canals Frau hay influencias de los Polinésicos en América alrededor del año 1000 a.C., aunque pudieron ser protopolinésicos. Por su parte, la cultura Ariki constituyó tiempo después un verdadero imperio del mar (del 650 al 1150 d.C.) en Tuamotu y Comunidad. Desde estas culturas se colonizaron las islas Marquesas y se llegó hasta la isla Pascua y Christmas. Además debieron navegar las costas de América del sur de sur a norte, hasta Panamá y Nicaragua.

Imbelloni³⁹ ha demostrado, siguiendo la línea isoglomática de las lenguas, la unidad lingüística del Pacífico. Por ejemplo, la palabra *toki* es el hacha de trabajo, que se usa en el área (Tonga: *toki*, Samoa: *to'i*, Tahití: *toi*, Nueva Zelanda: *toki*, Tángereva: *toki*, Hawai: *koi*, Pascua: *toki*, Araucanos de Chile: *toki*). Del «hacha» derivan las palabras «mando» o «jefe»: los araucanos llaman al jefe *leb-toki*, y en Hawai *to'i-lalo*. La palabra hombre: *tama* en Polinésico, *tama* en el grupo americano Hoka; nariz: *ihu e ihu*; cabeza: *upoko* y *epoko*; sol: *laa* y *ala*; canoa: *matoi* y *mato*, etc.⁴⁰

38. Cf. J. Beaglehole, *The exploration of the Pacific*, London 1947; K. Haushofer, *Geopolitik des Pazifischen Ozeans*, Berlin 1924; F. Keesing, *Native peoples of the Pacific*, New York 1946; P. Rivet, *Les Malayo-Polynésiens en Amérique*, en contribución a la Académ. Inscript. des Belles Lettres, Paris 1924, 335-342; H. Kelm, *Frühe Beziehungen Amerikas zu Asien und Polynesien*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 610-637; H. Nevermann, *Die polynésische Hochkultur*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 355-378; P. Privat-Deschanel, *Océania*, en *Geografía universal* XIV, Barcelona 1855, 44 s.

39. *La première chaîne isoglossématique océano-américaine, les noms des haches lithiques*, en *Festschrift W. Schmidt*, Mödling 1928, 320-325. Cf. del mismo autor, *La segunda esfinge indiana*, 391. La «papa dulce» se denomina *kumara* en Polinesia, y en América *kumar*, *kumal*, *umala*. Los aztecas decían *kamotl*, en Panamá *kamote*, en el Caribe *kanica*, en quechua *kamote*.

40. S. Canals Frau, *Prehistoria de América*, Buenos Aires 1950, 425 s. El autor pone ejemplos de equivalencias en lenguas polinésicas y en quechua: llevar (*hapai, apay*), viejo (*auki, awki*), medium (*waka, huaca*), guerrero (*inga, inga*), comer (*kamu, kamuy*), fuerte (*puhara, pucara*), etc. Son palabras fundamentales del Imperio inca (*inga*: guerrero).

Pero si pasamos a otro nivel, el del «Círculo de la Cultura» polinésica —como diría W. Schmidt o Graebner—, es decir a los instrumentos, la certeza alcanza una firmeza definitiva. Friederici ha mostrado que las hoyas de cultivo realizadas para utilizar la humedad del subsuelo, se encuentran en Perú y Polinesia. En el sur de Chile se bebe la *kava*, bebida nacional polinésica, denominada del mismo modo, que se fermentaba mascando la raíz de ciertas plantas. La vela triangular polinésica se hace presente en Chile y Perú, teniendo el mismo tipo de mástil. La *Kalasasaya* tiene la misma forma y función ceremonial en la Polinesia y en el Perú. El tipo de pala para remover la tierra para la agricultura —véase la importancia de un instrumento esencial en la revolución agrícola y urbana—, la *taclla* peruana, es idéntica hasta en detalles secundarios a la *taclla* maorí de Nueva Zelandia. El sacar la lengua como saludo sagrado se encuentra en todo el Pacífico (hasta la India), en Pascua y hasta en México (el quinto sol de la «Piedra del Sol» de los Aztecas está sacando la lengua como saludo y bendición).

A todo esto podrían agregarse millares de elementos tales como identidad o semejanza en cervatanas, propulsores, macanas, anulares, arcos, hondas, lazos, azuelos, bastón balancín para el transporte de carga, puentes de bejucos, remos, balsas, canoas dobles, decoración en sus proas, tipos de habitación, morteros, asientos y almohadas de madera, hamacas, mosquiteros, cepillos para cabellos, abrigos de fibras contra la lluvia, procedimientos textiles, ornamentos nasales, tambores de madera —que se tocan con el mismo ritmo—, arcos musicales, la flauta de pan, juegos los más diversos, bebidas alcohólicas, cultivos por terrazas, irrigación, pesca por venenos, ofrendas religiosas por medio de conchas, danzas con máscaras, mutilaciones, etc. Pero lo más importante no son los detalles esenciales sino los elementos secundarios que son exigidos por la lógica funcional del instrumento, tales como una decoración en un meres, un mismo tipo de música, la decoración de un vestido. Además de las medidas de la capacidad craneal, índice nasal, índice orbitario, etc. —propriadamente raciales—, hay demostraciones de tipo botánico (vegetales cultivados en ambas orillas del Océano y en sus islas), y aun enfermedades que se dan sólo en el este del Asia, Polinesia y América.

Los Polinesios influenciaron a América con su civilización megalítica y con un neolítico agrícola. Pudieron tener mucho más desarrollada que los americanos la conciencia de la organización estatal y si no estuvieron en el origen de estas altas culturas americanas, al menos debieron influenciar directamente en muchas de sus estructuras, aún esenciales.

Todo esto nos permite concluir que, efectivamente, el Pacífico fue un centro cultural prehistórico, y en sus costas americanas se expandieron influencias hacia las mesetas de México, los Altos de Guatemala, los Chibchas y los Incas. El Atlántico será el centro de la historia americana, con su Sevilla, Cádiz, Londres, Amberes, Hamburgo o New York, pero en la prehistoria esa influencia vendrá de Siberia, la China, Indochina, Indonesia, y de las islas Polinésicas.

En el diálogo contemporáneo de los teólogos del tercer mundo, diálogo entre América latina, África y Asia, los cristianos latinoamericanos deben saber reivindicar su origen asiático, por sus razas, por sus culturas, lenguas y religiones prehistóricas.

III. CICLOS DE CULTURA NÓMADA⁴¹

Ya hemos indicado arriba que estos ciclos prehistóricos por sus condiciones climáticas y topográficas, no tenían posibilidades para un desarrollo urbano. Lo que fue inhóspito para el hombre paleolítico, se transformará desde el siglo XVIII en las regiones adecuadas para el desarrollo del capitalismo. Lo uno no está sin relación con lo otro. Es decir, el «vacío» cultural y demográfico de las regiones de nómadas, cazadores y recolectores, fue un llamado a los pequeños propietarios que deberían trabajar con sus manos la tierra virgen, sin agricultura previa. Las regiones de la costa atlántica del norte (véase *esquema 2.2* de esta sección), y las inmensas pampas del sur, no pudieron acoger a núcleos de población prehistórica suficiente para que se produjera la revolución agrícola —era necesaria una técnica mucho más avanzada que sólo se alcanzaría en la edad de hierro, y aún en la era industrial.

Estos pobladores cazadores, recolectores y pescadores, constituyeron culturas periféricas, totalidades concretas con estructuras práctico-productivas primitivas, pre-tributarias. Son, en el norte, los últimos venidos, los que todavía no han pasado del todo a América (como los esquimales), pero, por el contrario, en el sur, fueron quizá los primeros que llegaron al continente y por sucesivas fases fueron atravesando todo el territorio hasta ser arrinconados en el sur. Los encuentros arqueológicos y fósiles son en el sur los más recientes.

La Iglesia latinoamericana llegará en el norte a tocar en su época colonial sólo a los californianos. En el sur, en cambio, tendrá un activo contacto con estos ciclos prehistóricos. Por ello comenzaremos en este caso la descripción desde el sur hacia el norte —en territorios que hoy son comprendidos por el llamado Cono sur, objeto del tomo IX de nuestra Historia de la Iglesia.

Hemos dicho que el hombre se interna en América desde hace más de 30 mil años (hasta 50 mil para algunos). Estos ciclos prehistóricos están situados en el Paleolítico superior, y debieron al comienzo ocupar todo el continente. Siguiendo el camino de Alaska, por las Rocosas hasta el cuello de embudo de México, pasaron lentamente hacia América del sur, posiblemente por regiones frías, conservando por ello costumbres en la caza, la habitación y el vestido de las culturas subárticas —estas costumbres subárticas se encuentran hasta Tierra del Fuego.

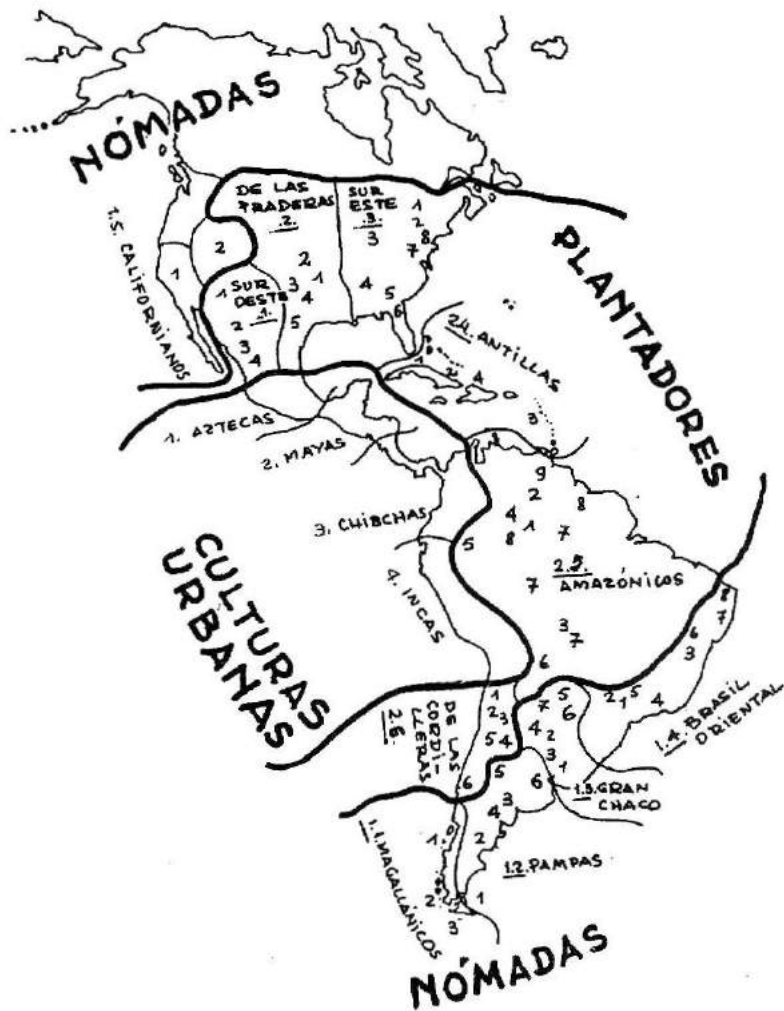
Todos estos grupos, que se sitúan por su cultura en el período Paleoindiano (hasta los 5000 a.C. por el tipo de cultura lítica), o algunos ya en el período Mesoindiano (hasta los 2000 a.C., por su tipo cultural), eran de los círculos culturales primarios y matrilineales —en la clasificación de Wilhelm Schmidt⁴²—, y en parte totémico-patrilíneo o exógamo matrilineal. Se trata de

41. Para este y los siguientes párrafos véase W. Krickeberg - W. Müller - H. Trimborn, O. Zerris, *Die Religionen des alten Amerika*, Stuttgart 1961. Sobre las culturas nómadas o más primitivas véase de W. Müller, *Die Religionen der Indianervölker Nordamerikas*, 171-267, y de O. Zerris, *Die Religionen der Naturvölker Südamerikas und Westindiens*. Ahí hay bibliografía suficiente. También S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Buenos Aires 1959; J. Comas, *Ensayos sobre indigenismo*, México 1953; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1926-1955, y en especial el *Handbook of South American Indians*, ed. por Steward, Washington.

42. o.c. y en *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930.

ESQUEMA 2.8

Los quince ciclos de culturas amerindianas



CICLOS DE NOMADAS

1.1. Magallánicos

1. Chono
2. Alakaluf
3. Yahgan

1.2. Pampas

1. Ona
2. Tehuelche
3. Puelche
4. Chechehet
5. Huarpe
6. Querandi

1.3. Gran Chaco

1. Charrúas
2. Guaycurúes
3. Chanas
4. Lules
5. Mataco
6. Abipones
7. Chiriguanos

1.4. Brasil Oriental

1. Caingang
2. Guaraníes
3. Botocudos
4. Tupinamba
5. Guayanas
6. Camagan
7. Kiriri
8. Cayete

1.5. Californianos

1. Californianos
2. Shoshonis

CICLOS DE PLANTADORES

2.1. Del Suroeste

1. Pueblos
2. Pima
3. Tarahumara
4. Tepehuano

2.2. De las Praderas

1. Caddo
2. Siux
3. Wichita
4. Tonkawa y Karankawa
5. Coahuilteco

2.3. Del Sureste

1. Aloquino
2. Iroqués
3. Siux
4. Caddos
5. Muscogi
6. Timucua
7. Delaware
8. Mohicano

2.4. De las Antillas

1. Guanahatabey
2. Tainos
3. Calinas
4. Ciguayos

2.5. Amazónico

1. Mura
2. Shiriano
3. Bororo
4. Juri
5. Jivaro
6. Chiquito y Mojo
7. Tupi
8. Arawak
9. Caribe

2.6. De las Cordilleras

1. Atacameno
2. Diaguita
3. Omaguacas
4. Comechingón
5. Calchaquí
6. Araucano

CICLOS URBANOS

1. Azteca y Maya
2. Chibcha
3. Inca

un modo de producción de extrema simplicidad⁴³, que Krickeberg denomina con el título amplio de «recolectores, cazadores y pescadores»⁴⁴.

La estructura mítica de los diversos ciclos de este primer tipo prehistórico de culturas, quedó manifestada en sus ritos, mitos y teogonías. En su mayoría aceptan la existencia de un gran Dios del cielo, a veces organizador del cosmos, otras veces doblado por otro dios gemelo o una pareja primordial, héroes civilizadores. Se les llama a veces «creadores», pero no son en verdad creadores sino originantes o «cosmizantes» del universo. Las teogonías muestran bien que aunque es un dios uránico no es todavía, de ningún modo, un monoteísmo trascendente y personal. Y junto a él o bajo dicho gran dios uránico, se encuentra toda una multitud de otros dioses, ídolos, demonios que constituyen los más variados panteones. El ciclo litúrgico anual reproduce muchas de las fiestas tradicionales de todos los pueblos prehistóricos: la gran liturgia del año nuevo en la primavera que conmemora a la resurrección de la vida, el respeto de la gran Mater (la Luna), el comienzo de los periodos de caza. Junto a esto, en mayor o menor grado, un totemismo de los clanes, familias o tribus, que son a veces zoológicos y otras veces vegetales, junto a la veneración y temor de los ancestros, de las «ánimas». Son religiones que en general están bajo la conducción de shamanes, que son los «medium» entre los dioses, las almas de los muertos, los demonios, los tótems y el pueblo.

La conciencia primitiva de estos pueblos, aunque profundamente mítica no es por ello menos lógica. Su mundo cotidiano está íntegramente explicado por los arquetipos primordiales que fundan los grandes momentos de la vida (nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte).

1. *Nómadas del Sur*

a) *Los Magallánicos*

El primer ciclo de los nómadas podríamos denominarlo magallánico, siendo uno de los más arcaicos de todo el continente, dividido netamente en dos pueblos diferentes: los occidentales y orientales. Son los Chonos, Alakaluf y Yahagan. Los únicos instrumentos que inventaron se refieren a la caza y a la pesca (arcos, flechas, arpones, anzuelos, mazas, con influencias, como hemos dicho, de las culturas subárticas). A pesar del frío andan casi desnudos. Todos conocen un «Padre de los Cielos» —gran dios uránico de los nómadas y pastores—, que los Yahganes llaman Watinanauewa («el Ancianísimo»); es el señor del mundo, que entrega al hombre los animales de caza, el que recoge el

43. S. Canals Frau, *o.c.*

44. W. Schmidt, *Ethnologia Sul Americana*, São Paulo 1942. La denominación de «nómadas» que le damos en el texto debe ser tomado en sentido amplio. Para una visión general de la prehistoria puede verse Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, en *Weltgeschichte* I, 302 s. Estos autores admiten la llegada del hombre a América en los 40.000 años a.C., en la primer fase del glacial Würm-Wisconsin; mientras que una segunda corriente se produjo en la segunda fase del Wisconsin (de 25.000 al 14.000 a.C.), y una tercera corriente al fin de dicha glaciación (entre el 14.000 al 9.000 a.C.). «Después del 5.000 a.C. hubieron todavía nuevas corrientes culturales procedentes del Asia» (p. 304), en especial industrias mesolíticas. Cabe recordarse que aunque en México se han encontrado fósiles de agricultura del VIII milenio a.C., la alfarería se hace presente sólo en el III milenio, mientras que en el Asia menor en el VI milenio.

alma de los muertos, y el que la injerta, para los Alakaluf, en el momento del nacimiento. La naturaleza está llena de espíritus, demonios malintencionados y almas en pena de los muertos cuyas ceremonias mortuorias fueron ritualmente mal realizadas. El brujo (*yekamush*) realiza ritos curativos, interpreta los sueños, pero no cumple función central en el grupo.

b) *Los Pampas*

Son el segundo ciclo, entre los que debe incluirse a los Onas, y especialmente a los Tehuelches, Puelches, Chechehet, y también los Huarpes y Querandíes. No tienen cerámica y usan una hacha de mano del tipo achelense, aunque alcanzarán en el neoindiano utensilios líticos pulidos. Entre los Onas el ser supremo, *Temaugel*, Padre del cielo, comparte sus honores con un héroe civilizador, *Kenós*, antropomórfico, masculino. El dios del Cielo se denomina *Sesom* entre los Tehuelches y *Soychu* entre otros pampeanos. W. Schmidt pensó, al descubrir el enoteísmo de estos pueblos tan primitivos, que debió existir una revelación primitiva sobre el Dios monoteísta creador. En realidad es un enoteísmo (el primero entre el resto de los dioses) y no propiamente creador (sino más bien organizador del cosmos).

c) *Las culturas del Gran Chaco*

Desde las estribaciones de los Andes hasta el Paraguay, comprendiendo las cuencas de los ríos Salado, Bermejo y Pilcomayo. Zona de encuentro de los grupos más primitivos del sur y los más desarrollados del nordeste. Entre ellos debemos incluir a los Charrúas, Guaikurú —los que habían ocupado antiguamente el mayor territorio—, Chana, Lules, Matakos, Abipones, y algunas familias Tupi y Arawak.

«Debido a la mezcla de tantos pueblos heterogéneos en un territorio relativamente reducido, la cultura del Gran Chaco ofrece un cuadro muy abigarrado, semejante a la cultura de las Praderas norteamericanas»⁴⁵. Las zonas pantanosas y las inundaciones nunca fueron dominadas, y la agricultura no prosperó. En el oeste, los Chiriguano fueron igualmente de este grupo cultural. Como los demás nómadas creían en un ser supremo, padre de los cielos. Los ritos, sin embargo, se dirigen a los demonios inferiores o intermedios (*mosek*, *peyak*, etc.), ue viven entre las plantas o los animales. El sol, la luna, los astros, son objetos de numerosas mitologías. Son innumerables sus ritos, con motivo de la caza, la pesca, el alimentarse, dormir; los ritos de la pubertad, el matrimonio, y especialmente la muerte donde se seguían estrictas «costumbres de enterramiento».

d) *El cuarto ciclo nómada*

Es el de los habitantes del *Brasil oriental*, desde el Río Grande do Sul, por la osta, hasta Pernambuco y Ceará. Las culturas de los Caingang, parte de los Guaraníes, Botocudos y diversos grupos de Tupinambas. Los Guayas, Cama-

45. Krickeberg, *o.c.*, 165.

gan, Kiriri y Cayete, con gran cantidad de diferencias lingüísticas y culturales. Es interesante anotar que aparece en las creencias religiosas el principio dualista de las teogonías que imperan desde las Praderas norteamericanas, en el Caribe y el Amazonas. Las tribus se dividen en las «mitades» exógamas, y hasta la disposición de las chozas en la aldea representa simbólicamente la división del cosmos en dos. En círculo, una mitad ocupa el lado oriental, y la otra mitad el occidental. Como los Muskogi y Siux del norte, los Bororos distinguen la mitad superior o el norte, y la inferior o el sur sur —llegando así a la teogonía de la cruz o de los cuatro puntos cardinales. El universo tiene así su este-oeste, norte-sur, día-noche, sol-luna, temporada seca-temporada húmeda, rojo-negro, fuerza-debilidad, mujer-varón, etc.—. Aunque exista este dualismo, hasta por la existencia de dos héroes *gemelos* —tan frecuente entre los Tupi Guaraní—, existe de todas maneras el ser supremo, *Maret*, el Anciano de los Batocudos. Como entre todos los pueblos de este ciclo cultural, las almas en pena son de mucho cuidado, efectúan los Bororó grandes ceremonias sobre los huesos de los difuntos (que son limpiados, pintados, adornados con plumas, dejando caer sangre de heridas humanas sobre ellos), los que son enterrados por segunda vez.

2. Nómadas del norte

Aunque en un momento toda América estaba ocupada por nómadas, cazadores, pescadores o recolectores, en el momento de la llegada de los españoles, solamente podríamos encontrar otros grupos semejantes a los nómadas del sur en el extremo norte del continente. A los fines de esta historia de la Iglesia en América latina, nos interesa sólo un grupo cultural —ya que los esquimales, tribus subárticas y las de la costa noroccidental entrarán en contacto con el mundo anglosajón o francés, pero no con el hispánico.

El quinto ciclo nómada, y el único grupo cultural del norte del que nos ocuparemos es el de los *Californianos* y algunas tribus de la meseta⁴⁶. Los Penuti ocuparon los valles de Sacramento y San Joaquín hasta la bahía de San Francisco. La familia lingüística Hoka también estaba presente. Al nordeste e California estaban los Lutuami. La región de la Gran Cuenca (Nevada, Idaho y Utah) era ocupada por la familia de los Shoshoni. Estas culturas tienen semejanzas con los cazadores subárticos. El *Shamán* californiano cumple prácticas casi idénticas a las del subártico. Durante el sueño se le aparece el ser supremo con poderes mágicos. El culto *kuksu* de los californianos personifica a seres o animales divinos, que son imitados por danzas interminables. El culto *toloache* de las tribus costeras es más bien medicinal. Poseen tradiciones cosmogónicas de las más complejas del continente, y en especial el gran mito del origen del cielo y la tierra por obra del Ser supremo, un cierto tipo de creador u organizador cósmico. Entre los californianos del sur, en el origen está una pareja del Padre celeste y la Madre terrestre. Estos pueblos serán objeto de las misiones jesuitas y franciscanas del siglo XVIII —pero encontrarán suma dificultad por ser nómadas y no plantadores como en el caso de los indígenas de las Reducciones en otras partes de América.

46. Cf. W. Müller, *o.c.*, 171 s.

En este resumido relato de los pueblos más primitivos de América, los *ciclos prehistóricos de los nómadas* del sur y norte, podemos ya comprender la imposibilidad que tuvieron los conquistadores de organizar sobre este substrato cultural un sistema «encomendero» (tributario), que suponía la agricultura y la estratificación social (ya que la clase oprimida urbana prehispánica tenía la disciplina suficiente, adquirida en siglos de dominación, de cumplir con las exigencias del nuevo opresor). Podemos decir que la conquista y la colonización hispánica despreció este primer ciclo prehistórico, no le interesó, lo ignoró (lo dejó para los anglosajones en el norte, y en el sur para la «conquista del desierto» del General Roca en pleno siglo XIX). Habrán grandes experiencias misioneras las que, sin embargo, confrontaron grandes dificultades.

IV. CICLOS DE CULTURA DE PLANTADORES⁴⁷

Lentamente, a través de milenios, fueron surgiendo desde el estrato primitivo de los nómadas cazadores y pescadores, recolectores, del Paleolítico superior, Paleoindiano, un área cultural más desarrollada, que no debió emerger por influencias externas al continente, sino más bien por fermentación o creatividad interna desde grupos más primitivos. Se trata de los *ciclos prehistóricos* de los plantadores, llamados también cultivadores (para distinguirlos de los agricultores que realizan la revolución urbana propiamente dicha, el próximo tipo de ciclos).

Todas estas culturas, las que serán de alguna manera evangelizadas por la Iglesia latinoamericana (quizá con excepción de algunos grupos en el corazón del Amazonas u otros rincones de nuestra América), se encuentran dentro de los 20 grados de temperatura (promedio anual). Además, la mayoría de estas culturas (con excepción de las comunidades del suroeste en el norte y de las cordilleras del sur) están sobre la vertiente del Atlántico, dejando a las espaldas las cordilleras Rocosas o los Andes, e internándose en las tierras bajas, en los inmenso ríos, hasta desembocar en el Océano Atlántico. Por ello son en su mayoría grandes navegantes de pequeñas embarcaciones, desde el Mississippi y Florida, pasando de isla en isla por todo el Caribe, internándose por el Orinoco, conectándose con el mar de arroyos, riachuelos, ríos y el inmenso Amazonas, hasta llegar a la cuenca del Plata. Cultura de canoas, de pescadores, pero ya de plantadores y con un tipo cultural superior a los ciclos anteriores. Estos serán los pueblos preferidos para la experiencia misionera de las *Reducciones*. Significará la obra civilizadora de permitirles pasar de plantadores a agricultores, a una vida política superior, aldeana, política. Los pueblos urbanos (agricultores con estratificación social) no necesitan las *Reducciones* porque ya estaban «reducidos» en ciudades; para los nómadas era demasiado el salto y de hecho fracasaron las *Reducciones* en menor o mayor medida.

47. Con el nombre de «plantadores» —denominación evidentemente ambigua pero usada a falta de una mejor—, queremos indicar, con muchos autores, etnias que se organizan en torno a poblados —pero no estrictamente ciudades—, que tienen un cierto dominio de la explotación agrícola pero no propiamente agricultura.

Nuestra resumida descripción la comenzaremos ahora del norte hacia el sur, siguiendo el camino de las sucesivas invasiones, como los Bantú en África, atravesaron todo el continente, y los europeos los encontraron todavía en pleno movimiento migratorio.

1. *Plantadores del Norte*

Las regiones que hasta la mitad del siglo XIX pertenecerán por el oeste a la Iglesia mexicana, y por el este del Mississippi en el siglo XVI a la Iglesia cubana, ocupan el sur del segundo ciclo prehistórico de América del Norte, es decir, una parte de las áreas culturales que a continuación describimos.

a) *Las culturas del suroeste*

el primer ciclo de los plantadores, implantados en las cuencas de los ríos Colorado y Grande (el río Colorado siguió perteneciendo a Guadalajara después de 1620, mientras que el Grande pasó a la diócesis de Durango, en el tramo que ahora nos ocupa), comprende las comunidades de los Prima-Nahuas, o «cultura *Pueblos*». Habitan altiplanicies secas, frecuentemente desérticas y con escasa vegetación. Su antigüedad supera los dos mil años. La época de la cestería es reemplazada después por la cerámica y ciertas plantaciones. Floreció esta cultura entre el 900 al 1300 a.C., como una civilización aldeano-campesina. Pueblo Bonito tenía más de 500 aposentos y 25 kivas, fuertemente defendido de los ataques inesperados. Inmigraron posteriormente hacia la Meseta de Pajarito. Los zuñi construyeron las llamadas «Siete ciudades de Cíbola» (sólo subsiste una de ellas, la de Alcoma). Su organización política está basada en clanes matrilineales, de culto totémico de origen animal o vegetal. Hay un gobernador encargado del mando en la paz y la guerra. Existían organizaciones religiosas perfectamente organizadas, con hermandades de varones y mujeres. A estos grupos hay que sumar los Pimas, Tarahumaras, Tepehuanos, y otros. Sus cultos se dirigían al Ser supremo, el dios solar de los nómadas, pero igualmente a la madre tierra de los plantadores, a los dos héroes civilizadores y dioses de la guerra, que eran gemelos siempre. El jaguar, dios de los cazadores, tenía un lugar especial en el panteón.

b) *Las culturas de las Praderas*

Es el segundo ciclo, al oeste del Mississippi hasta los Coahuiltecos por el sur y en las costas del Golfo (que estarán en la diócesis de Linares, Nueva León, desde 1777). Todos ellos fueron en su origen cultivadores y de vida aldeana, pero los de las praderas norteamericanas, por la domesticación del caballo, se transformaron en nómadas cazadores de búfalo. Forman parte de estas culturas los Caddos, Siux, Wichitas, Tonkawas, Karankawa, Comanches, etc. El dualismo es una constante entre muchos de ellos. La aldea o el campamento es de forma circular dividido en las dos «mitades» exógamas: la fratría celeste o uránica y la fratría terrestre o któnica. El cielo, como siempre, es principio masculino; la tierra, femenino. Entre los Chiwere el poder vital totémico es secundario, ya que reina en primer término el «organizador de la

tierra», el Ser supremo, creencia que va de los Algonquinos a los Caddos. Los Panis se llaman *Tirawa*. Para los Dakotas el sol es *wakan-tanka*, el Ser supremo. Por su parte, el héroe animal (coyote) está muy presente. De todas maneras podemos decir que la preponderancia uránica nos muestra la proximidad de las épocas de nómadas cazadores.

c) *Las culturas del sureste*

Es el tercer ciclo, desde la vertiente oriental del Mississippi hasta la costa atlántica y la costa del Golfo cuya área sur perteneció a la diócesis de Cuba; son muy numerosas: del norte al sur se pueden nombrar los Alonquinos, Iroqueses, Siux, Caddos, Muscogi, Timucua, etc. Fueron plantadores de vida aldeana, en su mayoría clanes matrilineales y totémicos, teniendo mucha semejanza con la cultura de los «Pueblos». El dualismo cósmico y político está siempre presente. Al norte *Orenda* es el poder inmaterial, impersonal, que se transmite a los vivientes. La pareja de héroes vitales (*Oterongtongnia* y *Tawiskaron*) asemeja a la lucha entre la primavera y el invierno, entre el sol y la luna. Algunos se denominan «hijos del sol» (*tsoyahá*), los miembros de la casta superior. Hay espíritus, demonios, y los cuatro dioses del viento. Las mitologías son innumerables, las hay de las «tres hermanas» (maíz, calabaza, fríjol), de las piedras sagradas, de los árboles, de la serpiente del agua, del inframundo, etc.

Estas culturas recibieron de frente el impacto agresivo de los primitivos colonos blancos, anglos y protestantes desde el comienzo del siglo XVII. Bien pronto se pudo hablar del «último de los Mohicanos» o de los pocos indígenas de Delaware. El capitalismo más puro de la historia se fundaría sin ningún tipo de mestizaje: el indígena moría o se retiraba hacia los Apalaches.

2. *Plantadores del Sur*

Estas culturas tendrán una especial importancia en la historia de la Iglesia latinoamericana, en primer lugar porque fueron ellos los que españoles y portugueses conocieron desde el origen. El primer impacto entre los dos mundos (hasta 1519) fue exclusivamente entre europeos y plantadores. Esto, en cierta manera, decidió un cierto tipo de conquista y evangelización que quizá hubiera sido distinto de haberse enfrentado desde el comienzo la civilización europea con una cultura superior como la Azteca o Inca (como fue en el oriente con el caso de la China, por ejemplo).

Los Plantadores del sur han llegado al Caribe y el Orinoco, Amazonas y Plata por sucesivas migraciones, atravesando de norte a sur la distancia marítima de isla a isla, y navegando de río a río. Es una cultura marítima (de agua salada o dulce), de pescadores que se van sedentarizando en pequeñas aldeas.

a) *Las culturas de las Antillas*

Es el cuarto ciclo de Plantadores, aunque demográficamente procedente del norte, sufrieron claras influencias de las culturas superiores de Centroamérica y de la región Chibcha. Los grupos más antiguos eran los Guanahatabey (que Bartolomé de las Casas denominó Ciboney), cazadores de conchas. Pero fueron los Tainos (nobles) los que ocuparon las Antillas Mayores o caribeños (por confusión en la pronunciación de la «r» y la «n», son éstos los «caníbales»), también Arawak. Al norte de Haití habitaban los Ciguayos. Estas culturas de navegantes sabían trasladarse desde Florida a Cuba, de allí a Yucatán, o por las Antillas Menores llegar hasta el Orinoco, con sus veloces piraguas; los Tainos sólo utilizaban *canoas*, que llegaban a tener 30 metros y hasta 80 remeros. Sus «bohíos» (chozas de zarzas de carrizo) y sus «hamacas» para dormir son parte de su creativa civilización. Existía una firme estratificación social: siervos (*naborias*), libres plebeyos, nobles (*tainos*), caciques.

Sus cultos se celebraban con danzas (*areitos*) al compás del tambor (idéntico al *teponaztli* mejicano), lo mismo que con el juego de la pelota (también mejicano). El Ser supremo era uránico; su nombre era *Yocahu*. Tenían costumbres totémicas. Los sacerdotes servían de intermediarios entre este mundo y el inframundo donde vivían los muertos. Como los Arawak de Guayana recordaban al héroe Guaguiona.

b) *Los Amazónicos*

Desde el Caribe las migraciones hacia el sur originaron las culturas *amazónicas*, el quinto ciclo, que constituyen una de las más abigarradas estructuras de pueblos (semejantes a las del África Central donde los Bantú serían ahora los Tupi, Arawak y Caribes). En efecto, los más primitivos habitantes, provenientes de las montañas circunvecinas (los Andes, las Guayanas y el Brasil Central) fueron seminómadas en las inmensas selvas (los Mura, Shirians, Nambicuaras, etc.). Después debería pensarse en culturas más desarrolladas, que se situaban entre las vertientes Andinas y el Chaco (tales como los Otomacos, Jívaros, Piaroas, Jurías, Yuracaré, Mojos, Chiquitos, etc.). Por último, plantadores con más desarrollo aún y más recientes, venidos de las Guayanas, los Tupís —cuya lengua se generalizó en toda la cuenca del Amazonas—, los Arawak, que juntamente con los anteriores ocupan irregularmente toda la cuenca, y los Caribes que invadieron las regiones originarias de los anteriores (en el Orinoco y las Guayanas).

Es interesante anotar que las continuas migraciones de tantos pueblos crearon una mística del «paraíso terrestre», una verdadera «tierra prometida» y destino de la peregrinación. Diez mil Tupinambas marcharon en 1540 hacia el Perú buscando un reino de felicidad.

Siendo la mendioca el cultivo más generalizado, invento de los Arawaks, hay múltiples cultos en torno al alimento fundamental. Como entre todos los Plantadores el mundo se divide en dos; hay dos mitades exógamas en la tribu. Los héroes gemelos dividen el mundo; el sol y la luna (*Husiniamui* y *Moma*, esta última muere pero resucita continuamente). Un animismo que todo lo cubre e interpreta, transido de fuerzas mágicas, cósmicas, vegetales y anima-

les, donde los muertos conviven junto a demonios y espíritus. Se conoce el culto de comer el cadáver para poder renacer con la fuerza del muerto. Existe, entonces, una explicación minuciosa de la existencia, de la vida, de todo acontecimiento cotidiano. La vida es toda ella sagrada.

c) *Las culturas de las Cordilleras*

El sexto ciclo, al sur del Imperio Inca, son los más evolucionados entre los Plantadores, como la cultura de Pueblos del norte del Imperio azteca. En este caso las influencias de los incas son numerosas —como por ejemplo el cultivo en terrazas, que, por otra parte, es una costumbre polinésica—. Los atacameños, diaguitas, omaguacas, comechingones, calchaquies y los famosos araucanos que resistieron hasta hoy en la conservación de sus tradiciones. El cultivo intensivo, pastores del guanaco, la llama o la vicuña, hábiles constructores de piedra (las *pircas*) y hasta de lugares de defensa (*pucaras*). La adoración del dios uránico del día, el sol, va combinado con el dios materno, la tierra, la *Pachamama*, la luna. Mientras el resto eran clanes más o menos autónomos, los araucanos constituyeron tribus fuertemente estructuradas bajo el mando del cacique guerrero. El tipo de organización les permitió subsistir ante la conquista, siempre bajo el poder del *toqui* (el hacha de piedra que llevaba colgada al cuello el cacique). El Ser supremo (*Ngune mapun*) es el «Señor de la tierra»; junto a él *Pillan*, dios del trueno, del fuego, de los volcanes. Cada hombre tiene «otro yo» (*pilli*) que se libera cuando sueña o duerme su verdadero «yo». De la misma manera el espíritu de los difuntos vive en un mundo «más allá del mar». No pueden faltar los héroes gemelos, con la leyenda de Latrapi, que dominó a sus dos sobrinos.

V. CICLOS DE LAS CULTURAS URBANAS

Haciendo como un alto en el camino, desearíamos plantear aquí el grave problema de la demografía americana que tiene un sentido ético —no sólo científico—, y de mucha importancia para la historia de la Iglesia en nuestro continente. La cuestión poblacional nos remite de nuevo al origen. Hemos visto que las primitivas migraciones procedentes del Asia debieron reunirse en un como «cuello de botella» que formaban las Sierras Madres oriental y occidental. En esta meseta del valle de México se produjo una tal concentración demográfica que el desarrollo de una alta cultura encontró lugar propicio. Lo mismo acontecerá más al Sur en las cuencas de los ríos Magdalena y Cauca. Y todavía más al sur, en las tierras del Altiplano peruano-boliviano, el hombre volverá a encontrar estas condiciones propicias: climas no tan calurosos como en las tierras bajas; existencia de agua en grandes lagunas o ríos; posibilidad entonces de agricultura y aun de pastoreo. La revolución urbana del neolítico era posible.

Es sabido que la hipótesis baja de Kroeber (8,5 millones de indígenas para todo el continente), o de Angel Rosenblat (13 millones), o la alta de Dobyns (de 90 a 112 millones), Chaunu (unos 100 millones, que es una generalización

de la propuesta de Cook-Borah con 11 millones para el México central), indican la enorme diferencia en las apreciaciones. El mismo Cook-Borah eleva en 1957 a 25,2 millones los habitantes del México central⁴⁸.

Como hemos dicho más de una vez, es la época de la preponderancia del Pacífico (el Atlántico sólo comenzará su crecimiento a fines del siglo XVIII), de las tierras altas, donde se encontraban a la llegada de los europeos más del 70 % de la población, en la «América nuclear» o ciclos urbanos (Inca, Chibcha, Centroamericano, Maya y Azteca). Las regiones de Plantadores en su mayoría eran clanes o tribus dispersos. Más aún los nómadas, que a veces eran sólo familias aisladas en inmensos territorios.

La población del área que logró dominar la agricultura, desde Tzin-Tzum-Tzan en Pátzcuaro (México), hasta el Tiahuanaco (Bolivia), siempre en las montañas, aumentó desde que de 7000 a 5000 años a.C. se descubriera el cultivo del zapallo en el valle de México, entre 5000 y 3000 a.C. los frijoles, y entre 3000 a 2000 a.C. el maíz. En esta última época se descubría igualmente en el Perú el cultivo de la papa o patata. Gracias a la revolución técnica del riego, en las difíciles y costosas terrazas o andenes de las laderas de las montañas, que se ven desde Milpa Alta en el alto Xochimilco de México, hasta en las laderas del Lago Titicaca del Perú-Bolivia, se alcanzó un altísimo rendimiento alimenticio. Los descubrimientos de MacNeish⁴⁹ en el Valle de Tehuacán (México) han mostrado que 7000 a.C. había una densidad de 0,5 habitantes por Km², para llegar con la agricultura en el 2300 a.C. a unos 4,25 habitantes en la misma extensión. En el 100 a.C. se duplica la población. En el 700 d.C. hay en el valle 11 habitantes por Km², para llegar en el momento de la conquista a 36 habitantes por Km².

Enormes concentraciones humanas permitieron el nacimiento de grandes ciudades, las dos mayores en el momento de llegar los europeos fueron sin lugar a dudas México-Tenochtitlán y Cuzco, ambas divididas en cuatro partes o barrios mirando a los cuatro puntos cardinales. Pero si México llega a varias decenas de miles, como le atribuyen los cronistas, no debemos olvidar grandes ciudades como Tula y Xochicalco de los toltecas, el Monte Albán de los mixtecas, Chan Chan del reino Chimú, Cajamarquilla y Pachacamac en las costas peruanas, por no nombrar al centro ceremonial de Tiahuanaco o Tikal, y la enorme urbe de Teotihuacán.

De todo ello podemos concluir que, con cifras medidas y en un 50 % menor de serios trabajos, los indígenas americanos debieron pasar de 60 millones, encontrándose su mayoría en los ciclos que pasaremos a continuación a describir. Una última observación. Estas formaciones sociales, estratificadas en clases sociales, con un alto desarrollo en la división del trabajo entre sus miembros, con sistemas económicos tributarios —aunque no feudales—, permitirán el dominio de millones de personas a cargo de los estratos sociales que ejercen el poder político, militar, económico, ideológico. Esto facilitará la tarea del intento agresivo de los españoles en América (no así el de los

48. *The rate of population change in Central Mexico, 1550-1570: The Hispanic American Historical Review* 37 (1957) 463-470; *The Indian population of Central Mexico, 1531-1610*, Berkeley 1960. La posición contraria la sostiene A. Rosenblat, *La población de América en 1942*, México 1967.

49. *El origen de la civilización mesoamericana visto desde Tehuacán*, México 1964; Id., *Social implications of changes in population and settlement pattern of the 12,000 years of prehistory in the Tehuacan Valley of Mexico*, en *Deprez 1970*, 1970, 215-250.

portugueses que se enfrentaron a Plantadores, ni el de los anglos que rápidamente nomadizaron a las culturas del sureste norteamericano). El español buscó, como imantado por un extraño poder (el poder metálico del oro, la plata, la riqueza), las regiones altamente pobladas, claramente estratificadas en clases sociales, aptas para pagar tributo o vender su trabajo civilizador. Fueron de inmediato del Caribe de los Plantadores a la «América nuclear» de los agricultores de revolución urbana. Se instalaron violentamente sobre la cúspide social. Serán por ello oligarquías pero nunca burguesías. Reinaron durante el siglo XVI, entraron en crisis en el XVII, se transformaron en colonia del mundo industrial anglosajón desde fines del XVIII. Las ventajas de la conquista de la «América nuclear» darán a las clases dominantes hispánicas o lusitanas y criollas una efímera gloria, que, por último, llegarán demasiado tarde a la revolución industrial capitalista.

1. *Los ciclos maya y azteca*⁵⁰

Los dos ciclos de los cuatro que alcanzaron la revolución urbana se sitúan al sur de las culturas de Plantadores del suroeste, área de donde procedían las continuas migraciones de los pueblos «bárbaros» —con respecto al Valle de México—. El hombre en América no recibió sus civilizaciones urbanas «ya hechas», sino que debió inventarlas progresivamente, admitiéndose igualmente algunas influencias directas de las culturas polinésicas —y por ella, elementos de las altas culturas Indo, Asia sudeste y China—. Estas influencias de las civilizaciones constituidas no llegaron ya por Bering sino por el Océano Pacífico.

Como hemos dicho, en México se ha encontrado uno de los primeros vestigios de cultivos en el mundo —en el VIII milenio a.C.—, que debió alcanzar una gran perfección gracias a una explotación agrícola del maíz⁵¹. Debe tenerse en cuenta que el maíz y la domesticación de la llama se producirán en América del sur sólo en el II milenio a.C.; en esto Mesoamérica tiene un enorme adelanto sobre la zona inca—, mientras que en ambas regiones aparecerá la cerámica en el segundo milenio a.C. —algo antes en la zona Chibcha o Panameña—⁵².

Contra lo que se pensaba hace algunos decenios, no fue en la zona Maya donde surgió primeramente la alta cultura mesoamericana, sino en la *Meseta central mexicana*, ya que en el Paleo-indiano encontramos restos de las culturas de Iztapan y Agujereado. En el Meso-indiano encontramos igualmente algunos elementos de El Riego y Coacatlán —y en la zona de Oaxaca, en Yanhuitlán—. Pero es sólo en el Neo-indiano cuando surgen las primeras culturas importantes y que deben tenerse en cuenta. En primer lugar, el arcaico Zacatenco-Copilco (en los suburbios de la ciudad de México), cuyo

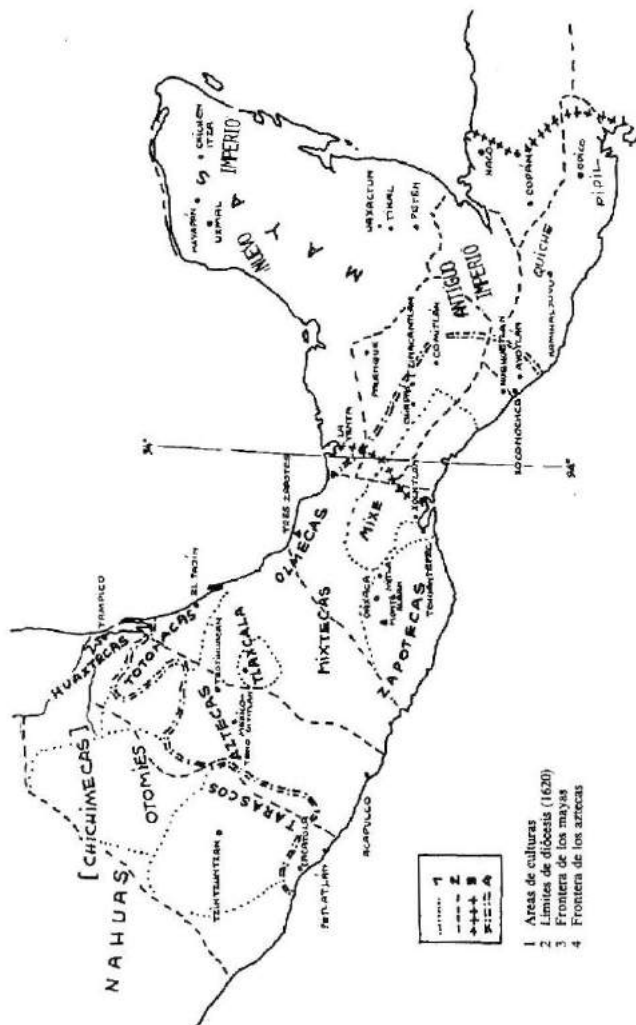
50. Para una bibliografía sobre estos temas véase la obra ya nombrada de W. Krickeberg, el que la incluye al fin de los capítulos correspondientes de «Las religiones de los pueblos civilizados de Mesoamérica», las «Religiones del sur de América Central, y del norte y del centro de la región andina».

51. Véase Alimen-Steve, *Vorgeschichte*, 308-345; H. Trimborn, *Die Hochkulturen des alten Amerika*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, 1965, 379-448; S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Buenos Aires 1959 (para una bibliografía mínima véase en el último autor nombrado, p. 605-629; Trimborn, p. 652-656).

52. Cf. *Saeculum Weltgeschichte* I, 672.

yacimiento de cultura semejante a la de Azcapotzalco estaba sepultada bajo ocho metros de lava del volcán Xitle, en fecha anterior a los 2000 a.C. Esta cultura primitiva, quizá la primera civilización agrícola urbana americana, vivió junto al lago Tezcoco. Esta cultura debió tener larga duración (porque los desperdicios de las ciudades llegan en el Arbolillo a tener 8 metros de altura),

ESQUEMA 2.9

El área mayo-azteca mesoamericana

Época pacífica, de tejedores de algodón, que cultivaban el maíz, frijoles, calabazas y ají. La cerámica era de uso familiar y bien pintada. Las figurillas de barro son abundantes, por lo general femeninas —cultura agrícola—, representando muchas veces a la diosa Madre. Sobre esta misma cultura floreció un segundo nivel de civilización, la de Ticomán-Cuicuilco (entre los 475-250 a.C.) que muestra un grado de desarrollo muy superior.

Mientras tanto en la región de *Oaxaca* se producían las culturas preclásicas de los mixtecas y zapotecas de Monte Albán (al nivel I, ya que el nivel III es post-clásico), y del Monte Negro. De igual modo en el mundo *Olmeca* aparece la cultura de la Venta (que floreció entre el 1154 al 300 a.C.), que culminará en el pre-clásico de los Tres Zapotes (hasta nivel I, en el 31 d.C.), que manifiesta ya grandes similitudes con el área mayoide. En esta última zona, más reciente, en los Altos de Guatemala, floreció el *Kaminaljuyú* —la «Colina de la muerte»—, cuyos dos primeros niveles son Los Charcas y Miraflores (en el preclásico alrededor del 700 a.C. y 100 a.C. respectivamente). Cultivaban maíz, poseían una cerámica excelente, llamada de Usulután, tan característica de Mesoamérica. Ya en los bajos de Yucatán hacia la gran península, se encuentra Uaxactún —con Mamón y Chicanel— en el Neolítico preclásico (entre el 700 al 200 a.C.), donde la cerámica muestra nuevos progresos. Aún más hacia el norte, hecho desconocido hasta hace poco, lo que será la región del Nuevo Imperio Maya, fue ya en aquellas épocas sede de culturas propias, tales como las de Yaxuna y Santa Rosa Xtampac. El Nuevo Imperio floreció sobre un neo-indiano descubierto, y quizá sobre un paleo-indiano a descubrirse. Los Tres Zapotes significó una irradiación del área mayoide hacia el nordeste, e igualmente el Tampico-Pánuco sobre toda la costa mexicana del Golfo, habitadas por los Huastecas y Totonacas (el Trajín se extiende del 100 al 1100 d.C.).

La *época clásica* (aproximadamente del 300 al 900 d.C.) fue el fruto de una evolución milenaria de toda la región Yucatan-azteca, y que se verá representada en diversas culturas que ocupan prácticamente todo el territorio. Ahora nos es permitido ya proponer una hipótesis que parece ser la más fundada. Fue en la zona de la meseta, y junto al lago Tezcoco, donde surgieron las primeras grandes ciudades. La revolución urbana estaba apoyada sobre una agricultura bien implantada y sobre un inmejorable marco de relaciones económicas: en primer lugar, el mismo lago, pero después, el hecho de que todos los caminos hacia las costas y los países del norte debían pasar necesariamente por la zona teotihuacana-mexicana. Por otra parte, como en América del sur, las altas culturas se gestaron en las mesetas y las montañas y descendieron a las llanuras —éste será el camino de la civilización Maya—. No fue aquí, como en Egipto, Mesopotamia, el Indio o la China, junto a un río donde nacieron las revoluciones urbanas, sino en las zonas altas de concentración demográfica. Los llanos, los campos, las selvas eran demasiado extensos e inhóspitos, demasiado exuberantes en su vegetación, faltos de posibilidad en donde el hombre pudiera construir un «mundo humano». De todos modos, no se trata de un reducido espacio el que produjo la revolución urbana, sino de todo un área, cuyo límite norte eran los Tarascos y el sur Copán, ciudad de los mayas.

En la región *Olmeca* —sobre La Venta, centro ceremonial del neo-indiano preclásico— el período clásico se vio representado por toda una cultura que evolucionó en los Tres Zapotes II (del 400 al 900 d.C., según Stirling), cuya

última época manifiesta una expresa influencia de los nahuas, pero degenerando el estilo. En Tuxtla y el Cerro de las Mesas (468-593 d.C.) se observan elementos de la misma cultura Olmeca. Usaron el jade, piedra durísima, y todos sus rasgos evidencian la estructura racial mongoloide.

Sus auténticos gestores debieron ser los mayas, del *Viejo Imperio* —este término tiene un sentido muy ambiguo, ya que en verdad nunca fueron un estado «imperial»—, que culminó entre el 300 al 900 d.C. Originario del Petén, donde se encuentran los más antiguos monumentos fechados (desde el 320 d.C.) —aunque hay algunos probablemente más antiguos entre los Olmecas—, esta cultura se difundió indirectamente hasta la región Huasteca al extremo norte, incluyendo los Totonacos. En los altos de Guatemala hay monumentos fechados hasta el 29 d.C. Hoy conocemos más de 60 ciudades del Viejo Imperio. Eran hombres bajos (máximo de 1,67 m. en los hombres), del tipo braquioides. La lengua debió ser Huasteca, quiché y maya propiamente dicha —la segunda de ellas era la del Viejo Imperio.

Es muy importante para la comprensión de la conciencia maya el hecho cronológico (que no es conciencia histórica propiamente dicha). Los grandes períodos tienen 144.000 días (bactunes), unidades menores de 7.200 (katunes), de 360 (años), 20 (meses) y de 5 (semanas) regulan la vida profana y sacral del hombre maya. Corregían el año ya que sabían que poseía 365,24 días —las fiestas del año nuevo se empleaban en ocupar esos 5 o 6 días que no entraban en la cuenta, por ello eran sagrados: «normalización de lo irregular»—. Los «grandes períodos» tienden a la metafísica del eterno retorno, a la creencia de una eternidad siempre repetida.

La vida maya era esencialmente urbana, junto a los templos, palacios, plataformas, canchas para el sagrado juego de la pelota, patios. Parece que Uaxactún fue la más antigua ciudad del Viejo Imperio (poseyendo una estela fechada en el 328 d.C.). Tikal debió ser contemporánea (con una estela del 300 d.C.). Por su parte Copán fue llamada la «Alejandría del Nuevo Mundo», ya que debió ser un centro principal de peregrinación religiosa, y por ello de astrología (su antigüedad está asegurada desde el 465 d.C.). No deben olvidarse Oxkintok, Tulum, Cobá, Palenque, Calakmul.

El *Nuevo Imperio*, cuyos fundamentos urbanos deben remontarse hasta el siglo V d.C., contó con una inmigración numerosa procedente de los Altos de Guatemala. En el Nuevo Imperio, el más antiguo monumento fechado es el de Oxkintok, del 475 d.C., se encuentran ciudades tales como Itzamal, Chichén-Itzá, Mani, Mayapán, Uxmal al norte de la península, constituyendo un área urbano-agrícola que, siendo maya, manifiesta una gran influencia mexicana y aspectos propiamente autóctonos. En la época post-clásica aparecen las fortificaciones, y la clase rectora es una aristocracia guerrera, de origen extranjero, haciéndose presente el sacrificio humano. Este Imperio se diferencia entonces netamente del Antiguo Imperio. En el 987 —aproximadamente— debieron invadir estas gentes extrañas del oeste el Yucatán por el Champotón, quizá de procedencia Nahuas y de los Toltecas de Tula. Parece que en un primer momento gobernó Chichén-Itzá bajo la autoridad de Kukulcán (o Quetzalcóatl), después lo hizo Mayapán, con su familia Cocom, y en tercer lugar Uxmal; estos fueron los tres grandes estados-ciudad de la época. La decadencia no se hizo esperar y las guerras fratricidas arruinaron el país. En el 1441, destruida la aristocracia de Mayapán, toda la región quedó sumida en la anarquía. Las pestes y el clima asolaron lo que quedaba en pie. En 1540 los

españoles conquistaban el Yucatán, y sólo en 1697 el Petén. Los Altos de Guatemala serán la sede de la nueva cultura hispano-india, teniendo a la ciudad de Guatemala por capital, audiencia y obispado.

Un ejemplo dramático y típico de la inconsciencia histórica que significa, por otra parte, como la «succión» que lo intemporal presente ejerce sobre el pasado histórico, es la muerte y olvido de la cultura clásica maya. Cuando el Oidor de la Real Audiencia de Guatemala, Don Diego García de Palacio, escribe a Felipe II en 1576, acerca del descubrimiento de la ciudad maya llamada *Copán*, no sólo ignora sus constructores, sino que los mismos mayas —indios descendientes de esa esplendorosa cultura— declaran no haberlas construido ni ellos «ni sus mayores»⁵³.

Además de la olmeca y maya, la época clásica conoció el florecimiento de las culturas zapotecas, mixtecas, totonacas y tarascas. Pero nos detendremos sólo en la principal de ellas, la del Teotihuacán (niveles I y II), a unos 50 kilómetros al norte de México y no lejos del lago Tezcoco. Las imponentes ruinas nos hablan de la gran capital hasta 200 hectáreas en su fase II, de la época clásica. Tenía la ciudad una amplia avenida central —la «Calzada de los Muertos» (Miccaotli)— de 4 kilómetros de largo, en cuyo centro se elevaban las dos pirámides del Sol y la Luna. El Teotihuacán III debió ocupar hasta 750 hectáreas, y sus influencias se extendieron a Calpulalpan (Tlaxcala), Cholula, El Trajín (Vera Cruz), Oaxaca, Chiapas en tierras mayas. Sus comerciantes sobrepasaban estas fronteras. Este Reino antecedió al azteca y constituyó su fundamento. Su esplendor fue apagado por invasiones de bárbaros que procedentes del norte —los Nahuas— la incendiaron. El Teotihuacán IV renace en la ciudad de Azcapotzalco, junto a Tezcoco en su orilla sur-oeste. Su época clásica debe situarse entre el 300 al 900 d.C. Sus portadores debieron ser Totonacas y Popolocas.

La pirámide del Sol tiene 225 metros de lado y llega hasta 60 metros de altura, con cuatro cuerpos truncados, y en su cima un templete dedicado al dios uránico. La de la Luna, en cambio, tiene sólo 42 metros de altura. El Cuadrángulo de Quetzalcóatl tiene, por su parte, 400 metros de lado, y sobre la esplanada se edificó el templo al Dios. En este templo hay un edículo con cuatro escaleras de 13 peldaños cada una, lo que nos indica el número astrológico sagrado de 52 años solares que constituyen el Gran Año. La cerámica, la pintura, la escultura alcanza una perfección difícilmente igualable, y al menos manifiesta ser la época clásica de la meseta mexicana.

Sobre esta base cultural podrá organizarse el Imperio azteca. Las fronteras de la «civilización» con la barbarie pasaban entre los pueblos clásicos de lengua Macro-Otomangue de tipo racial Centráldido, y los pueblos Yuto-Azteca, tipo racial Sonórido (aproximadamente en los actuales estados de Guanajuato, Querétaro e Hidalgo). Del grupo Pima-Nahuas, los Toltecas, tal nuevos bárbaros cruzando el Rhin, invadieron las zonas de alta cultura mexicana en los siglos IX y X d.C. Bajo el caudillaje de Mixcóatl organizan un auténtico Imperio con capital en Colhuacán en el año 908 d.C. El sucesor en el trono fue Quetzalcóatl-Topiltzin, quien derrotado fue obligado a dejar Tula y huir hacia el Yucatán —quizá bajo el nombre de Kukulcán—. Otro de los

53. *Relación hecha por el Licenciado...*, en *CODOIN-Am VI*, (1866), 5-40. El mismo Cortés visitó *Tayasal* junto al lago Petén, y tuvo que pasar cerca de las antiguas ruinas. Sin embargo, nadie le hizo tomar «conciencia» de la historia que sobre aquellas tierras se había desarrollado.

pueblos bárbaros fue el Chichimeca, que destruyó Tula en el 1172, produciendo una Edad Oscura de unos 250 años. Azcapotzalco obtuvo la supremacía por el triunfo sobre Colhuacán en el 1348, y por su parte cayó vencido en el 1427 por la «Triple Alianza». En el año 1168 se hicieron presentes en la meseta un tercer grupo de bárbaros Nahuas, llamados los Méxicas o *Aztecas*, originarios de la mítica Chicomoztoc («Siete cuevas»); se instalaron en Chapultepec (junto al Lago Tezcoco en su orilla occidental). En el 1298 fueron vencidos por sus vecinos y los sobrevivientes se refugiaron en un islote de la Laguna, fundando una ciudad que se llamó México-Tenochtitlán. En el 1325 veinte jefes Méxicas organizan los barrios de la ciudad («Ciudad de los Méxicas de Tenoch»). En 1425 subió al trono Itzcóatl, quien realizó la «Triple Alianza» con Tezcoco y Tlacopán. Un año después vencían a Azcapotzalco, urbanizaban la ciudad, monopolizaban el comercio en el Lago. El nuevo rey organizó el gobierno, estableció la clase sacerdotal. Moría Itzcóatl en 1440, siendo sucedido por Moctezuma Ilhuicamina, quien comenzó las grandes conquistas en el Valle de México. En 1469 le sucedió Axayacatl, quien ocupó Oaxaca y Tehuantepec, y, al nordeste, Michoacán. En 1479 reinó Tizoc; en 1486 Ahuizotl, que llegó hasta Guatemala. En 1503 le sucedió Moctezuma II, que no pudo conquistar Tlaxcala ni Tlaltelolco. En 1519 contempló la llegada de Hernán Cortés, muriendo ese mismo año.

La guerra era un elemento esencial dentro del *ethos*, de la *Weltanschauung* azteca. Pueblo guerrero por naturaleza, tenía en el culto al sol su expresión propia, aunque mezclado con los elementos aportados por los pueblos agricultores del Valle, y de los primitivos cazadores del norte, de donde proceden los nahuas⁵⁴. El elemento uránico ha sido no sólo unificado con el sol sino mezclado con algunos animales. Es el caso propio de los dioses adorados en el *Gran Teocalli*, templo mayor de Tenochtitlán. Estaba dedicado este templo principalmente a *Huitzilopochtli* —que originariamente había sido el dios tribal azteca, dios del «Cielo diurno» (gran dios uránico), para transformarse después en «dios de la guerra», que se aparecía para aconsejar a su pueblo en forma de colibrí (epifanía zoológica), armado de escudo, dardos y propulsor.

Al mismo tiempo *Tonatiuh* —el Sol— «era el principal dios del firmamento», y del cual *Huitzilopochtli* y *Tezcal* —el dios del «Cielo nocturno»— eran como sus encarnaciones⁵⁵.

Existía sin embargo un dios propiamente uránico, *Tloque Nahuaque*, pero del cual sólo la ciudad de *Tezcoco* rendía un culto consciente. Dios creador y origen de cuanto existe, aun antes del dual *Tonacatecuhtli* y *Tonacacihuatl*. Mientras que *Quetzalcóatl* («Serpiente emplumada») ocupaba una posición más humilde, siendo el dios de la sabiduría, del sacerdocio, del viento y del planeta Venus, y también el «Sol del ocaso».

Los elementos ktonicos habían sido tardíamente asimilados y guardan un aspecto un tanto negativo: *Tlaltecuhli* («Señor de la tierra») y *Coatlícue*

54. «Que la religion solaire soit associée à la zoolatrie est un problème pour l'historien, cela n'étonne pas l'ethnologue: c'est une religion de chasseurs-guerriers. La divinisation du soleil est l'aboutissement de l'évolution de la religion des chasseurs dans des cultures mixtes ou d'autres courants agissant sur les représentations religieuses des chasseurs primitifs...» (Goetz, *art. cit.*, 355).

55. Cf. S. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, 427 s. Nos dice Goetz: «Mais à côté du Maître des animaux, qui chez les chasseurs artificiellement et completement spécialisés n'a plus de rapport avec un dieu du ciel inexistant, la mythologie sinon le culte est centrée sur le soleil et le héros solaire souvent zoomorphe» (*art. cit.*, p. 356). Es el caso típico de los aztecas.

(«Terra mater») son representados como un monstruo y horrible animal anfíbio⁵⁶.

Todo esto nos muestra la primacía de los cazadores-guerreros, con un cierto sentido del «condottierismo», que dominaron a los sedentarios y produjeron una cierta simbiosis —sin alcanzar, sin embargo, el grado de unidad que nos muestran las culturas de Eurasia o África, en cuanto al sincretismo de los elementos uránicos y któnicos de los pueblos cazadores que se transforman en pastores, y éstos en cultivadores o nómadas, para constituir el tipo de agricultores sedentarios. La corta duración del Imperio azteca nos deja ver que era movimiento cultural en plena evolución y en estado embrionario, pero sin haber alcanzado todavía su plena madurez.

Propiedad de toda conciencia primitiva, especialmente de la azteca, es la «a-historicidad» de la existencia humana que queda enmarcada no sólo por el «Gran Año», sino igualmente por la repetición de la creación, que es, al fin, la trama profunda de la nascente teología que proponía el sacerdocio del Imperio. Por otra parte, la predestinación de cada existencia y los diversos ritos que lo acompañan, producen efectos bien conocidos: la existencia concreta era elevada a la sacralidad, en donde cada acto era vivido en el «tiempo mítico», como repetición del Acto sagrado arquetípico por los dioses⁵⁷.

Tres tipos de personas poseían la vida en «el más allá»: el guerrero muerto en batalla, la víctima sacrificada a los dioses y la mujer que muere al dar a luz un hijo. Todos ellos eran igualados a los dioses, o al menos inmortalizados como «compañeros o compañeras» del Sol, ya que éste era el primer paraíso.

Los conquistadores se horrorizaron de los sacrificios como una falta contra la dignidad humana. En verdad, muy al contrario, es una exaltación de la persona humana por una falta de conciencia de la dignidad divina. Nos dice M. Eliade: «Debemos enfrentarnos a un mito extremadamente difundido que se manifiesta bajo innumerables formas y variantes. He aquí lo esencial: la creación no puede efectuarse sino a partir de un *ser viviente que se inmola*: un Gigante primordial...»⁵⁸. Debemos precisar que esta «creación» se aplica a todos los niveles de la existencia: puede ser la creación del Cosmos, o de la humanidad, o solamente de una cierta raza humana, de ciertas especies vegetales o animales. «El esquema mítico es idéntico: nada puede crearse sino por inmolación, por sacrificio. En fin, las plantas alimenticias tienen un origen similar: crecen del cuerpo de un Ser divino inmolado. Este mito de la creación por muerte violenta deriva como consecuencia de la mitología de la Tierra-Madre. El sacrificio opera una gigantesca transferencia: la vida concentrada en una persona se derrama y se manifiesta en la escala cósmica o colectiva»⁵⁹.

Aun en el caso que la carne misma del inmolado voluntariamente fuera comida en el banquete sacro, «era la carne de un dios lo que los participantes

56. Ese dualismo se presenta más claramente en la religión maya, aunque ellos adoraban también un «Dios único» (*Huanb Ku*), que no es difícil que se haya transformado en el benévolo señor del cielo (*Itzamná*). Para las religiones americanas téngase en cuenta W. Krickeberg, *Die Religionen der Kulturvölker Mesoamerikas*, en *Die Religionen des alten Amerika*, 1-89.

57. Puede verse este problema en Soustelle-Aigrain, *Les religions du Mexique*: el origen de los dioses (el Sol actual es el quinto sol existente y encarnación del pequeño dios leproso que tuvo el coraje de arrojarse en el brasero y transformarse así en Sol: p. 12 s.), los destinos (p. 23 s.), etc.

58. En el caso de los aztecas no debemos olvidar el pequeño dios leproso.

59. *Mythes, rêves et mystères*, Paris 1949, 244-245.

consumían después de la apoteosis de la víctima»⁶⁰. El pueblo no creía solamente ganarse la voluntad de los dioses, sino que pensaba hacer existir o permanecer en la existencia a los dioses, al mundo, a la raza humana. No era para ellos un simple problema de poderío militar, sino de existencia o aniquilación cósmico-biológica. El caso típico era la fiesta anual al dios *Tezcatlipoca*. Igualmente, al final de cada «Gran Año» —52 años solares—, el pueblo peregrinaba hasta el «Cerro de la Estrella» —junto a Colhuacán—, y en la noche, después de haber apagado todos los fuegos del país, sobre la sangre de una víctima, se intentaba encender el «Fuego Nuevo». Si los sacerdotes lograban ese «Nuevo Fuego» significaba que los dioses permitían la existencia cósmico-biológica durante otro «Gran Año». Con manifestaciones orgiásticas, el «Fuego Nuevo» era distribuido en toda la región: fuego divino, fuego de vida y calor.

Todos los monumentos y documentos que nos ha legado la civilización azteca «descubierta por los arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos cubiertos de pinturas, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido y construido por el hombre nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los *tlataminime*»⁶¹. Como nos sería imposible aquí extendernos en detalle sobre las doctrinas del mundo azteca, que manifiestan ya un grado inicial de racionalización autoconsciente, tomaremos cuatro ejemplos, cuatro *tlataminimes*, que manifiestan ciertos elementos esenciales de la «cosmovisión» tolteca y azteca.

Quetzalcóatl (que vivió en el siglo IX d.C.), joven solitario de la región de Tulancingo, fue buscado por la gente de Tula para que los gobernara, como sabio y sacerdote. Fue el primer gran pensador tolteca. Su doctrina era la siguiente. El mundo era una isla inmensa, dividida horizontalmente en cuatro rumbos y teniendo por centro un ombligo. El oriente es la región de la luz, la fertilidad y vida, simbolizado con el color blanco; el poniente es la casa del sol, el rojo; el norte el país de los muertos, el negro; el sur la región de las sementeras, el azul⁶². Sobre la tierra se encuentra el cielo azul formado por todas las aguas en el cual transitan por caminos el sol, la luna y las estrellas; bajo la tierra está el *Mictlán* o región de los muertos. «Este mundo, lleno de dioses y fuerzas indivisibles, había existido, cual realidad intermitente, varias veces consecutivas»⁶³. En luchas cosmogónicas los dioses habían engendrado diversos períodos o Edades del Mundo. Cada Edad había concluido con un cataclismo. Nos encontramos en el presente en la Cuarta Edad, la del «sol en movimiento». El Gran Dios era Ometéotl, dios de la dualidad:

Y sabían los toltecas que muchos de los cielos,
decían que son doce visiones superpuestas,
allí está,
allí vive el verdadero dios y su coparte,
el dios celestial se llama Señor de a Dualidad⁶⁴.

60. Soustelle-Aigrain, *art. cit.*, 27.

61. M. León-Portilla, *El pensamiento prehistórico*, México 1963, 69. Véanse las fuentes en p. 70-72, de las cuales tomaremos todos los textos que colocamos a continuación. *Tlataminime* significaba en nahuatl «pensador», «sabio», «vidente».

62. Asombrosa analogía con las creencias del sudeste asiático, la Polinesia y la China.

63. León-Portilla, *o.c.*, 28.

64. *Códice matriense de la Real A. de la Historia*, informe de Sahagún, fol. 176 r. (L-Portilla).

Este gran sabio había estructurado toda la «sabiduría tolteca» (*toltecáyotl*) que con el tiempo será idealizada:

Los toltecas eran sabios,
la *toltecáyotl*, el conjunto de sus artes, su sabiduría, todo procedía de Quetzalcóatl...
los toltecas eran muy ricos, eram muy felices⁶⁵.

Por su parte, *Nezahualcóyotl*, el más conocido de los tlamatimime nahuas, nació en Tezcoco en 1402, príncipe y rey de esta ciudad, murió en 1472. Se le puede considerar como un auténtico Solón —por su creatividad legislativa—, pero al mismo tiempo, conocedor de la tradición tolteca, ya que había estudiado en Calmécac (centro de educación de la nobleza); era un sabio. Se opuso a la «ideología oficialista» de los aztecas, y por ello junto a Huitzilopochtli hizo edificar el templo de Tloque Nahuaque, dios único que superaba el cambio y la muerte, a quien le llama «el que se está inventando a sí mismo» (*Moyocoyatzin*). A nuestro tlamatimime le apasionó la tragedia de la contingencia de la existencia humana:

Sólo un instante dura la reunión,
por breve tiempo hay gloria...
tus flores hermosas...
sólo son secas flores⁶⁶.
¿A dónde iremos
donde la muerte no exista?⁶⁷.

Quizá el que más importancia práctica haya tenido, porque pensó en un sistema teórico para la acción, fue *Tlacaélel*, que nació en el 1398 y fue el consejero indiscutido y obedecido del primer rey azteca Itzcóatl. Nuestro sabio dio al Imperio su cosmovisión mítico-guerrera. Para ello repensó personalmente todas las teogonías del Valle —quemando los códices de los grupos contrarios y especialmente los de la ciudad de Azcapotzalco—. En su organización religiosa, económica, socio-política, educativa y militar era necesario una extrema unidad. Para ello el olvidado dios Huitzilopochtli tomaría el primer lugar indiscutido, ya que era el dios de la guerra; nacido en la Montaña de la Serpiente, hijo de Coatlicue, condujo a los méxicas-aztecas por las llanuras del norte hasta el Lago Tezcoco. Huitzilopochtli es el que preside la Edad del Sol en movimiento. Tlacaélel tuvo mucho cuidado en continuar la tradición tolteca, pero modificándola según las conveniencias aztecas. Este dios guerrero era el Sol mismo, y necesitaba del pueblo azteca para evitar su muerte, que significaría un cataclismo que pondría fin a la Quinta Edad del mundo. El dios necesita sangre o «agua preciosa» (*chalchihuatl*) para recuperar la energía vital. Los aztecas debían cumplir esa labor sagrada de ofrecerle víctimas. Sus guerras eran «guerras santas», sus luchas eran sagradas. Tlacaélel había concedido así una verdadera teología de la conquista militar:

65. *Ibid.*, fol. 175 r. y v. En el este existía un país de la bienaventuranza (*Tlilan-Tlapalan*). ¿El Imperio maya? Sobre las «categorías propias del pensamiento nahuatl», véase la obra citada, p. 35 s.

66. Manuscrito *Cantares mexicanos*, fol. 17 r.

67. *Ibid.*, fol. 70 r.

Este es el oficio de Huitzilopochtli,
 nuestro dios,
 a esto fue venido para recoger y traer así a su servicio
 a todas las naciones,
 con la fortaleza de su pecho y de su cabeza...⁶⁸.

El pensamiento de un Tecayehuatzin, príncipe de Huexotzingo hacia 1501, bien podría llamársele el pensador de la poesía, del símbolo y la palabra nahuatl.

2. El ciclo de los Chibchas.

El hombre que emigraba por primera vez de Norteamérica y se introducía en América del Sur, debió necesariamente internarse por Istmo de Panamá y recorrer las costas o los valles longitudinales del Cauca o el Magdalena hacia el Ecuador, Perú y Bolivia. Es entonces en esas regiones donde se produjo la primera concentración humana y donde nacieron las primeras culturas agrícolas y la revolución urbana. Estas primeras inmigraciones debieron efectuarse cuando menos hace unos 20.000 años, ya que en Venezuela, El Jobo, se pueden fechar los restos humanos en 16.000 años (gracias al carbono 14). Por su parte, los Lagoa Santa en unos 10.000 años. En el III milenio debió ya difundirse la agricultura en Colombia y Venezuela. En Panamá se encuentran en el 2.300 a.C. algunos pueblos de pescadores (por ejemplo, en Mongrillo). En el Perú, ya desde el V milenio se ven restos de una vida aldeana de cazadores y pescadores. La mandioca fue cultivada en Venezuela desde el III milenio.

Las culturas *Chibchas* ocupaban un área comprendida entre la actual Nicaragua al norte hasta parte del Ecuador al sur. Comprendemos bajo este nombre todas las civilizaciones que se extienden entre los mayas y los incas, y que están esencialmente representados por los pueblos Muisca, Tairona y Quimbaya. Todos son de tipo raciales centrados —de la cuarta corriente de inmigración de Canals Frau, lo mismo que los aztecas y mayas⁶⁹. Son el prototipo de «culturas medias» que también se desarrollan en zonas tropicales o lluviosas, pero que nunca llegan a dar como fruto una alta civilización. Por otra parte, los continuos ataques de los invasores del este —tribus caribes— impidieron la constitución de culturas chibchas clásicas. Practicaron la cerámica, cestería, metalurgia —sobre todo la del oro—, siendo grandes artifices. Cuando los españoles llegaron, estos pueblos habían organizado cinco pequeños estados, siendo el de Bacatá (Bogotá) el más importante. Caben igualmente nombrarse Zipa, Zaque, Hunsá (Tunja), Guanentá. Esto nos muestra que la revolución urbana comenzaba sólo sus primeros pasos.

De esta cultura no nos ha quedado ningún importante monumento lítico, por cuanto el material utilizado para las construcciones era de cañas, maderas y adobes, fuera de los restos en San Agustín o de los taizonas de Santa Marta.

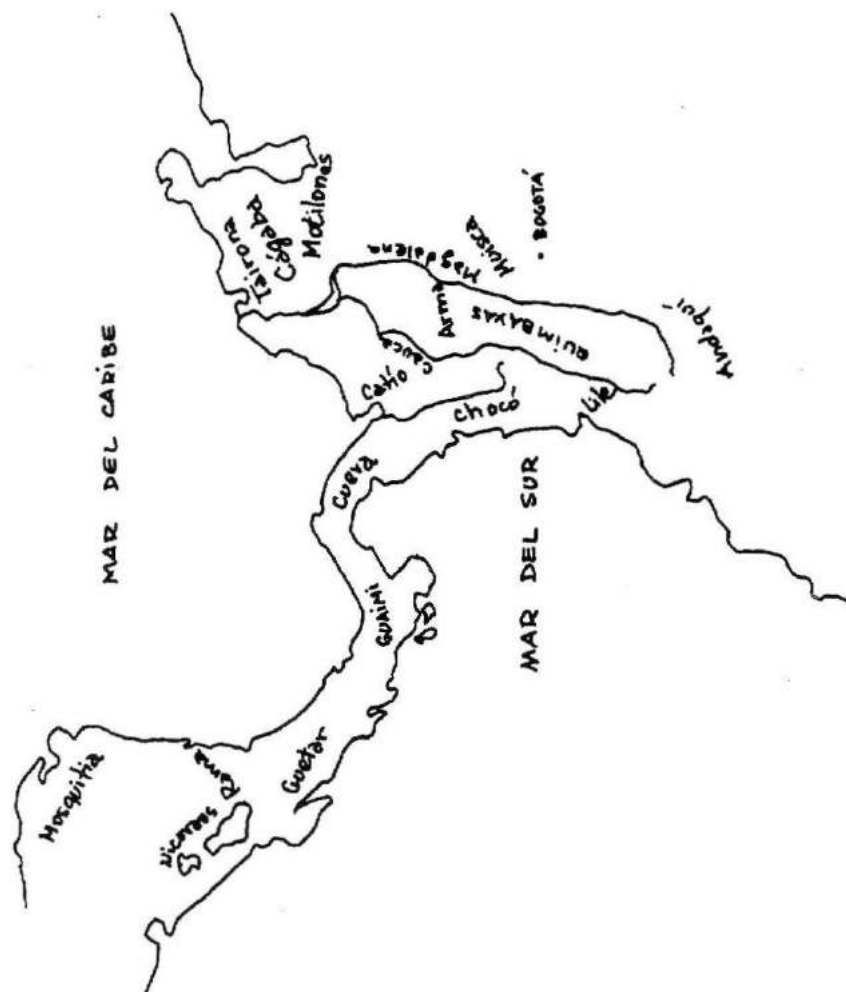
68. D. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España* I, México 1867, 95.

69. *Prehistoria de América*, 520 s. Para este párrafo véase la bibliografía indicada en el anterior; especialmente H. Trimborn, *Die Religionen der Völkerschaften des südlichen Mittelamerika und des nördlichen und mittleren Andenraumes*, en *Die Religionen des alten Amerika*, 94 s.; del mismo autor *Señorio y barbarie en el Valle del Cauca*, Madrid 1949, y las obras de Juan Friede.

Trimborn describe analíticamente las estructuras religiosas de estos pueblos. Agrícolas como eran, organizados en clanes y tribus, de preponderancia któnica —lo que significaba en este caso un cosmos pletórico de potencias demoníacas y protecciones idólatricas y a veces totémicas—, todo el panteón dependía de la gran Diosa y Madre primordial, divinidad de la fecundidad, y del culto a los antepasados y en especial a los héroes míticos.

ESQUEMA 2.10

El área de los Chibchas



3. El ciclo de los Incas

Más al sur, se encuentran los pueblos que ocupaban el actual Ecuador, Perú y Bolivia (los Atalan, Yunca, Quichua y Omaguaca), siendo muy bajos y de tipo mongoloide. Existe toda una industria precerámica de cultivadores (entre el 3420 al 120 a.C.), apareciendo la alfarería en el 1225 a.C.⁷⁰

El primer grupo preclásico de la región inca fue el Ancón-Supe, del Cerro San Pedro, al norte de la ciudad de Lima hasta la costa central; mesolíticos, pescadores. Por su parte, en los Andes Centrales se gestó toda una cultura formativa preclásica —la *Chavin* de Huántar—, entre los 3.000 y 4.000 metros de altitud. En los valles no faltaba la vegetación natural, y con un sistema de riego ingenioso pudo realizarse la revolución agrícola intensiva. Debió ser un centro religioso; rodeando una amplia plaza estaba la protección del llamado «Castillo», construcción imponente de 75 metros de lado, con tres terrazas de 9,50 y 2,50 metros cada una. Esta enorme mole tiene todavía una plataforma de 80 metros de largo. Todas estas construcciones son simétricas y en exacto ángulo recto.

Pareciera que esta cultura influyó a las costas nuevamente, como por ejemplo en Cupisnique. Modelaban admirablemente, en oro, piedras y maderas. Los tótems felinos o el cóndor y las serpientes dominan el panteón de aquellas culturas. En el mismo valle de Cuzco se ha descubierto una industria preclásica, la Chanapata.

En la costa ecuatoriana, en la región interandina y hasta los límites con Colombia (piénsese en la cultura de San Agustín), existe igualmente una densa época preclásica.

Pero las grandes lalturas pre-tiahuanauenses se produjeron en la región *Mochica* —sobre las anteriores experiencias de Salinar y Gallianzo—, junto al río Moche. Existe una «huaca» —adoratorio del Sol— que tiene una plataforma de lados escalonados de 228 metros de largo y 18 de altura, y sobre esta base se eleva una pirámide escalonada de 23 metros de altura. La «huaca» de la Luna llega a los 21 metros de altura por su parte. Las pirámides son los elementos propios de esta cultura, que se encuentran diseminados por su territorio. La agricultura intensiva daba el sustento a sus habitantes, poseyendo un sistema eficiente de acueductos; el del valle de Chicama tiene 1.400 metros; hay otro canal que tiene 120 kilómetros de largo. Se conocía el maíz, mandioca, algodón, papas, patatas, porotos, calabazas y maníes. Usaban balsas de tipo paleolítico. La industria textil alcanzó su gran desarrollo.

La Luna debió ser la divinidad principal, junto con *Ai apaec* —el creador u organizador del mundo.

De la costa central no tenemos todavía muchos testimonios de una cultura predominante en la época formativa. En Maranga por ejemplo —lo mismo que en toda la zona— se puede observar la costumbre de edificar las pirámides escalonadas. Por la misma costa, más al sur, se encontraba la cultura de *Nazca*, cuya alfarería e industria textil estaba muy desarrollada, donde el color

70. *Saeculum Weltgeschichte* I, 683. Véase entre otros los trabajos de M. Uhle, *Wesen und Ordnung der alperuanischen Kulturen*, Berlin 1959, 129 p.; para una bibliografía consúltese el *Handbook of South American Indians* (que publica desde 1946 el *Americ. Ethno. Bulletin*); S. K. Lothrop, *Essays in pre-colombian art and archeology*, Harvard Univ. Press 1961; B. Meggers-C. Evans, *Aboriginal cultural development in Latin America* CXLVI, 1963.

tiene una peculiar importancia —el motivo de la «lengua afuera» es muy frecuente.

En la Sierra se han podido estudiar igualmente algunas culturas pre-tiahuanacuenses, tal por ejemplo la de *Recuay*, callejón de Huaylas en el norte, con motivos semejantes a los de las otras culturas. En la Sierra, al sur, junto al Lago Titicaca, puede nombrarse la cultura de *Pucara*, anterior a la gran civilización clásica. Es el más avanzado de todos los grupos que hemos nombrado hasta ahora. Todo esto fue como el fundamento de la gran cultura clásica de América del sur, es decir, del *Tiahuanaco*.

ESQUEMA 2.11

El área del imperio Inca



En las orillas del Lago, 20 kilómetros al sur, se eleva todavía en el presente todo un conjunto de grandes ruinas que nos hablan de un esplendor pasado, en un área de 1.000 metros por unos 500. Se encuentra en esa zona una colina artificial de 210 metros de lado y 15 metros de altura, la Acapana —cuyo templete superior ha desaparecido—; junto a ella la Calasasaya, de 125 metros de lado sobre la cual se encuentra la conocida «Puerta del Sol», la obra clásica más perfecta de los Andes. Existen además otros restos arqueológicos como el llamado Palacio, Panteón, etc. En Puma-puncu existe otro yacimiento cultural importante. Toda esta cultura floreció sobre el Tiahuanaco antiguo, siendo contemporánea a Pucara, a la de la isla del Titicaca y Chiripa.

El Tiahuanaco más que gran ciudad debió ser un centro religioso, como el Chavin de Huantar —ya que falta, por ejemplo, la gran acumulación de basura propia de las grandes poblaciones urbanas—. La cerámica alcanzó una perfección inigualable, el tallado de la piedra pulida se extendió, la llama fue reunida en rebaños. Hablaban la lengua aymara. Se usaba el arco y la flecha y se aspira el paricá —ambos elementos son amazónicos—. El Tiahuanaco se extendió a tal punto que bien puede llamársele un movimiento pan-andino. No sabemos si fue una extensión militar o sólo cultural —quizá fue esto último porque su difusión no se realizó como un todo, sino en alguno de sus elementos constitutivos—. Existió, entonces, todo un renacimiento producido por el Tiahuanaco. Así florecieron las culturas de *Chimú*, en la costa norte, que en forma de Reino llegó hasta el tiempo de la conquista española. La gran fortaleza de Paramonga manifiesta sus actitudes guerreras defensivas. Pero igualmente renacieron los Reinos de *Cuismancu* y *Chuquimancu* —en las costas centrales—, y de las Costas del sur (Pisco, Ica y Nazca). En la sierra fue principalmente en las civilizaciones de *Ucubamba*, *Cajamarca*, *Huamachuco* y la cultura del Cuzco pre-inca. Cuando el Tiahuanaco decaía surgió en esa misma región la civilización *Colla* (o Chullpa), en la zona de Puno, teniendo por capital a Hatuncolla. Toda esta región, desde Chucuito a Arequipa, era una fermentación de alta cultura que permitirá la aparición del gran imperio Inca.

Poco sabemos realmente de los orígenes del imperio inca, cuya base fue una ya antigua revolución agrícola y urbana en la región de las costas y las sierras peruanas, ecuatorianas y bolivianas. Originarios los primeros incas de la legendaria Capactoco (gruta real), debieron venir del sur, con algunos Ayllus —familias y clanes— de estirpe colla, de lengua Aymara. En el Cuzco, sobre todo el Hanán Cuzco (parte alta), se hablaba el quichua, y los primitivos invasores (los ocho hermanos Ayares) debieron instalarse en la parte baja de la ciudad (Hurín Cuzco), entre los riachuelos Huatanay y el río Cusimayu. Los cinco primeros reyes lo fueron sólo de la ciudad misma y de algunos reducidos territorios vecinos. Desde Manco Cápac hasta Viracocha Inca (el octavo de los reyezuelos del Cuzco) el Reino había alcanzado el dominio sobre algunas aldeas de sus alrededores, cuando Cápac Yupanqui (el quinto) derrotó a los pueblos de Cuyumarca y Andamarca —así como los romanos pudieron vencer a los aldeanos de Alba—. Pero sólo con el Inca Yupanqui (el noveno Inca) comenzó la época imperial, al vencer y conquistar sistemáticamente la confederación de los *Chancas*. Este hecho tiene tanta importancia para los Incas como las guerras Médicas para los griegos y las guerras Púnicas para los romanos. El Reino constituido por Viracocha Inca (el octavo Inca), se transforma ahora en un Imperio, el más ejemplar de cuantos se organizaron en

Amerindia. En el año 1438 era coronado el Inca Yupanqui (que se denominó igualmente Pachacuti) comenzando el período de la conquista del Perú. Se anexaron sucesivamente la región de los Chancas (lo que será después la provincia de las minas de Castrovirreina), los Lupacas y Collas al sur (el antiguo Tiahuanaco); después Angara, Huanca, y Tarmo en el valle central, y Cajamarca. El décimo Inca llegó hasta Quito al norte, y parece que navegó hasta las islas Galápagos, conquistando además el reino Chimú y toda la costa hasta Lurín. Después, en el sur, ocupó igualmente el altiplano boliviano, el noroeste argentino y Chile hasta el río Maule. El Topa Inca Yupanqui (que gobernó desde 1471) se dedicó a la administración de su vasto Imperio, siendo sucedido en el 1493 por Huayna Cápac, que murió inesperadamente en Quito en 1523. Sus dos hijos lucharon por el poder (Huáscar y Atahualpa), lanzándose a una suicida guerra civil que terminaba en 1532. En el mismo momento que comunicaban a Atahualpa su victoria y la muerte de Huáscar, le llegaba la noticia del desembarco de Pizarro y sus compañeros. Entre ese hombre prehistórico, altamente culto y arcaico que era el Inca, y ese extremeño hispánico, aventurero y señor milenarista del hierro y el núcleo mítico-ontológico europeo existía una distancia de civilización y desarrollo cultural abismal. El uno no había superado el calcolítico, el otro en cambio había superado dicha Edad post-neolítica hacia unos 4.000 años. El enfrentamiento de dos «mundos» sería aniquilador para uno de ellos.

Pero esto es ya parte de la *historia* de la Iglesia latinoamericana.

Después de habernos preguntado por el desarrollo de esta civilización andina⁷¹, veamos ahora cuáles son las estructuras esenciales que permiten entenderla. *Illa-Ticsi Huiracocha Pachayachachic* («Esplendor originario, Señor, Maestro del Mundo») o *Pachacamac*, de los pueblos de la costa, es el Dios-creador, divinidad principal del Imperio inca.

Este Dios ¿fue el fruto de una evolución o un sincretismo? «En todas las religiones que pertenecen a la historia, excluyendo aquellas que deban atribuirse a un fundador, la evolución toma una forma particular, impropriadamente evolutiva: es siempre una forma de sincretismo»⁷². Los incas ni son un grupo no-especializado (como los esquimales o pigmeos), ni cazadores, ni meramente pastores o cultivadores, sino que se manifiestan como una civilización de alto sincretismo cultural, sedentarios superiores.

Las religiones uránicas son propias de los pueblos no especializados o en la línea de la especialización ártica o pastoril. Su instrumental reducido y su libertad con respecto a la naturaleza les permite una actitud religiosa de supremo respeto al «Padre del Cielo», un enoteísmo original⁷³. Este Dios es creador, al menos formador o modelador del mundo y de los otros países. En nuestros indios, *Huiracocha* es ciertamente el Gran Dios uránico. Para la élite incaica era un Dios espiritual, abstracto y presente. Para el pueblo era un Dios lejano e incomprensible. Esto explica que no existían casi templos dedicados al Dios, sólo en Cuzco y en Racche —ya que el templo de Pachacamac había

71. Sobre el origen de las civilizaciones mayas y andinas, A. Toynbee, en su conocida obra *A study of history* I, Oxford Univ. Press 1951, 321 s.

72. J. Goetz, *L'évolution de la religion*, en *Histoire des Religions* V, p. 346. Nos basaremos en las investigaciones del autor citado, de W. Schmidt, *Ursprung der Gotesidee*, Münster 1926-1955, vols. I-XII. Cf. vol. II; M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, etc.

73. Cf. la obra de W. Schmidt —doce tomos dedicados a demostrar que el enoteísmo es la idea primordial de todos los pueblos—; M. Eliade, *Traité d'histoire*, 47 s.

sido abandonado a toda clase de idolatría, por el proceso bien conocido de *fusión y substitución*⁷⁴.

Existe una como «caída progresiva en lo concreto» de lo sagrado⁷⁵. Las divinidades se hacen dinámicas, eficientes, accesibles. Comienzan poco a poco a especializarse, y de un *deus otiosus* llegan a ser un *deus pluviosus* —dioses de la lluvia, de los truenos—. Así aparece el culto del Sol⁷⁶.

Inti —el Sol sagrado— es la *solarización* del creador que pasa a ser «fecundador», en un mundo de fertilidad, atmósfera, vegetación dramática. Nos encontramos con el dios de los cazadores y guerreros. «Es necesario tener en cuenta los restos de teísmos y de animismo desarrollados, junto con la función política de los guerreros que no se distinguen de los cazadores»⁷⁷. El jefe solar monárquico y mágico es, en una sociedad jerarquizada, la encarnación del ideal del cazador primitivo, una civilización masculina.

Con *Quilla* —la luna— y *Pachamama* —la «Tierra madre»— es todo un nuevo mundo que se nos presenta. Es como una verdadera contrapartida del teísmo. Los pueblos sedentarios agrícolas, de tipo más bien femenino o matriarcal, organizan su teología dentro de las estructuras któnicas —*de Któn*: tierra, en griego—. Nos encontramos con el animismo, el manismo y el totemismo. «En medio de todo esto se puede discernir la idea clara y sintéticamente expresada de la vida, sobre todo a causa de la asociación íntima de la mujer, la tierra, la luna y la fecundidad de los ciclos biológicos y los ciclos cosmológicos»⁷⁸.

Si las religiones uránicas descubren al *Dios trascendente*, las któnicas interpretan sacramentalmente la *Vida immanente*. De esta vida immanente la luna es ya un símbolo del movimiento, de la muerte y la resurrección —piénsese que en el mecanismo racional del primitivo la luna «crece», «agoniza» y «muere», durante tres días para «renacer» a la vida cumplir nuevamente su ciclo de 28 días—. La tierra, el suelo es interpretado igualmente como un Dios o Diosa.

Los incas —lo mismo que los aztecas— muestran ser una cultura superior de alto grado de mestizaje o sincretismo. Desde el supremo *Huiracocha* de las religiones uránicas de pueblos cazadores, guerreros y pastores hasta las huacas de las religiones któnicas de los pueblos; desde el dios Sol del imperio hasta los dioses totémicos del Ayllu⁷⁹.

74. Garcilaso de la Vega (*Comentarios Reales*, II, 6) explica que el nombre auténtico en *quichua* del dios vivo de Abraham, del Dios del pueblo cristiano, es estrictamente: *Pachacamac*. Aquí Garcilaso mostraba el buen camino en la evangelización del Perú, así como Ricci lo había comprendido en China. Sin embargo, los españoles prefirieron —aún los más avanzados— utilizar simplemente la palabra española: *Dios* (por otra parte, de origen greco-latino). Pablo en el Atréopago había adoptado la posición de Garcilaso predicando el «Dios desconocido» (Hech 17, 12-31).

75. M. Eliade, *o.c.*, 58. el mismo Zeus, Júpiter, Odhin, casos típicos del dios uránico soberano no dejan de ser arrastrados por esta mezcla.

76. Este culto no es de ninguna manera universal, sólo ha existido en Egipto, en regiones del Asia y Europa y en Perú y México (cf. Eliade, *o.c.*, 117 s.). «Diríamos que el Sol predomina allí donde, gracias a los reyes, héroes o imperios la historia se encuentra en marcha» (*Ibid.*, 117).

77. Goetz, *art. cit.*, 355.

78. Goetz, *art. cit.*, 357.

79. En la región peruana más de 3.000 *ayllus* perduran todavía (cf. Canals Frau, *Las civilizaciones prehispánicas*, 331). Son «aquellos grupos de familias restringidas que están unidas por lazos de consanguinidad y por la creencia común de descender de un mismo antepasado mítico. Este antepasado puede ser tanto una persona, como un animal o un objeto natural, y recibía su correspondiente culto como *Huaca*» (*Ibid.*). La comunidad sagrada tenía un consejo de ancianos (*camachicoc*) y un representante ante el Inca (*curacas*). Esta organización es de tipo *któnica*. Cf. Eliade, *o.c.*, 142 s.

La idea de un *ritmo*, de la luna, de las aguas⁸⁰, de la vegetación, es descubierta tempranamente por el hombre primitivo de religión któnica. Así nacen los rituales y los cultos que hacen revivir a la comunidad de manera real los acontecimientos sagrados vividos por los dioses de manera ejemplar.

La fiesta del Sol, que celebrándose el 22 de junio nos indica que los días serán cada vez más largos, puede pensarse que era la invocación del don de un «año nuevo». Reunidos los representantes del pueblo y el mismo inca en la gran plaza de Cuzco aguardaban en un inmenso silencio la aparición del sol que se levantaba sobre las cadenas de montañas orientales. Si el sol salía nuevamente —los incas creían que en un día como aquel el sol se negaría a salir y sería el fin de nuestro mundo—, el inca ofrecía un jugo de frutas sagrado (*chicha*) preparado por las vírgenes consagradas.

La fiesta de la luna se celebraba al comienzo de la primavera —el 22 de septiembre. Puede entenderse así la relación entre la vida que renace, la tierra que fecundada es «madre», la luna que guía esta resurrección. Pero para que haya resurrección total es necesario el «perdón» —en el pueblo hebreo era llamada el *Purín*. Igualmente la multitud esperaba que la luna se hiciera presente en el firmamento nocturno, y entonces se elevaba un clamor diciendo: «Lejos de nosotros las enfermedades, las faltas, los peligros». Los soldados se dispersaban persiguiendo los «malos espíritus», y todo el pueblo procedía a las abluciones de purificación ritual⁸¹. La vida renaciente y purificada del pueblo y los campos era la respuesta de los dioses.

Nos es imposible aquí describir analíticamente la religión inca, solamente queremos indicar los matices globales: gran complejidad cultural de base, sincretismo ritual y cultural, religión uránica y któnica profundamente mezcladas, alto desarrollo de la conciencia religiosa que regula unitaria y sacramentalmente toda la existencia humana: desde los más privados actos del inca a la élite, hasta las manifestaciones comunitarias más populares y en apariencia profanas. Lo imprevisible, lo que pudiera dar lugar a «lo profano» era inmediatamente sacralizado: los enfermos o los niños nacidos antes de tiempo —al contrario que la actitud sacral de los espartanos— eran declarados divinos y protegidos especialmente.

Por otra parte, la civilización indígena no podrán dialogar con los invasores españoles, por cuanto no había llegado a un grado de racionalización o justificación suficiente de su «mundo mítico». Es sabido que el origen de la «filosofía» —mejor dicho la «teo-logía», por cuanto la filosofía como ciencia de la razón que se ejerce sobre las cosas no-divinas ha sido una reducción reciente— no es el psicológico *thaumázo* (asombro), sino el motivo histórico, bien verificable, de la incomprensión de la élite helénica ante el hecho de la contradicción o el conflicto de la tradición mítica primitiva (cretense, medite-

80. Los indios de la costa adoraban *Mamacocha*, el mar, que cumple para los pueblos pescadores una función análoga a la Tierra para los agricultores: «las aguas simbolizan la totalidad de las virtualidades, son *fons* y *origo*, la matriz de las posibilidades de existencia» (Eliade, *o.c.*, 168; cf. capítulo V, *Les eaux...*). Para los indios mesoamericanos el signo representativo del agua, era «un vaso lleno de agua gracias a las gotas que derrama una nube»; todo esto relacionado a los emblemas lunares (L. Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge 1926, 49 s.).

81. Es en esta época cuando se realizaban los sacrificios, como los vimos entre los aztecas, ya que la sangre humana revitalizaba al dios que renacía. Por otra comunicación del *maná* —elemento esencial del monismo sacral któnico— el inmolado fortalecía la vida cósmica de la «Terra Mater».

tránea) y la indo-europea importada por los aqueos y dóricos. Tanto entre los incas —que Toynbee llama intento «abortivo» de filosofía: *Viracochism*⁸²— como los mayas y los aztecas, la racionalización ha sido solamente una mera incisión: «Los sacerdotes mejicanos se esforzaban en imponer un poco de orden en el conjunto caótico de mitos y creencias de orígenes diversos. De ahí deriva, por ejemplo, la idea según la cual los cuatro grandes dioses solamente son los que corresponden a los cuatro puntos cardinales, habiendo descendido directamente de la pareja primordial. Pero es evidente que tales *racionalizaciones* estaban aún muy lejos de ser aceptadas por todos, y además estaban en contradicción con otros mitos y muy vivientes, como aquellos concernientes a las diosas madres. La religión era popular y local, y la parte de racionalización teológica era mínima»⁸³.

En el imperio inca la dominación socio-cultural era un hecho indiscutible. La nobleza incaica no adoraba como ser supremo al sol, sino a *Huiracocha* o *Pachacamac*, con ritos y liturgias propias. A tal punto que los cronistas no temían en decir que era «un culto de corazón». De estirpe ancaica, el Gran Sacerdote (amauta o *Uilla Umu*) era la cabeza de la institución sacerdotal más importante en el imperio⁸⁴. «Realizaba la conquista de una provincia se establecía la religión del Sol y se edificaba un templo solar en las localidades importantes. Se constituía un clero local con sacerdotes que pertenecían a la aristocracia de la población sumisa. Todas las tierras del imperio estaban divididas por la administración en diversos sectores de las que una, llamada *del sol*, se destinaba a los templos y el clero»⁸⁵. Los sacerdotes, sin embargo, no eran muy numerosos. Entre los aztecas en cambio había más de 5.000. Dos grandes sacerdotes dirigían el culto del imperio. La escuela sacerdotal —de gran exigencia ascética— residía en Calmecac, México. En Yucatán, existía un gran sacerdote llamado *Ahuaukan Mai* con función hereditaria. En el imperio de los mayas el sacerdocio, procedente de la nobleza, cumplía funciones militares —eran los *Nacon*. Ellos debieron estar a la base de todas las grandes construcciones de esta cultura, ya que son templos o ciudades de peregrinación: centros religiosos. El hombre de *Ahkin* —dado a los simples sacerdotes mayas— se atribuye aún en el presente al sacerdote católico. El sacerdocio en toda la América nuclear era imperial por lo que se oponía o restringía el sacerdocio regional (en forma de hechiceros, shamanes, adivinos, etc.). Con el tiempo se habría producido la supresión de este sacerdocio local y secundario. Sin embargo, en el tiempo de la llegada de los españoles, el sacerdocio

82. *A study of history VII/B, Table II*, p. 770. «Ainsi quand les Indo-Européens ont rencontré les civilisations supérieures de type méditerranéen ou la synthèse était dominée par les cultes chthoniens et la Terre-mère, l'assimilation a demandé beaucoup plus de temps et un effort spéculatif plus intense, qui donna finalement naissance aux philosophies» (Goetz, *art. cit.*, 363). «C'est le problème d'une véritable conciliation entre la transcendance et l'immanence de l'absolu, mais cette conciliation leur échappe» (*Ibid.*, 359).

83. Soustelle-Aigrain, *art. cit.*, 28. Un ejemplo, de esta teología incipiente son los textos del inca Garcilaso en los *Comentarios reales de los Incas*.

84. Cf. J. de Acosta, *Historia natural de las Indias*, L. V. cap. 2 s; J. Soustelle, *La religion des Incas*, en *Histoire Générale des Religions* I, Paris 1948, 201-202; F. Hampl, *Die Religionen der Mexikaner, Maya und Peruaner*, en *Christus und die Religionen der Erde* II, Freiburg 1951, 754-784; sobre el problema general puede verse: W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion. Theorien und Tatsachen*, Münster 1930; para una interpretación del problema eclesial A. Toynbee, *Universal Churches*, en *A Study of History VII*, Oxford. Univ. Press 1963.

85. J. Soustelle, *art. cit.*, 201.

imperial no había todavía impuesto su supremacía. Al desaparecer los Imperios, el renacimiento de la «idolatría» regional era inevitable, sin que la Iglesia de los españoles, recientemente organizada, pudiera conocer el fenómeno.

En este capítulo, como se habrá visto, hemos querido situar el contexto prehistórico de la evangelización. Hemos pretendido proponer una visión comprensible de la historia universal que nos posibilite como *latinoamericanos* poder interpretarnos de manera total, radical, desde el origen, y abarcando la totalidad de la historia humana. Hubiéramos podido comenzar esta obra por el capítulo IV directamente, como se acostumbra hacer en este tipo de historias. Sin embargo, no hemos podido evadirnos de la responsabilidad de intelectuales orgánicos a nuestro pueblo oprimido en proceso de liberación. Para que el proyecto de liberación pueda tener proyecciones mundiales es necesario que el pasado se arraigue igualmente en la mundialidad de la humanidad.

Repasando, hemos estudiado los condicionantes espacio-temporales de nuestro continente y del hombre desde su origen. Hemos podido resumir la gran marcha hacia el este de las seis formaciones sociales primarias que realizaron la revolución urbana (dos de ellas americanas, ya que unificamos la mayo-azteca y no nombramos en este caso la cultura chibcha).

Pero esto no era suficiente: era necesario hacerse cargo de manera más detallada de nuestro mundo prehistórico, de la prehistoria de la historia de la Iglesia latinoamericana. Por ello emprendimos el camino de describir los *quince ciclos* culturales, clasificados en tres tipos fundamentales: nómadas, plantadores, urbanos.

Estos *quince ciclos prehistóricos* culturales se deberán comparar después con los *trece ciclos evangelizatorios* y los *cinco emancipatorios*. El hablar de «ciclos» nos permitirá una más clara exposición *pedagógica*, sin pretensión *teórica* alguna.

Dejemos, pues, a nuestros hermanos amerindios y remontémonos en otra historia, la *protohistoria* de la Iglesia latinoamericana, que no deja de ser esencial para comprender qué «modelo» de Iglesia llegó a nuestra América.

LA PROTOHISTORIA DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

El objetivo de este capítulo no es usual en este tipo de obras que, al proponerse sólo una exposición científica para especialistas, aborda directamente la cuestión: en nuestro caso la historia de la Iglesia en América latina (cuestión que será tratada desde el capítulo IV). Sin embargo, CEHILA se ha propuesto desde su fundación tomar como interlocutor principal al militante, al agente pastoral, al miembro de la Iglesia que necesita explicar el presente de la praxis cristiana desde el pasado. Pensando principalmente en dichos militantes, que frecuentemente no tienen oportunidad ni tiempo para estudiar la historia universal y la de la Iglesia del antiguo continente, hemos querido dar una visión sintética de lo que llamamos la «protohistoria» (la historia *primera*) de nuestra experiencia cristiana. Y decimos «nuestra», porque la historia del judeocristianismo es «nuestra» historia, como miembros de la Iglesia universal. Por ello, si hemos expuesto la «prehistoria» (la historia de los amerindios, de nuestra *madre*), ahora debemos tomar conciencia de la historia de la experiencia europea, mediterránea, medio-oriental de la existencia cristiana (la historia de nuestro *padre*, que prepotente y agresivo llegó a nuestra tierra en figuras tales como las de Cortés y Pizarro).

Pero, además, es necesario efectuar una reinterpretación de la historia mundial de nuestra Iglesia desde el punto de vista latinoamericano, ya que América latina significará, dentro del catolicismo, más de la mitad de sus miembros al finalizar el siglo XX. Por ejemplo, en una comisión formada para dialogar con la Iglesia ortodoxa en 1979 todo lo referente a la deseada unidad, se nombraron cardenales europeos y norteamericanos, pero ninguno latinoamericano. Si la Iglesia latinoamericana no es tomada en cuenta en muchas decisiones universales es porque ella misma se automargina. La automarginación se debe a una formación parcializada de su cúpula, de sus líderes y agentes pastorales. Es necesario que en la formación de sus dirigentes, la Iglesia latinoamericana comience a tener una *autointerpretación propia* del origen, desarrollo, expansión y presente de la Iglesia universal. Por ello este capítulo tiene una función de explicación para los militantes; comienzo de una diferente autointerpretación *latinoamericana* de la Iglesia mundial. Su sentido es pastoral.

I. INDOEUROPEOS, SEMITAS E IGLESIA PRIMITIVA

Contra cierta interpretación europea, hegeliana especialmente, de que la historia comienza en Persia y avanza hacia Grecia, Roma y Europa —visión de la historia hacia el occidente, culminación y centro de la historia mundial (y

por ello como latinoamericanos quedamos siendo un momento periférico, accidental, fuera de la historia)—, queremos sugerir diferentes movimientos. Ya hemos visto la gigantesca marcha *hacia el oriente* (origen de nuestra pre-historia: la historia magnífica de Amerindia). Sugerimos una marcha del norte hacia el *sur* (de los indoeuropeos); del sur *hacia el norte* (de los semitas), y sólo después veremos la gran marcha *hacia el occidente* (momento central de nuestra proto-historia: la de la Iglesia cristiana del Mediterráneo, que se «decentrará» con el descubrimiento de nuestra América latina). El enfrentamiento geopolítico a fines del siglo XX, y ciertamente buena parte del siglo XXI, será el choque del sur contra el norte (países dependientes y subdesarrollados, contra países centrales y desarrollados), y del occidente (capitalista) contra el oriente (socialista). Todas estas realidades, y a veces metáforas espaciales, deben hacernos relativizar la división ideológica del *occidente* (que en realidad viene del Imperio romano latino occidental, ante el Imperio romano bizantino u oriental, para el cual la provincia del Asia, actual Turquía, era su extremo Oriente), cristiano y civilizado, contra el *oriente*, bárbaro, ateo, materialista.

1. *Los Indoeuropeos*¹

Los pueblos así denominados, porque invadieron las culturas comprendidas desde la India hasta Europa, tuvieron una posición geopolítica ideal para expandirse en todas las regiones fértiles y de alta cultura del sur. Viviendo originariamente al norte del mar Caspio y del mar Negro (la cultura del *Kurgán*, hace unos 4.000 a.C.), se extendieron por toda la estepa euroasiática (desde España hasta la China), gracias a una peculiar relación hombre-naturaleza que posibilitó materialmente el desarrollo de las totalidades histórico-concretas que tuvieron el temple de organizar. Se trata, por una parte, el llevar a su término final la domesticación del caballo (domesticación iniciada en el Gobi siglos antes), y el uso del hierro como instrumento de instrumentos, tanto para la agricultura (el arado de hierro aumentaba la productividad, el alimento, y permitió la explosión demográfica) como para la guerra (flechas, lanzas, espadas, ejes de los carros de batalla elaborados con hierro procedente de los países bálticos). Ocuparon estos pueblos las cuencas del Danubio, Dniester, Don, Volga, Ural, incluyendo la Transoxiana (Turán) y parte de la Cuenca del Tarim (Véase esquema 2.6).

En el tercer milenio comienza su movilización hacia el sur, impulsados o «empujados» por las tribus mongolas del Gobi, centro de expansión de pueblos hasta el siglo XVII d.C. (cuando los rusos conquistan la región o al menos la inmovilizan por el norte). En el siglo XXV a.C. los luvitas se hacen presentes en Anatolia; las culturas Aujetitzer en Europa Central en el siglo

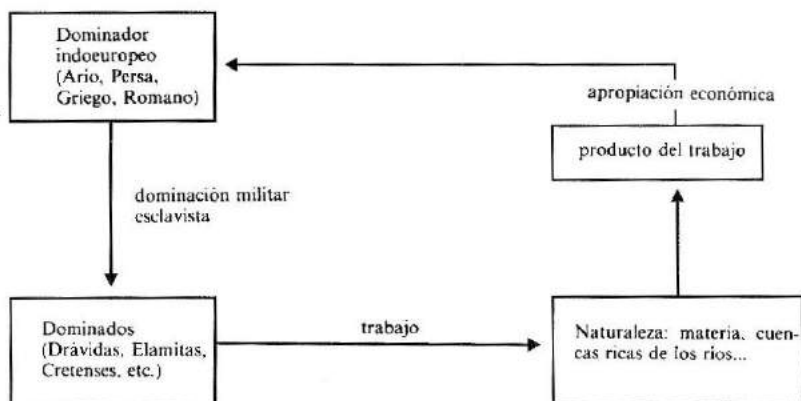
1. Cf. K. Narr, *Frühe Indogermanen*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, Freiburg 1965, 596 s.; Alimen-Steve, *Mittel- und Nordeuropa, Osteuropa*, en *Vorgeschichte* I, 109-147; J. Vendryes, *El lenguaje. Introducción lingüística a la historia*, en *La evolución de la humanidad* III, México (desde 1955), 3-414 (en los tomos XXII, pp. 250 s.; t. XXXIII, p. 294 s., y muchos otros se encuentra material al respecto, es decir, sobre celtas, germanos, etc.). W. Havers, *La religión de los indogermanos primitivos a la luz de la lengua*, en *Cristo y las religiones del mundo* II, Madrid 1961, 645 s.; R. von Ihering, *Prehistoria de los Indoeuropeos*, Madrid 1896; A. Picket, *Les origines indoeuropéennes*, Paris 1878; S. Reinach, *L'origine des Aryens*, Paris 1892.

XXII a.C.; los hititas en el XX a.C. también en Anatolia —fundando el primer reino indoeuropeo con Pithana por rey, en Hattusa su capital—. Dominadores del hierro son ya los kassitas que invaden Babilonia en el siglo XVII a.C.; los hyksos que hacen lo propio en el Egipto, y muchos otros. Los arios se hacen presentes en el Indio en el siglo XV; los aqueos en la Hélade en el mismo siglo; los proto-itálicos en el siglo XIII en Italia; los eolios, jónicos y dóricos en Grecia en el XII; los «Pueblos del Mar» que asolan Egipto en el mismo siglo; los medos y persas llegan en el siglo VIII a las regiones después llamadas Media y Persia, incluyendo a los Sármatas, Sakas y Yueh-Chi; para llegar a los germanos que invaden el Imperio romano desde el siglo I al VII d.C.

El rápido desplazamiento (por el caballo) y la gran ventaja militar (armas y carros de hierro) permitió a este pueblo agricultor, pero también pastor, dominar con cierta facilidad a los pueblos neolíticos sedentarios de los valles del Indo, de Mesopotamia, de Anatolia, de Siria y hasta el Nilo. La relación técnica o *poiética* del hombre-naturaleza les permitía efectuar una relación hombre-hombre (política) de extrema dominación. Así nacía el sistema esclavista, donde el Indoeuropeo dominaba otros pueblos y los reducía a la esclavitud: los vencía con la superioridad de la técnica militar, les perdonaba la vida pero bajo dura dominación; les exigía en el orden imperante entregarle al dominador el fruto del trabajo del dominado. Se producía así la siguiente relación económica, también religiosa en cuanto a su sustancia última —condición para ofrecer el culto al Absoluto, a Dios:

ESQUEMA 3.2

Estructura de la totalidad práctico-concreta esclavista



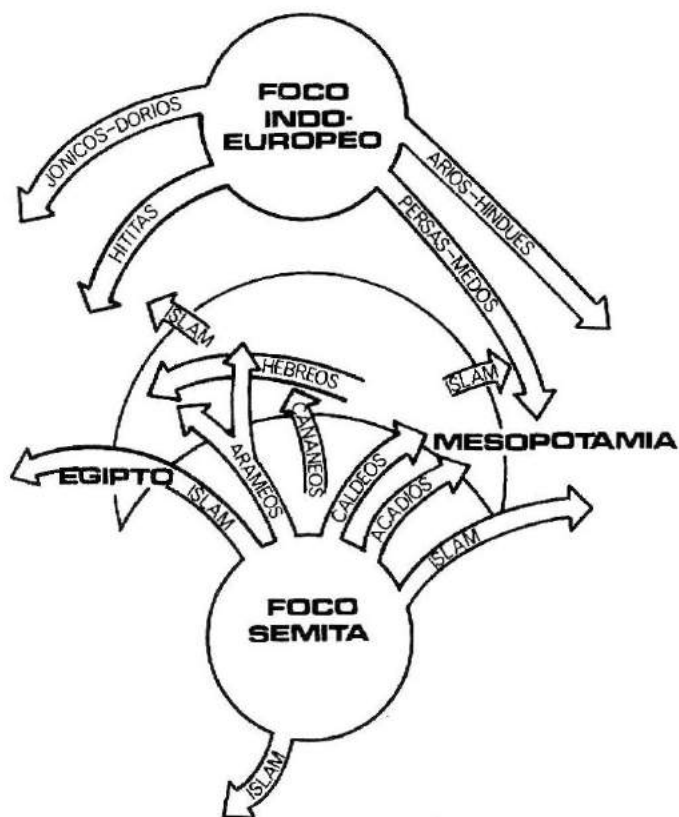
La técnica productiva del hierro, la práctica política de la esclavitud, el salvajismo como posesión económica del otro hombre y del producto de su trabajo, quedaba claramente justificado (el todo práctico-productivo en las dios de «día» de los pastores-guerreros: el *Dyauspita* de los arios en sánscrito,

el *Zeus Pater* de los helénicos, *Jupiter* de los romanos; el «Padre» o dios uránico, del cielo, pero como cielo luminoso o del *día*: *dyu, dyo, dies, diei* en las lenguas indoeuropeas (es decir: «dios» y «día», aún en nuestra lengua castellana de origen indoeuropeo guarda todavía su idéntica raíz lexicológica). De la misma manera el «jefe de la familia» patriarcal se dice en sánscrito *dampati*, en griego *despótes*, en latín *dominus*. La aldea o lugar fortificado, en sánscrito *pur*, en latín *vicus*, en griego, *pólis*; el cultivar o arar la tierra se dice en griego *arao*, *aro* en latín, *airim* en irlandés, *ariu* en lituano, lo que nos indica que los indoeuropeos eran agricultores antes de su expansión.

Desde los hititas hasta la culta Alejandría de tiempos de Plotino, la cosmovisión ideológica indoeuropea fue siempre dualista: el cuerpo, la materia, la sexualidad, la pluralidad, lo mortal, corruptible, plural, el devenir (sea la *doxa* platónica, el *maya* del hinduismo, el *Ahriman* iránico, etc.) es el mal.

ESQUEMA 3.1

Expansión de indo-europeos y semitas



Por el contrario el alma, lo inmaterial o divino, lo Uno, lo inmortal o eterno, incorruptible (sea el *cósmos noetós* platónico, el *Braham* de los hindúes, *Ahura Mazda* de los iránicos, el Uno de Plotino o el alma de los maniqueos) es el bien. Monismo ontológico, dualismo antropológico, justificación ética del esclavismo y de la explotación de los pueblos de cultura agrícola, femenina, preindoeuropea.

Todo esto alcanzará su esplendor en el mundo helenístico y romano, fundamental para comprender en la historia el proceso concreto y real de la Iglesia que se gestó con Israel en el seno, primero, de Mesopotamia y Egipto pre-indoeuropeos, pero que luchó, después, contra el Imperio helenístico oriental y que nació, por último, en las colonias periféricas del Imperio romano —en tiempos que colindaba con el Imperio también indoeuropeo de los persas.

En efecto, y como veremos después, el primer contacto importante de Israel con los indoeuropeos, fuera de sus luchas contra los filisteos que eran de ese origen, tuvo lugar en el contexto del Imperio seleucida, fundado por el lugarteniente de Alejandro, Seleuco I, que hizo conservar el reino de Bactriana, y cuya capital era Babilonia. Por su parte Ptolomeo gobernó en Egipto, en cuya Alejandría las colonias judías eran numerosas (traduciendo al griego especialmente en Elefantina la Biblia en la edición denominada de los Setenta). En el 64 a.C. los romanos ocupaban Siria y con ello Israel entraba en contacto con un nuevo pueblo Indoeuropeo.

Después de la legendaria Monarquía (753-510 a.C.), la República romana (509-30 a.C.) extendió su dominio sobre Italia primero, llegando a ser una de las seis potencias del Mediterráneo (bajo la hegemonía de Alejandría estaban Cártago, Marsella, Pérgamo y Antioquía). Al destruir a Cártago (146 a.C.), ocupar Grecia (127 a.C.), tomar Pérgamo (129 a.C.), algo antes a los Seleucidas (190 a.C.), y por último Alejandría (30 a.C.), Roma se transforma en el Imperio del Mediterráneo, *mare nostrum*. Sin embargo nunca llegó al Extremo Oriente aunque Ptolomeo III de Alejandría se denominaba «señor del Mediterráneo y del mar de la India», lugar estratégico que sólo ocuparán desde el siglo VIII d.C. los árabes, y desde el siglo XVI los portugueses.

Los romanos, entonces, lograron dominar práctica-políticamente innumerables pueblos al sur del Danubio y al occidente del Rhin, hasta el norte del Sahara y el occidente del desierto sirio-arábigo. Combinaban un sistema económico esclavista con otro tributario: a los campesinos libres, a los pueblos dominados se les pedía tributo. Los esclavos se transformaban en botín de guerra. Para cobrar el tributo se realizaban censos. El censo era el acto formal por el que un pueblo pasaba a ser colonia de los romanos. En tiempos del emperador Tiberio, y en ocasión del primer censo (es decir, del acto por el cual comenzaba a ser formalmente colonia) nació en un perdido pueblo, de una nación periférica del Imperio, junto a los persas, de clase humilde, de trabajadores manuales, Jesús hijo de José y de María junto a animales, en un miserable pesebre, no lejos de los soldados romanos, ejércitos imperiales de ocupación, que por represión obligaban al pueblo dominado a «contarse» para pagar el tributo económico según el número «de cabezas» (de personas, de población).

2. Los Semitas²

Si estructuralmente el «primer piso» de la historia mundial fueron las altas culturas neolíticas (descritas en el capítulo II), el «segundo piso» son las invasiones indoeuropeas, pueblos dominadores de a caballo y con armas de hierro provenientes de las estepas del norte. Los semitas, «tercer piso» de esta historia, vienen más bien del sur, del inmenso desierto árabe, parte de lava (*harra*), parte de arena (*nefoud*), parte de piedra (*hamada*). Morir abrasado en el desierto, sin agua, es como ser devorado por las llamas del infierno (que en la simbología judeo-cristiana se trata, por esto, de un «infierno» caliente, siendo, como hemos dicho, un infierno frío en el de los amerindianos que cruzaban por el Norte el estrecho entre Siberia y Alaska).

Los primeros semitas que constituyeron un reino fueron los acadios, aunque cultural y aun racialmente ya influenciaron a los súmeros y a los egipcios³. Puede comprenderse que la región de la Media Luna, de Mesopotamia a Egipto, cuyo centro era el desierto sirio-arábigo, tuvo, ya en el mesolítico, presencia de semitas. Lo cierto es que Sargón gobernó en Akkad desde el 2340 a.C. Un siglo después de la caída de Ibbisin surgió Hammurabi como rey de Babilonia (1792-1750 a.C.)⁴. En el famoso *Código*, primera ley escrita que se conoce, promulga:

He puesto fin a la guerra, he creado el bienestar, he dado descanso al pueblo en moradas tranquilas... Los he gobernado en paz, los he defendido con mi providencia, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda⁵.

Los Indoeuropeos se hacen presentes con los hititas, y Mursili I conquista la zona. Algo antes, en el siglo XX a.C., un reino había surgido en Asshur (Asiria)⁶. Tenían como santuario a Nínive, en tiempos que eran dependientes de Ur, de Babilonia y de los Hurritas. Pero sólo con Tiglat-Pileser I (muere en 1060 a.C.) los asirios dominan la región:

Yo soy Tiglat-Pileser, rey del Mundo, rey de Asiria, rey de las cuatro partes de la tierra. Babilonia está al mando del señor de Asshur... Me he dirigido al Líbano. He vuelto contra la región de Ammurru... He recibido tributo de Biblos, Sidón y Arvad...⁷.

Assurbanipal llega a conquistar Egipto y Etiopía. Serán los Indoeuropeos, los Medos, los que destruirán Asiria, junto al rey Nabopolasar, semita, que reconstruye Babilonia.

El renacimiento babilónico (desde 625 a.C.) durará poco, porque Ciro, rey indoeuropeo de los Persas, ocupaba Babilonia en el 538 a.C., siendo el fin del

2. Véase mi obra *El humanismo semita*, Buenos Aires 1969, con bibliografía, en especial p. 5-21.

3. Cf. L. Wolley, *The Sumerians*, Oxford 1928; en el *Cambridge Ancient History I*. Cambridge 1962, pueden encontrarse referencias; Dietz Otto Edzard, *Im Zweistromland*, en *Saeculum Weltgeschichte I*, 239-281; E. Otto, *Im Niltal. Agypten*, en *Saeculum Weltgeschichte I*, 282 s.; E. Drioton-J. Vandier, *L'Égypte*, Paris 1952; H. Junker, *La religión de los egipcios*, en *Cristo y las religiones de la tierra II*, 531 s.

4. Cf. L. King, *The letters and inscriptions of Hammurabi*, London 1898.

5. Cf. mi obra *El humanismo semita*, 11.

6. Cf. *The Cambridge Ancient History III*, 1 s.

7. Cf. S. Moscati, *Las antiguas civilizaciones semíticas*, Barcelona 1960. 37.

cautiverio de Israel, los que cantan: «Siéntate en el polvo en signo de duelo, virgen, hija de Babilonia, póstrate en tierra, destronada, hija de los Caldeos» (Is 47,1). «Decid: Yahvé ha liberado a su siervo Jacob» (Is 48,20).

Entre los montes del Líbano y el Mediterráneo, sobre sus costas, floreció toda una cultura semita: los Fenicios («pueblo de las palmeras»). Desde la antigua Ras Shamra, y las posteriores Sidón, Tiro y Biblos, florecieron en el siglo XII a.C., hasta la Cártago (*Kart-Kagadásht*, la «ciudad nueva») colonial y enemiga mortal de la futura Roma, fundada en el 814 a.C.

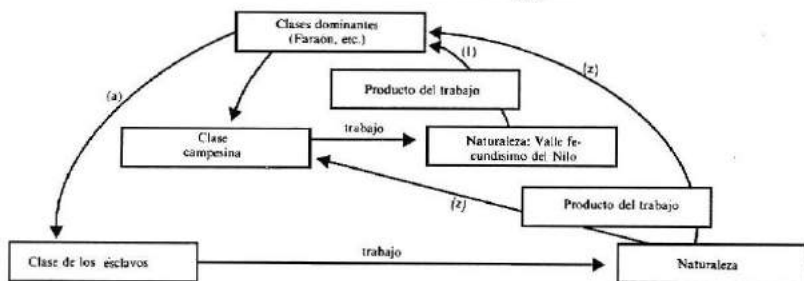
Entre el desierto de Siria y los montes del Líbano, en las cuencas del río Oronte o en oasis, como el de Damasco, habitaron muchos pueblos semitas, tales como los Arameos, lengua comercial y diplomática de toda la región, lengua popular que habló Jesús de Nazaret.

Todos los pueblos, originarios del desierto y en estrecha convivencia cotidiana con él, efectuaron una relación hombre-naturaleza muy diversa a los indoeuropeos. Si es verdad que como pastores tuvieron igualmente un «dios del cielo» (*El, Ett, Hala*, etc.), no tuvieron una tan abrumadora superioridad técnica (ni por el dominio del hierro ni por el uso del caballo). Su experiencia es más lenta, más dura, más paciente. El dominio del hombre sobre el hombre estaba mediatizado por las exigencias tremendas de la sobrevivencia del desierto. Los pequeños clanes debían contar con la solidaridad de otros clanes, en ocasiones enemigos, pero eventualmente colaboradores ante la posibilidad de la muerte por las tormentas de arena, las intensas sequías, el hecho de perderse en la inmensidad infernal del desierto. El *ethos* del clan primitivo, anterior al esclavismo o a todo tipo de tributo, *será el ideal de la perfección del pasado que se proyecta como utopía*. Nada más valioso en el desierto inhóspito que el cara-a-cara ante otro hombre, que su fraternal hospitalidad, sagrada, primera condición de la vida, la sobrevivencia. El *desierto* como horizonte de comprensión, como relación hombre-naturaleza del simple y pobre pastor, nómada como Abel (no sedentarizado y urbano como Caín), en la proximidad del hombre como relación práctica suprema, en la relación económica del don gratuito, del regalo al peregrino, al extranjero, al pobre, a la viuda, al huérfano, será la escuela de los profetas y el origen de la propuesta de una totalidad práctico-productiva que revolucionará profundamente la historia humana: contra el esclavismo como política, técnica, economía e ideología, contra el tributo en los mismos niveles, se generará por primera vez en la historia humana la propuesta de nuevos tipos de relaciones humanas práctico-productivas: la fraternidad, la justicia con el otro como otro, porque lo merece como persona, como alguien, como libre. En el desierto, en sus relaciones práctico-políticas, productivo-pastorales, ideológico-interpretativas como normas o exigencias morales, está el seno dentro del cual se gestó el judeo-cristianismo, el pueblo de Israel y la Iglesia que en el siglo XV llegará a nuestra América latina.

3. *Israel*⁸

Recordar la historia del pueblo elegido por Dios es repasar toda la historia hasta ahora resumidamente expuesta. La más antigua tradición parte de la tercera dinastía de Ur, de donde salió Abrahán (que después será el «padre del pueblo»: *Aba-ham*, Abraham), pastor que al mando de su clan pasa por Harram. Abrahán, uno de los tantos nómadas que cruzaba el desierto en la esperanza de mejor futuro, condujo sus rebaños a tierra de arameos, para instalarse después entre los cananeos (todos semitas). Habiendo partido de Mesopotamia, al fin cae en Egipto, tierra del trigo y de la eterna abundancia. Allí existía un sistema práctico-productivo complejo. En la cima de la sociedad las clases dominantes (el faraón y su familia, sacerdotes, burócratas, militares, etc.), clases intermedias, clase campesina, y, en la base de la pirámide, los esclavos.

ESQUEMA 3.3

Estructura de la sociedad egipcia

Los campesinos, bajo la dominación militar faraónica, debían pagar fuertes tributos de sus cosechas de trigo (flecha 1). Con ella las clases faraónicas pagaban sus ejércitos, sus templos, su burocracia, y con el excedente compraban o conquistaban esclavos (flecha a). Los esclavos realizaban los peores trabajos: canales, acequias, caminos, pirámides, templos o tumbas, etc. Estaban entonces en la situación de máxima explotación, porque los mismos campesinos, libres, daban parte de sus cosechas como tributo, pero los esclavos no tenían nada, ni sus propias manos eran propias, y mucho menos el fruto de su trabajo (flecha 2). Este tipo de totalidad práctico-productiva, en parte tributaria y en parte esclavista, era el contexto político, técnico, económico e ideológico del origen histórico de la religión de Israel como *esperanza mesiánica de liberación de los oprimidos*, de los esclavos.

Fue entonces en la totalidad histórico-concreta de Egipto, más aún que en la Mesopotamia de Abram, donde gracias a Moisés, hebreo de clase dominante egipcia, los *Bene-Israel* experimentaron el hecho histórico constitutivo de un tipo de trabajo, praxis y fe que se desarrollará progresivamente, gracias a

8. Cf. L. Baeck, *Entwicklungsstufen der jüdischen Religion*, Giessen 1927; A. Barrois, *La religion d'Israel des origines à la dispersion*, en *Histoire générale des religions*, Paris 1948, 405-446. Véase las conocidas historias de Israel.

la tradición crítica de los profetas, la religión judía y posteriormente cristiana. En su origen, esta religión se levantó contra la religión que justificaba el poder de las clases faraónicas dominantes, y declarándose atea de un tal dios (los faraones se decían hijos del Sol, de raza divina), antifetichistas de una tal idolatría, lucharon por liberarse de los «duros trabajos» (Ex 1,13) con los que los egipcios los agobiaban, y se lanzaron a alcanzar la «tierra prometida», donde «mana leche y miel»: patria futura, de *nuevas* relaciones fraternales práctico-políticas, de *nuevas* relaciones productivas («mana leche y miel», *producto* del trabajo del hombre del desierto), de *nuevas* relaciones económicas (donde los miembros del pueblo ya no serían esclavos y el fruto de su trabajo les pertenecería), de *nueva* visión ideológica de la realidad: «Yahvé nuestro Dios, él es único» (Dt 6,4). «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jer 7,23).

Dios, el Otro, el Innombrable, más allá de todo sistema y del mismo cosmos, es el organizador, el creador. Esto significará una «ateización» de la naturaleza, el principio antifetichista por excelencia: ninguna creatura es Dios, ningún sistema histórico es divino. Pueblo crítico por excelencia que descubre en la historia que el Otro, el absoluto, se revela *por* «el otro» y no por los sistemas históricos: por los oprimidos, los pobres, «otros que el sistema».

La pobreza del desierto, la exterioridad de la vida urbana y su riqueza, el cara-a-cara del amor fraterno de los beduinos, les permitirá llegar a la «Tierra» (Palestina). Guiados por jefes más o menos espontáneos, los «jueces» traspasan el río Jordán y ocupan la tierra pobre, pero «propia». Sólo con Saúl, coronado rey por el profeta Samuel, las tribus israelitas logran la unidad. Cabe destacarse que el profeta tiene graves dudas contra la monarquía, en especial contra el sistema tributario, que se opone a la libertad del hombre del desierto: «Estos serán los derechos del rey... De su grano y sus viñas les exigirá tributos... De sus rebaños les exigirá diezmos. Y ustedes mismos serán sus esclavos» (1 Sam 8,11-12).

El rey exigirá servicios, ejércitos, *el sistema tributario*. El profeta en nombre de la religión de liberación del pueblo que recuerda que fue esclavo y fue liberado por su Dios, se opone a la dominación política que exige una monarquía asiática tributaria. Con David (1010-970 a.C.) el reino extiende sus fronteras en torno a su capital Ierushalaim (fundada sobre la antigua Uru-Shalim de los Iebuseos).

Desde el siglo X a.C., este pueblo con un sentido proverbial por el recuerdo de sus tradiciones comienza a poner por escrito su historia, desde tres puntos de vista: la tradición Yahvista, Elohista y Sacerdotal. Poco después aparece un movimiento único en la historia de la humanidad: la escuela de los profetas (*nabiiim*), que lentamente van perfilando la coherencia fundamental de la praxis y la teoría de todos los pueblos semitas y en especial de Israel. Israel sin los profetas hubiera sido un pueblo más. Son ellos los que se oponen a todo sincretismo con el pueblo agrario de los cananeos, y van desarrollando la lógica de la revelación mosaica proveniente del desierto (Yetro, el sacerdote del Medián, suegro de Moisés, era un hombre del desierto, pastor, pueblo uránico sin sincretismos). Desde un monoteísmo consecuente que llegará a ser creacionista, y en la lucha contra los helenistas hasta afirmarse creacionistas («de la nada»), los profetas construyen por exigencias prácticas la teología de Israel.

Contra los que se constituyen «dioses» al oprimir al hermano, contra los que caen en la idolatría del dominar al pobre, los profetas se levantan:

¿Pero no aprenderán los injustos que devoran a mi pueblo como pan y no invocan al señor? (Sal 14,4).

Sus ídolos no son más que oro y plata, son obra de las manos de los hombres. Tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen. Manos mas no palpan, pies y no caminan (Sal 113,4-8).

Descubren los profetas que más allá del sistema (la carne; el hombre que se totaliza) está el otro: el huérfano, la viuda, el extranjero, el pobre: «Seré testigo contra los que defraudan al obrero en su jornal, oprimen a viudas y huérfanos y atropellan al extranjero» (Mal 3,5).

La exterioridad del otro se descubre desde la experiencia del «cara-a-cara» (Ex 33,11; 1 Cor 12,13). Desde la proximidad con Dios, inmediatez de la felicidad cumplida que mide toda lejanía, toda injusticia, toda la historia. El hermano respetado como otro, como hermano, como divino, es el «juicio final» de la historia.

Conquistada Ierushalaim por el babilónico Nabucodonosor en el 597 a.C., después de valiente defensa, toda la élite judía es deportada a Babilonia. Durante cincuenta años (ya que hemos dicho que Ciro los libera en el 538 a.C.), contrariamente a lo que pudiera pensarse, el pueblo judío acrecentó la coherencia de la revelación recibida en la praxis del pueblo en su historia reciente de fracasos. Sus intelectuales orgánicos, los escribas, trabajaron incansablemente y lograron objetivar por escrito los descubrimientos a la luz del pecado cometido durante el período de la monarquía de Israel. El Dios de Israel deviene un Dios universal, para todos los pueblos, para todos los oprimidos. El nacionalismo de la monarquía dejaba lugar al universalismo de la liberación.

La tristeza del pasado, como la de un portorriqueño en New York:

Junto a los canales de Babilonia nos sentamos, y lloramos con nostalgia de Sión. En los sauces de sus orillas colgábamos nuestras citaras. Allí los que nos deportaron nos invitan a cantar. Nuestros opresores se divierten: ¡Cántennos un cantar de Sión! (Sal 137,1-3).

Es ahora la alegría de la liberación:

¡Salgan de Babilonia, huyan de los Caldeos! Con gritos de júbilo anúncienlo y proclámenlo, publíquenlo hasta el confín de la tierra. Digan: el Señor ha redimido a tu siervo Jacob. No pasaron sed cuando los guió por el desierto, agua de la roca hizo brotar, hendió la roca y manó agua (Is 48,20-21).

De todas maneras, muchos judíos partieron a otras tierras expulsados por las continuas guerras de la región. Su espíritu de pastores nómadas los llevó a diversos territorios del mundo del Mediterráneo. En el siglo IV y III a.C., los encontramos numerosos en Egipto, Mesopotamia, Siria, Fenicia, en las Islas del Mediterráneo oriental y hasta en Anatolia (actual Turquía). Este fenómeno es denominado la *diáspora* (la dispersión), y su contenido religioso fue el judaísmo. El judaísmo se reúne en torno a la Ley, los Profetas y los Escritos (*Tanaj* es el nombre de la Biblia: cada sílaba incluye la primera letra de las tres partes de la revelación, como si fuera *LPE*: Ley-Profetas-Escritos). Los creyentes, lejanos del templo destruido o reconstruido de Ierushalaim, se reunían en las sinagogas en medio del mundo helenista, frecuentemente bajo

la autoridad moral y doctrinal de un fariseo —al menos en el siglo I a.C. Es decir, el judaísmo era uno de los grupos religiosos dentro del gran Imperio helenista, desde que en el 331 a.C. Alejandro había conquistado Palestina. El judaísmo sería algo así como el caldo de cultivo donde crecerá el primitivo cristianismo.

En los dos siglos anteriores a nuestra era, el pueblo de Israel vivió entonces experiencias esenciales en su desarrollo. Con el judaísmo dejó de mirar hacia el oriente y comenzó a mirar hacia el Mediterráneo, hacia el occidente. Alejandría reemplazaba a la misma Jerusalén en cuanto a importancia teológica (piénsese en un Filón de Alejandría). Los más recientes libros de la Biblia, como el de la Sabiduría o el Eclesiástico de Ben Sirah (que usó Bartolomé de las Casas en su capítulo 34), tienen influencia helenística. La guerra civil contra los invasores del Imperio seleucida, que llevaron a cabo los valientes hermanos Macabeos (de cuyo tiempo proceden los libros del mismo nombre), manifestó el nacionalismo judío. Desde el 166 a.C., Israel renace. Todo el movimiento espiritual podría definirse en dos líneas esenciales: un creciente *mesianismo* originado desde la deportación a Babilonia y que culmina con la comunidad de los esenios de Qumrán, y un creciente *nacionalismo*, ambiguo, de tipo farisaico y zelótico. La esperanza escatológica en el reino de Yahvé se mezcla con la esperanza histórica de la liberación de Israel de la dominación helenística.

Con Herodes, colaboracionista del Imperio, Palestina gozó por algún tiempo de la unidad perdida desde Salomón. Su muerte en el 4 a.C. permite el recrudescimiento del dominio romano.

4. La comunidad primitiva y las persecuciones⁹

Como Latinoamericanos debemos hacernos cargo de la historia de la Iglesia en su totalidad, ya que a fines del siglo XX nuestras comunidades serán mayoritarias, como hemos dicho, en la Iglesia católica mundial. Será necesario, entonces, asumir responsabilidades estratégicas a las que debemos prepararnos.

La experiencia del judaísmo permitió al pueblo de Israel pasar de un grupo étnico y una monarquía periférica a una *comunidad religiosa* dispersa en todo el mundo helenista. Esta comunidad religiosa, al no ser ya una totalidad política, deja de tener control de los aparatos de la sociedad política (como en tiempos de la monarquía) y se retira a la sociedad civil dentro del Mediterráneo oriental. Se podría decir que en torno a los fariseos aparece un «judaísmo popular» cuya fuerza le viene de sus bases, de sus comunidades que viven su vida religiosa de espera en el Mesías en los puntos más remotos del Imperio.

El cristianismo nace en este medio; en la espera mesiánica de un Israel no exento de un cierto nacionalismo, en especial entre los medios zelóticos o guerrilleros, más profético o escatológico entre los esenios a los que ciertamente se ligó Juan el Bautista y el mismo Jesús de Nazaret. El cristianismo, en

9. Cf. H. Jedin-K. Baus, *Handbuch der Kirchengeschichte* I, Freiburg 1962 (ed. cast. Heder, Barcelona 1965, t. I); A. Fliche-V. Martin, *Histoire de l'église* I, escrito por J. Lebreton-J. Zeiller, Bloud-Gay, Paris 1946; J. Daniélou, *Nueva historia de la Iglesia* I, Madrid 1964, desde los orígenes hasta Nicea (p. 41-260); B. Llorca-R. García Villoslada-F. Montalbán, *Historia de la Iglesia católica* I, Madrid 1964.

la misma tradición del pueblo que retornó de la cautividad y que luchaba contra el helenismo, dará mayor coherencia a la interpretación de la existencia y por ello mayor importancia a la praxis y al trabajo liberador.

La «fe de la secta cristiana» (Hech 28,22) se apoya en una visión y experiencia unitaria de la corporalidad humana: «Lo que ha nacido de la carne (*sarx, basar*) es carne, y lo que ha nacido del Espíritu (*pneuma, ruaj*) es Espíritu» (Jn 3,6). El hombre no es un cuerpo-alma, siendo lo divino el alma y el cuerpo lo despreciable, el origen del mal. Por el contrario, el hombre es *uno*, existencia carnal con exigencias materiales. Por ello el cristianismo radicaliza como criterios absolutos del juicio final de la historia de la humanidad y de cada persona el cumplimiento del servicio *carnal* del otro: «Tuve hambre y me dieron de comer, era forastero y me hospedaron, estuve desnudo y me vistieron» (Mt 25,35).

El comer, habitar y vestir son las tres exigencias fundamentales de la corporalidad material, de la carnalidad humana¹⁰, y son, al mismo tiempo, los criterios *absolutos* del juicio de Dios sobre la historia.

El cristianismo radicaliza así el amor al hermano como amor al otro, el distinto, al extraño, pero como amor real, histórico, material: por medio del servicio a través del producto del trabajo. Dar de comer *pan*, hospedar en una *casa*, vestir un *vestido*. El pan, casa y vestido son productos del trabajo del pueblo. Pero en el centro de la carne está la vida. El comer da la *vida*. Sin alimento es la muerte. La muerte es real, concreta, material. No se afirma la inmortalidad del alma sino la resurrección del hombre, de la carne:

Así la resurrección de los muertos se siembra en cuerpo viviente y renace en cuerpo espiritual. Si existe un cuerpo viviente existe también un cuerpo espiritual. Adán fue un alma viviente; el último Adán es un Espíritu vivificante. El primer hombre viene de la tierra terrestre. El segundo viene del cielo (1 Cor 42,50).

El cuerpo viviente, anímico o animal es la creatura fuera de la alianza. El cuerpo vivificado por el Espíritu es la creatura en la alianza, en el pacto con Dios, en el pueblo elegido. La dialéctica se establece entre el orden del Príncipe de este mundo y el Reino (no entre el cuerpo y el alma). No hay dualismo: hay distinción de dos «bandos» en la lucha de la historia. Por ello Santiago escribe: «Si tienen un corazón con celo amargo y un temperamento de discordia, esto no procede de la sabiduría que viene de arriba, sino que es terrestre (*epigeios*), psíquica (*psyjiké*), demoníaca» (3,14). Lo «anímico» o «psíquico» es idéntico a satánico, terrestre, pero nada tiene que ver con lo corporal, material.

Es por ello que en la «plenitud de los tiempos» el «Verbo se hizo *carne*» (Jn 1,14) y no cuerpo (error en el que cayó una conocida herejía), y por ello nunca se afirmó la resurrección «del cuerpo», sino «de los muertos» o «de la carne» en todos los primitivos símbolos de los apóstoles o credo.

En efecto, Jesús hijo de María debió nacer en torno al 7 a.C., y morir entre el 30 y 33 d.C. Fue un humilde *rabí* (maestro) que reunió en torno de sí a un reducido número de discípulos, con los que convivió poco tiempo (un máximo de cuatro años). En difícil coyuntura histórica se relacionó con grupos de pobres, enfermos, oprimidos de Israel. Criticó a los opresores, a los ricos, a

10. Sobre el concepto de «carnalidad» —de *basar* en hebreo—, véase mi obra *El dualismo en la antropología de la cristiandad*, Buenos Aires 1973.

los sacerdotes del templo y, habiendo sido acusado ante el Sanedrín de proclamarse el Señor, y ante el poder invasor de los romanos como quien «rebela el pueblo» contra el César, fue al fin crucificado junto a celotes (guerrilleros nacionalistas judíos anti-helenistas y anti-romanos). En el instrumento de tortura para hacer más insostenible su muerte por asfixia y hemorragia, la cruz, le colocaron una acusación política: «Jesús de Nazaret, rey de los judíos».

De inmediato se organiza una comunidad en Ierushalaim. La persecución de Herodes Antipas primero y posteriormente la destrucción de la ciudad santa por Tito en el 70 d.C., lanza al cristianismo a la evangelización del Mediterráneo y sus costas (empresa que cumplirá hasta fines del siglo XV, con la «muerte» del Mediterráneo por el «nacimiento» del Atlántico norte). Mientras tanto, la comunidad de los santos de Ierushalaim se refugió más y más en un estrecho nacionalismo, huyó por último a Pella, y llegó a ser, según parece, una comunidad heterodoxa (la secta *ebionita*).

Por el contrario, el cristianismo creció gracias a la pastoral de base de la comunidad de Antioquía, creada en cierta manera por profetas entre los que destaca Bernabé, y del que será su más genial propagandista Pablo de Tarso. En Antioquía «la secta de los cristianos» recibió prosélitos no judíos en las comunidades de base, y los «helenistas» tuvieron responsabilidades de liderazgo. Será Corinto donde Pablo ensayó por primera vez una pastoral misionera no judía: formó una comunidad con paganos que no conocían la sinagoga. Su método, anteriormente, había consistido en predicar la Buena Nueva de Jesús de Nazaret en la sinagoga. Muchos judíos se escandalizaban; pero otros le seguían. Con ellos fundaba la comunidad cristiana de base, popular, de clases oprimidas dentro del Imperio indoeuropeo.

De inmediato los romanos descubren la existencia de esta extraña y nueva comunidad de creyentes nacida en el seno del judaísmo. Pablo muere en torno al 66 d.C., martirizado en Roma, probablemente en relación con la persecución de Nerón. Por su parte Dominicano (93-95 d.C.) lanzará una nueva persecución, la que dará ocasión al autor del *Apocalipsis* a explicar a los cristianos, en la primera gran *teología política*, el por qué de la acción represiva del Estado romano (la Bestia), que tiene en la historia la fuerza de Satán (el Dragón), contra los pobres, los oprimidos, los mártires y los santos que constituyen la corte del Cordero degollado y que construyen con su sangre la Ierushalaim celeste, el Reino. En América latina, a fines del siglo XX, comprendemos exactamente esta teología, claro que el Imperio ahora no es el romano, pero es la misma Bestia, el mismo Dragón, y la misma Ierushalaim celeste. No muere Pablo de Tarso, muere ahora Oscar Arnulfo Romero de San Salvador. La diferencia consiste en que los romanos eran paganos, mientras que los emperadores y los soldados ahora en América latina son cristianos: «Llegará el día en el que todo el que les quite la vida creará rendir culto (*latreian*) a Dios» (Jn 16,2).

La situación latinoamericana es todavía de mayor escándalo que en el primer siglo. Los que asesinan a los cristianos comprometidos con los pobres lo hacen no sólo en nombre de «Dios» (como lo presagió Jesús), sino en nombre de «Jesucristo» —ya que son cristianos y lo hacen para salvar el «orden cristiano».

En esos cortos decenios, desde la muerte del Cristo, el *Ungido* «para evangelizar a los pobres» (Lc 4,18), hasta el fin del primer siglo, se escribió

todo el nuevo testamento, se organizaron comunidades de base a lo largo de todo el Mediterráneo, se estructuraron las instituciones fundamentales eclesiales como, por ejemplo, las costumbres relatadas en la *Didajé*. Cuando al comienzo del siglo II escribe un Clemente romano, un Policarpo de Esmirna, el cristianismo se había implantado firmemente en Anatolia (Turquía), en Palestina y Egipto.

Los cristianos formaban sus comunidades de base entre las clases oprimidas, sólo entre ellas. Un hombre rico, de las clases dominadoras, al convertirse al cristianismo perdía sus derechos, sus prerrogativas: era despreciado, considerado un quintacolumnista, traidor al Imperio. Por ello, de inmediato, los cristianos fueron considerados como críticos del Imperio. En efecto, con los apologistas comenzaba la primera y fundamental de las críticas, *la crítica a la religión dominante*, que justificaba el sistema tributario (que dominaba a los campesinos libres y pueblos dominados y periféricos como Israel) y esclavista. Los cristianos no se oponían frontalmente, pero de todas maneras, fueron acusados de *ateos* por no aceptar ningún «dios» romano, menos aún el «dios» político del César:

¿Por qué ponen empeño, oh griegos —dice Taciano entre el 170 al 172 d.C. en su obra *Discurso contra los Griegos*¹¹ —en que como una lucha de pugilato choquen contra nosotros (los cristianos) las leyes del Estado? El emperador manda que se le paguen tributos y estoy dispuesto a pagarlo; mi amo me ordena que le esté sujeto y le sirva como esclavo, y reconozco mi esclavitud.

Obsérvese que todavía no hay crítica a la totalidad práctico-productiva tributaria o esclavista, porque se trata de una lucha ideológica para socavar la justificación misma de la totalidad histórico concreta del Imperio:

Sólo si se me manda negar a mi Dios, no estoy dispuesto a obedecer, sino que moriré antes. Nuestro Dios no tiene principio ni fin en el tiempo, siendo él solo un principio. Por su creación lo conocemos. El sol y la luna fueron hechas por causa nuestra. Luego, ¿cómo voy a adorar a los que están a mi servicio? ¿Cómo voy a declarar por dioses a la leña y a las piedras?¹².

Este era el principio del *ateísmo* cristiano. *Ateos* de todos los dioses romanos fueron declarados enemigos del pueblo romano y conducidos repetidas veces a los circos, a la muerte. Ateos de todos los dioses romanos, del dios Marte de la guerra, de la *Terra Mater* de los agricultores, de todos los dioses. Si se perdía una batalla los cristianos eran culpables por no haberse congado con el dios Marte. Si había una mala cosecha los cristianos eran los culpables por no haber rendido culto a la Tierra Madre. En la «lógica» de la religión del Imperio los cristianos eran vistos como subversivos: como los que ponen abajo lo que está arriba, y arriba lo que está abajo. María de Nazaret ya lo había anunciado:

Desbarata los planes de los soberbios,
derriba del trono a los poderosos
y exalta a los humildes,
a los hambrientos colma de bienes
y a los ricos los despide vacíos (Lc 1,51-53).

11. Cf. edición castellana de Ruiz Bueno, Madrid 1954.

12. *Oratio adv. Graecos*, 4; *ed. cit.*, 577.

Al haber proclamado Jesús «bienaventurados los pobres» (Lc 6,20) había declarado maldito el sistema que los produce. Por el contrario, la moral del *Rig Veda*, habiendo declarado malditos a los que no cumplen el «orden» del sistema (los *parias*), había sacralizado el sistema de dominación. Jesús de Nazaret, al contrario, al bendecir a los oprimidos maldijo a los sistemas que producen los pobres. Los romanos comprendieron el sentido del cristianismo y por ello, lógicamente, lo persiguieron sin cuartel.

Nació así una *Iglesia de los pobres*, una comunidad de los *convocados* entre los que tenían en el imperio los peores trabajos, los pobres, los miserables:

Entre nosotros se da la ambición de gloria y por eso no seguimos la multiplicidad de doctrinas. Entre nosotros piensan (*filosofóisi*) no los ricos, sino los pobres. Todos los hombres que desean descubrir el sentido de la existencia acuden a nosotros que no examinamos las apariencias ni juzgamos por su figura a los que se nos acercan... Tales cosas, oh helenos, que he compuesto para ustedes yo Taciano, que profeso esta filosofía bárbara (*barbárou filosofías*), nacido en tierra de asirios, formado primero en su cultura y luego en las doctrinas que ahora proclamo¹³.

Esta era la experiencia de aquellas comunidades de base en el imperio dominador. El cristiano, entre los pobres, tenía conciencia de fundar un mundo nuevo, opuesto al anterior, a partir de los oprimidos, de los bárbaros, de los esclavos.

Es que esta religión, nacida entre los pastores del desierto, afirmada por la experiencia de la liberación de los esclavos en Egipto, habiendo soportado el cautiverio en Babilonia y la humillación de la diáspora, tenía por fundador a Jesús, nacido en clase de humildes y oprimidos trabajadores manuales, en la lejana Galilea de los gentiles —ni siquiera en la Ierushalaim rica y llena de grandes letrados—, en la periférica Palestina que había comenzado formalmente a ser colonia romana en el momento de su nacimiento (Lc 2,1-3: «era el primer censo que se hizo siendo Quirino gobernador de Siria...»), esta religión crecía ahora en el Imperio también entre pobres perseguidos.

Ciertamente las exigencias cristianas no eran puramente ideológicas, al nivel de las creencias, ideas, filosofías. Las exigencias cristianas de amor al hermano pobre y oprimido significaban una transformación fundamental de las estructuras del *trabajo* mismo, de las relaciones económicas y políticas. Era el inicio de una nueva era histórica. Desde su origen las comunidades de base despertaban admiración:

Todo el mundo estaba impresionado por los muchos prodigios y señales que los apóstoles realizaban. Los creyentes vivían todos unidos y lo tenían todo en común. Vendían sus posesiones y bienes y lo repartían entre todos según la necesidad de cada uno. A diario frecuentaban el templo en grupo, repartían el pan en las casas y comían juntos alabando a Dios con alegría y de todo corazón, siendo bien vistos de todo el pueblo (Hech 2,43-47).

Estos relatos, originarios y al mismo tiempo de utopía futura que moverá para siempre a los cristianos a través de todas las edades históricas hasta la parusía, era ciertamente la causa de la represión política del Imperio.

En el 64 d.C. es Nerón el que comienza persiguiéndolos en Roma. En el 70 Tito toma Ierushalaim. Fueron tantos los mártires y las persecuciones (como las hay en América latina hoy), que sólo citaremos algunas para refrescar

13. *Ibid.*, 32, 35 y 42; p. 615-628.

nuestra memoria de militantes. En el 161-169 d.C. se vive el martirio del obispo Policarpo de Esmirna; del 163 al 167 el martirio de Justino en Roma; del 175-177 se cumple el martirio de los testigos de Lyon. En el 197 Severo promulga el edicto prohibiendo el proselitismo cristiano. En el 235 el papa Ponciano es expulsado al exilio; para llegar al edicto la persecución de Decio en el 249-250, con el martirio, entre miles, del papa Fabián. Nueva persecución en el 257-258, con el martirio, entre otros, del papa Sixto II, y el obispo Cipriano de Cártago.

Al comienzo del siglo IV, del 303 al 304 el emperador Diocleciano, en gesto desesperado, al ver la magnitud del hecho cristiano, lanza la última gran persecución. En el 305 abdica y divide el Imperio en cuatro partes, nombrando en cada una de ellas a un César. Uno de ellos será Constantino.

Esta etapa de la «Iglesia de los mártires», tiene para América latina la mayor importancia. En una obra *Praxis del martirio*¹⁴ se dedican 50 páginas al estudio de la Iglesia popular perseguida primitiva. Allí se dice: «El estudio de la Iglesia de los mártires deja de ser para nosotros un mero recuerdo emocional de los héroes cristianos de otros tiempos. En América latina ya no podemos hablar de ellos únicamente con veneración piadosa. Los acontecimientos que se han precipitado en la última década, las perspectivas que se acumulan en el horizonte, aconsejan oración, discernimiento y nueva estrategia eclesial»¹⁵.

En efecto, no hay otra etapa de la historia de la Iglesia universal tan importante para la Iglesia latinoamericana hoy como la Iglesia de los mártires. Estamos en el inicio de una nueva edad histórica. La Iglesia, dejando el «modelo» de cristiandad —que nos ocupará en la próxima sección—, debe retornar a un modelo de Iglesia de los pobres. Y bien, nunca hubo un ejercicio de este «modelo» de manera tan perfecta como en la Iglesia de los mártires. En ese tiempo la pastoral eclesial no podía pretender ejercer la evangelización a través de los aparatos del Imperio romano que le era hostil. En el corazón de la sociedad civil, junto al pueblo, a los oprimidos, la Iglesia abrió un «espacio» de utopía, de esperanza, de prácticas profundamente transformadoras. Las relaciones hombre-hombre (relaciones prácticas) eran subvertidas por el mandamiento del amor al hermano, al pobre, al enfermo, al oprimido. Las relaciones hombre-naturaleza (relaciones productivas) eran radicalmente cambiadas: la naturaleza no era divina ni objeto de culto, sino mediación para producir el *pan* para el hambriento, la *casa* del forastero, el *vestido* del desnudo. Una nueva economía nacía (relación práctico-productiva): el poner al servicio del pobre, del bárbaro, de los germanos que ya golpeaban las fronteras del Imperio, el producto de un trabajo ante una naturaleza desfetichizada, de un Imperio desfetichizado, de un hombre presto a fundar una nueva edad histórica, la primera edad orientada por el cristianismo (aunque nunca podrá confundirse con él).

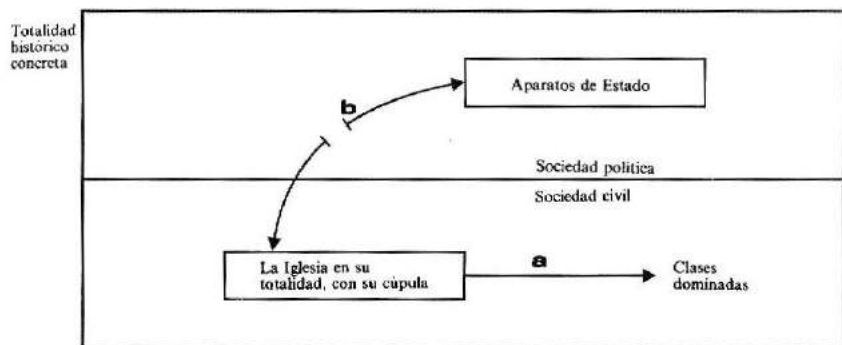
Es decir, los cristianos de la Iglesia primitiva, de la Iglesia en los tiempos de la persecución, optaron por un «modelo» de Iglesia, un «modelo» de las relaciones de la Iglesia con el Estado (la sociedad política) y con el pueblo (la sociedad civil). Permítasenos representar dicho modelo de la siguiente manera:

14. Edición CEPLA, Bogotá 1979.

15. *Ibid.*, 167.

ESQUEMA 3.4

El modelo de Iglesia de los pobres



La Iglesia efectúa de manera directa (flecha a) su acción pastoral en medio de los pobres, ciudadanos oprimidos, campesinos, marginados, esclavos, pueblos periféricos, coloniales. Sus comunidades de base se propagan aún en medio de la represión de los aparatos del Estado, y nunca contando con su apoyo. Por el contrario, hay oposición (flecha b) entre la Iglesia y el Estado. Esta oposición profética, crítica, le permitió a la Iglesia, desde los pobres del Imperio, efectuar la evangelización más perfecta que haya jamás realizado. Desde la pobreza, ve la impotencia política y económica, desde los oprimidos, brilló el evangelio de Jesús de Nazaret como nunca. Fue un evangelizar a los pobres desde los pobres; fue una Iglesia de los pobres.

Iglesia de los mártires, Iglesia oprimida, Iglesia de los pobres, Iglesia perseguida porque estaba comprometida con la esperanza utópica de los esclavos, campesinos, marginados de las ciudades. Iglesia modelo para la América latina de fines del siglo XX y comienzo del siglo XXI. La *historia magistra vitae* lo es hoy más que nunca.

II. LAS CRISTIANDADES¹⁶

Es imposible dar mayor importancia a la etapa en la que nos internamos: la constitución de la cristiandad como modelo de relación Iglesia-mundo, Iglesia-Estado, Iglesia-historia. Todo comenzó en aquel 280 d.C., cuando Tiríates, rey

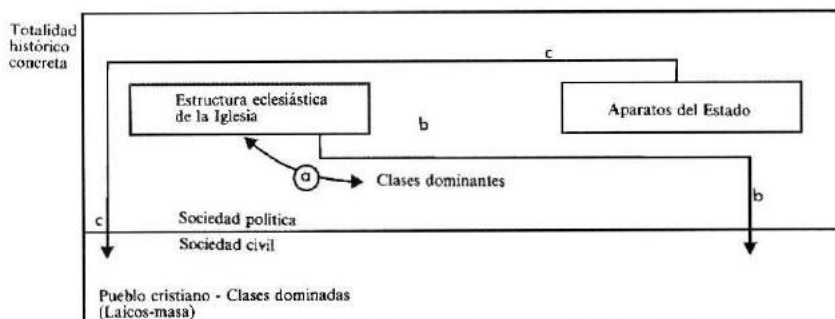
16. Cf. Fliche-Martin, *Histoire de l'église* III, el tema de *De la paix constantinienne*, por J. Palanque-G. Bardy-P. de Labriolle, Paris 1950 (en los tomos siguientes se trata todo el tema de las diversas cristiandades); M. d. Knowles-D. Obolensky-C. A. Bouman, *La Iglesia en la Edad Media*, en *Nueva historia de la Iglesia* II, 1977 (H. I. Marrou, había tratado el tema *Desde el Concilio de Nicea en adelante*, en vol. I, p. 261-496); en el *Handbuch* de Jedin se ocupa sobre el tema en los tomos II y III. Para la cristiandad armenia en particular véase artículos en *DTC* I (1903) col. 1188 s., y en *Dict. d'histoire et de géograph. Ecclesiast.* IV, 1930, col. 294 s.; F. Tournebize, *Historie politique et religieuse de l'Arménie*, Paris 1910; Fliche-Martin, o. c. III, 489 s. Para la cristiandad de los copios, cf. E. A. Wallis Budge, *A history of Ethiopia*, London 1928; J.

de Armenia, se convierte sinceramente al cristianismo y con él todo su pueblo. Nació así la primera cristiandad, la de Armenia, que tendrá una larga historia que todavía se interna en pleno siglo XX. Sin embargo, el hecho mayor tendrá como protagonista a Constantino, nombrado César por Diocleciano en el 305 d.C., pero proclamado emperador en Breaña en el 306. Constantino tiene la ambición de llegar a ser el único emperador del Imperio unificado. Su meteórica carrera tiene estas etapas: desde el 306 hasta la batalla de Puente Milvio («con este signo vencerás» del 312), a pesar del edicto de tolerancia al cristianismo por parte de Galerio, el César de las Galias domina Italia y occidente. Licino, en la batalla de Tzirallum, domina oriente desde el 313. En la batalla de Andrinópolis, Constantino vence a Licino en el 324. Como único emperador convoca el primer concilio ecuménico en Nicea en el 325, y funda Constantinopla en el 330. Muere en el 337 habiendo fundado las estructuras políticas que se irán formalizando como un «modelo» de cristiandad.

Nos detendremos un momento para explicar resumidamente en qué consiste el «modelo» de cristiandad. Se trata del nombre que se le dará a la totalidad histórico-concreta, tanto política, ideológica y económica, que tiene a la Iglesia por último fundamento de justificación del sistema, y donde la Iglesia usa a los aparatos del Estado como mediaciones obvias para cumplir su labor pastoral. La Iglesia, la cúpula de la Iglesia (sus agentes pastorales hegemónicos: obispos, sacerdotes, monjes, etc.), establece una alianza (sin mayor conciencia frecuentemente) con las clases dominantes y se sitúa dentro de la sociedad política. Desde dicha alianza y a través de los aparatos del Estado organiza su presencia sacramental, a veces sacramentalista, en la sociedad civil, en el pueblo. Podríamos representar al «modelo» aproximadamente de la siguiente manera:

ESQUEMA 3.5

El modelo de cristiandad



B. Coulbeaux, *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie*, Paris 1929. Para la cristiandad rusa véase Fliche-Martin, o.c. VII, 1944, 440 s. (escrito por E. Amann-A. Dumas). Para la cristiandad polaca considérese Fliche-Martin, vol. VII, 1948, 387 s., y en vol. VIII, 1950, 479 s.; además K. Völker, *Kirchengeschichte Polens*, Berlin-Leipzig 1930 y W. Reddaway, *History of Poland I-II*, Cambridge 1950-1951.

En la etapa de la Iglesia de los mártires, Iglesia de los pobres, como hemos visto, la estructura eclesiástica de la Iglesia se situaba en la sociedad civil y entre las clases dominadas. No podía pretender usar al Estado (el Imperio romano) como mediación de su acción pastoral.

Todo cambiará cuando los reyes, emperadores, líderes de algunos pueblos se conviertan al cristianismo, no sin intereses políticos para justificar ante el pueblo (la sociedad civil) el poder del Estado, logrando la unidad de la totalidad concreta (el Imperio, la monarquía, etc.). El Estado usará (con conciencia o sin ella, la cuestión no tiene importancia) a la Iglesia como una mediación para justificar su dominación, manipulación, control sobre el pueblo (flecha c). La coronación del rey (que se realizó entre visigodos en España, por ejemplo; y después en el Sacro imperio germánico) por parte de obispos o papas, es dar a la monarquía una significación divina, «autoridad procedente de Dios». ¿Quién puede rebelarse ante un tal príncipe?

Por su parte la Iglesia, sus estructuras eclesiásticas, su cúpula, usará los aparatos del Estado (flecha b) para efectuar sus labores propias. El Estado levantará basílicas, templos catedrales; pondrá al servicio de la Iglesia sus ejércitos para combatir herejes; pagará los gastos de los sínodos y concilios.

Por otra parte, la cúpula eclesial establecerá una alianza (con o sin conciencia) con las clases dominantes: la burocracia del imperio, los comerciantes, los señores feudales, los líderes guerreros germanos, etc. Desde esta posición hegemónica en la sociedad política (flecha a) considerará al pueblo como una «masa cristiana» de *laicos* a los que hay que educar, conservar y dirigir como niños, como objetos de doctrina, de catecismo. La constitución del «modelo» de cristiandad no sólo define al pueblo como objeto *pasivo* sino que autoconoce a la Iglesia *clericalmente*. La cúpula de la Iglesia se identifica con la Iglesia como totalidad.

Este «modelo» eclesial entrará en crisis con el triunfo de la burguesía en la edad moderna, pero nacerán nuevos modelos de cristiandad hasta nuestros días. La cuestión es de fundamental importancia para una historia de la Iglesia en América latina.

LAS CRISTIANDADES DEL SIGLO IV AL SIGLO X

A. Cristiandad Armenia

1. Dvin
2. Valarschat
3. Manazkert
4. Sebaste

B. Cristiandad bizantina

1. Constantinopla
2. Nicea
3. Nisa
4. Nacianzo
5. Nisibe
6. Edessa
7. Antioquia
8. Damasco

9. Cesarea
10. Jerusalén
11. Alejandría
12. Ptolomais
13. Cirene
14. Efeso
15. Atenas
16. Tesalónica
17. Rávena
18. Venecia

C. Cristiandad Copta o Etiope

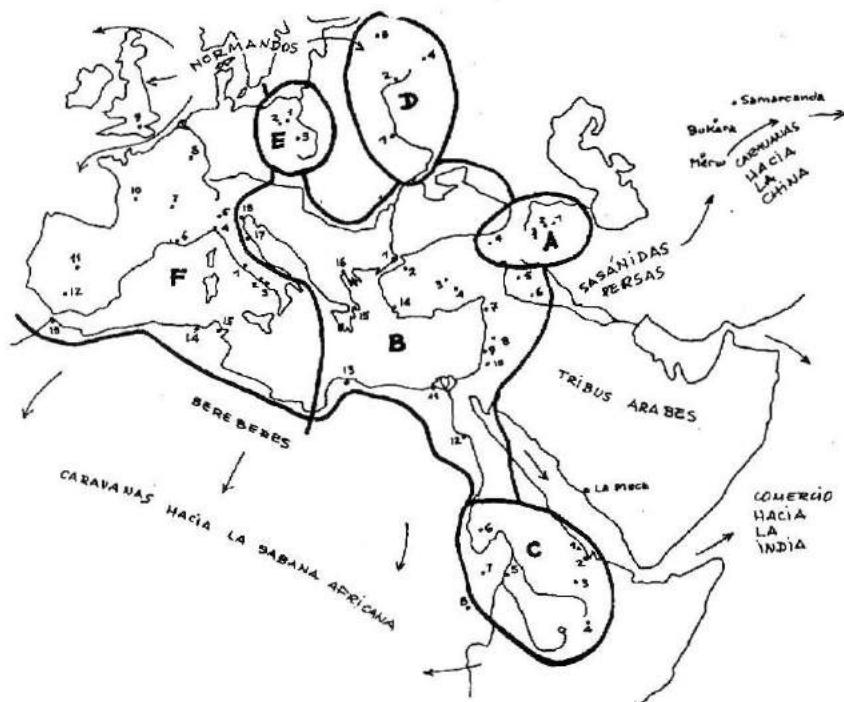
1. Massaua
2. Adulis
3. Axum

- | | |
|------------------------------|--------------------------------------|
| 4. Lalibela | F. <i>Cristiandad latino-germana</i> |
| 5. Meroe | 1. Roma |
| 6. Kusch | 2. Nápoles |
| 7. Dongola | 3. Amalfi |
| 8. Kordofan | 4. Génova |
| | 5. Milán |
| D. <i>Cristiandad rusa</i> | 6. Marsella |
| 1. Kiev | 7. Lyon |
| 2. Smolensk | 8. Trier |
| 3. Novgorod | 9. London |
| 4. Moscú | 10. Poitiers |
| | 11. Toledo |
| E. <i>Cristiandad polaca</i> | 12. Córdoba |
| 1. Gnessen | 13. Tingitanum |
| 2. Posen | 14. Hipona |
| 3. Krakovia | 15. Cártago |

B: El Mediterráneo Oriental griego
 F: El Mediterráneo Occidental latino

ESQUEMA 3.6

Las cristiandades del siglo IV al X



1. Las cristiandades orientales

Por deformación occidentalista de interpretación histórica tendemos en América latina a despreciar el oriente cristiano. Sin embargo, fue allí que nació nuestra Iglesia; fue allí que tuvo su primer esplendor y fue también allí donde se demuestra la debilidad del «modelo» de cristiandad. Las cristiandades orientales hicieron posible la desaparición de muchas experiencias cristianas en los reinos persas, árabes, hasta en la India y por toda la estepa hasta la China. La identificación del cristianismo con las cristiandades, constituyó a los cristianos de otros reinos como enemigos geopolíticos, y su destrucción y persecución fue la inmediata réplica.

a) La cristiandad bizantina (del 330 al 1453)

Es única en su tipo. Es una cristiandad césaro-papista o donde el Estado, el emperador, juega, en realidad, la función de última instancia en la dirección de la Iglesia. Proponía y sacaba patriarcas; los expulsaba como a san Juan Crisóstomo; los reemplazaba. Convocaba los concilios y los disolvía. El Estado estaba sobre la Iglesia (no así en la cristiandad latino-germana, como ya veremos).

Bizancio o Constantinopla tuvo una estructura económica mercantil urbana, por ello pudo resistir todavía del 1347 hasta el 1453, sin ningún horizonte rural, totalmente rodeada por turcos y con la sola protección de su milenaria muralla. Durante más de mil años, en efecto, organizó un imperio comercial que unía en el Mediterráneo oriental al mundo antiguo (desde las caravanas de la estepa en contacto con la China y la India, hasta Persia, Palestina y el Nilo). La clase dirigente era urbana; hombres de la corte, mercaderes, obispos y monjes, pequeños clérigos, profesores, que con el griego unifica el mundo ortodoxo. Toda la prosperidad estaba basada en el comercio; ciertamente había agricultura tributaria en Grecia y Anatolia; había esclavos, pero el comercio lejano daba a esta totalidad histórico concreta su carácter ecuménico, mercantilista, ciudad que en el 447 había construido una muralla de nueve metros de altura, cien torres de veinte metros, casi un millón de habitantes, una flota invencible (contra la que se estrellaron los árabes). Era la «nueva Roma» (los árabes llaman a los bizantinos hasta hoy los *rumi*: romanos). Pocas veces el cristianismo se identificó tanto con un Estado y sucumbió con él.

El 11 de mayo del 330 d.C. Constantino inauguraba su ciudad junto a la cristiana Anatolia, y lejos de la pagana Roma. Dividió su imperio en cuatro prefecturas (Oriente, Iliria, Galia e Italia con el norte de Africa), en catorce diócesis (división política) y 119 provincias. Constantinopla luchará por el norte con los godos (visigodos y ostrogodos), con los avaros movilizados por los hunos, con los búlgaros y los varengos (los primeros rusos de origen vikingo); al este con los persas y los árabes. Llegará con Justiniano (527-565) a su máximo esplendor, consolidando sus fronteras desde Andalucía y Tánger, hasta el reino de los vándalos en el norte de Africa, Italia de los ostrogodos y parte de Yugoslavia, y Oriente (Egipto, Palestina, Turquía, Grecia). Con Heraclius (610-641), el Imperio bizantino llegará hasta el Eufrates. Sin embargo, con el avance de los árabes el imperio comenzará a disminuir. Aunque infligieron una notable derrota a los musulmanes en el 718, perdieron todo

Africa, Palestina y poco a poco la misma Turquía. Con la dinastía macedónica (687-1057) la coexistencia con el califato de Bagdad queda asegurada.

La teología llega a su máximo esplendor en la mayor universidad del mundo, la de Constantinopla. El Imperio recuperó nuevamente Armenia, y poco después Creta y Chipre. Sin embargo, un nuevo y temible enemigo, los turcos (pueblo siberiano guerrero), conquistan Armenia (1063-1072) y avanzan en la actual Turquía. Por último, en la cuarta cruzada de los latinos, éstos, traicioneramente, toman por primera vez Constantinopla el 17 de julio de 1203, ocupándola injustamente hasta el 1261. Sitiada por Bajazet en el 1399, cayó en manos de los turcos el 6 de abril de 1453.

La Iglesia bizantina, que de manera estructural justificará siempre al imperio (desde su bello e imponente *Pantokrator*, el Cristo crucificado sin clavos, con ojos abiertos y sin dolor) y se identificará con sus intereses (por ello en Oriente ser bizantino o cristiano es lo mismo, ante persas o musulmanes), fue el horizonte de insignes momentos de nuestra fe ecuménica. En su suelo se realizaron los ocho primeros concilios ecuménicos (desde el primero en Nicea en el 325, hasta el octavo en Constantinopla en el 869-870). El monacato nació con Antonio (que muere en el 356 en Egipto). Sus teólogos (los así llamados «padres de la Iglesia» oriental), los Gregorio de Nisa, Gregorio Nacienceno, San Basilio, fueron fruto de un pensar desde el método platónico la praxis cristiana de su época a la luz de la fe. Ellos expresaron en griego, en los concilios, la primera concepción metódica de la ortodoxia católica.

Quizá una de las mayores obras de la cristiandad bizantina fue su obra misionera, entre los pueblos eslavos, húngaros, fineses y otros. Todo comenzó con los dos hermanos Cirilo y Metodio, que habiendo estudiado en la universidad constantinopolitana, evangelizaron la región de los Khazares en el 860. En el 863 fueron designados para instruir en la fe ortodoxa a los súbditos del príncipe Rostislav, de la Gran Moravia. Originarios de Tesalónica, concedores del griego y del eslavo, tradujeron el evangelio a esta última lengua, inventaron un alfabeto semejante al bizantino para los eslavos, practicaron una liturgia bizantina reformada, formaron un clero eslavo nativo. Abrieron entonces la Iglesia bizantina a la Europa oriental. Los búlgaros, enemigos irreconciliables de los bizantinos, fueron igualmente evangelizados desde el 864, por mandato de Tzar Boris. Poco después, como veremos, serán evangelizados los rusos.

Cuando Bizancio perdía el Mediterráneo oriental, la Iglesia ganaba para la tradición cristiana la Europa oriental. En poco tiempo la fe, y con ella su arte, su cultura, llegaba hasta el Báltico, por el principado de Novgorod. Estamos en el siglo de oro de la cultura bizantina. La universidad produce el llamado «segundo helenismo» (*helenismós deúteros*). Fotius era el prototipo del humanista bizantino, Teófilo, el admirable arquitecto. Juan el Gramático, el mejor retórico. En Athos el movimiento monástico produce una reforma profunda y la teología llega a sus mejores días.

De todas maneras fue una Iglesia con el más claro «modelo» de cristiandad, identificada con los aparatos del Estado, justificó siempre sus acciones y usó sus instrumentos para los fines eclesiales. La Iglesia ortodoxa casi desaparecerá con el Estado bizantino. Es el trágico destino de una cristiandad que de todas maneras cumplió una función histórica: como una valla, como un muro, permitió que crecieran bajo su protección otras experiencias cristianas.

b) *Las cristiandades copta y armenia*

Con personalidad propia se originaron en oriente otras cristiandades, las menores, que recorrieron caminos oscuros y renacen en el presente. Hemos dicho que en el 280 se convertía al cristianismo el rey Tirídates de Armenia, medio siglo antes de la fundación de Constantinopla. Por su parte la floreciente cristiandad del Egipto, en torno a Alejandría que ya en el siglo II tenía numerosas comunidades cristianas, se fue expandiendo hacia el sur, hasta el día en que los reyes de Axum, Ezana y Sezana aparecen ya como cristianos en el 336 d.C.

La Armenia fue entonces la primera cristiandad. Entre el mar Negro y el mar Caspio, junto al río Araxes florecieron las iglesias metropolitanas de Valarschat y Dvin en diversas épocas.

En el 365 efectuaron el primer concilio nacional armenio; en el 491 pasan al monofisismo. Durante épocas dependieron del imperio bizantino, después de árabes y turcos. Fue una cristiandad heroica, de santos y mártires, numerosa, donde su Iglesia se identificó a la nación.

De la misma manera, la cristiandad copta o etíope, desde que en el 333 Ezana se convierte al cristianismo, y, sin interrupción hasta el presente, conservan su tradición. A través de los siglos pasarán muchas vicisitudes. El antiguo reino de Axum, con su puerto de Adulis al mar Rojo, pervivió a su fe aunque toda la cristiandad egipcio-alejandrina quedó en manos de los árabes en el 618. Aislada de todo contacto exterior (de Egipto y Bizancio), la Iglesia copta desarrolló su espiritualidad esotérica, su teología propia y su vida monástica. En el siglo VI existían en la región tres reinos cristianos (Nobatia, Dongola y Aloa). Sabemos que en el 1123 una misión abisinia viajó a Roma para visitar al papa Calixto II, en nombre del rey cristiano Lalibela. Desde el 1270 se abre un período clásico de la dinastía Zaué. El autor es el monje Tekla Haimanot. Zara Jacob (1434-1468) fue igualmente un gran reformador. Como llegaron a occidente misiones de estos reyes se formó la leyenda del «preste Juan», fabuloso soberano de oriente. Roma envió un emisario, Battista d'Imola, que llegó a Etiopía en 1482.

Si se reúnen estas noticias con las que Marco Polo traía de cristianos en el Extremo Oriente, podemos entender la tradición que se inicia en el siglo XVI en América latina, sobre la llegada del apóstol Tomás o san Bartolomé a América en tiempos de los mismos discípulos del Señor.

El reino de Etiopía volverá a tener contacto con la cristiandad latino-germana gracias a los navegantes portugueses en el siglo XVI, ya que desembarcan en Massaua en 1520.

No podemos olvidar, claro que no como cristiandades sino como comunidades cristianas populares, perseguidas, misioneras, las Iglesias en el Imperio persa, con su patriarca en Nisibis y en Seleucia-Ctesiphon en el siglo V, en Karka o en Laphat (todos junto al Tigris), con decenas de obispados y millares de comunidades. Tampoco debemos olvidar las comunidades que se extendieron hasta el valle del Indo y que fueron a vivir al sur de la India (el culto Malabar), que fue interpretado en el siglo XVI latinoamericano como un momento del viaje de Tomás a América. O las Iglesias nestorianas en todas las estepas euroasiáticas hasta llegar al Gobi y a la misma China, con obispados en Sarai, Samarkand, Almalign, y hasta constituir un verdadero reino cristiano

entre los Ongüt, que tenía por capital Olon-Súme en el siglo XII. Cuál no sería la sorpresa de los cristianos latinos al descubrir que los consejeros de Gengis Khan eran nestorianos.

Algún día se conocerá la riqueza infinita de la fe cristiana vivida en condiciones de gran pobreza, lejos de todo control del poder, en la humildad y el martirio de todas esas comunidades al este de los límites del Imperio bizantino.

2. Las cristiandades eslavas

Al norte del imperio bizantino, en regiones donde nunca los romanos ni bizantinos extendieron su poder político, la evangelización *sin armas* convirtió a pueblos enteros. Queremos sólo recordar dos cristiandades que es bueno no olvidar a los fines de una historia de la Iglesia latinoamericana.

a) La cristiandad rusa

La Iglesia rusa, corazón del Imperio del mismo nombre, nace en el contexto de una totalidad histórico-concreta que se organiza siguiendo una línea de sur a norte que partiendo con el río Dnieper sobre el mar Negro, llega primero a Kiev, después a Smolensk y por último en el norte a Novgorod. Esta línea fue la que siguieron los normandos que partiendo del Báltico, por los ríos Memel, Duna y por la ciudad de Novgorod siguieron hacia el sur y tuvieron la valentía de sitiar a Constantinopla el 18 de junio del 860. Estos vikingos, comerciantes, se les denominó varengos (*var* significa en alemán mercancía, *vaeringjar* en escandinavo, *varjag* en ruso). Fueron los normandos los que supieron organizar Estados, fundar ciudades. Es posible que Roerek, que destruyera en parte París e Inglaterra, de regreso a Dinamarca conquistó Novgorod con el nombre de Rurik. Por su parte Hoskuld y Dyri se impusieron sobre Kiev, y unieron los ríos Lovat y Duna con el Dnieper. Se estableció así la vía acuática entre el Báltico y el mar Negro.

Los eslavos se encontraban confinados en una estrecha franja que tenía al norte límite con los fineses, al oeste con los germanos, al este con pueblos de las estepas, con los húngaros y después con los mongoles. Son los rusos, los polacos (Abodrites, Pomoranen), pero además los Sorben, Slowenen, serbios, croatas y búlgaros. Limitaban al sur con Grecia y al este con el mar Adriático. Los rusos son entonces eslavos del nordeste, en histórica rivalidad con los eslavos del nordeste, católicos: los polacos.

La Rusia de Kiev (860-1237 d.C.) ocupa todo el período comprendido entre los primeros príncipes de Kiev hasta la invasión mongola. Helgi (Oleg en las crónicas latinas) sometió a Smolensk e hizo de Kiev la capital del Estado ruso. En el 907 ataca nuevamente a Bizancio, obteniendo en el 911 un tratado ventajoso. Mirando siempre hacia el sur, hacia el Mediterráneo oriental, Ingvar ataca nuevamente Bizancio y contempla la destrucción de su flota. Todavía Sviatoslav no admitió el cristianismo. Pero Vladimir (978-1015), pidiendo la mano de Ana, hermana del emperador de Bizancio, se convierte al cristianismo en el 988 y funda, podríamos decir, la cristiandad rusa que sobrevivirá hasta la Revolución de 1917. El cristianismo ortodoxo es la religión

oficial y obligatoria del Estado y de todas sus colonias. En el 1025 se comienza la catedral de Santa Sofía de Kiev, en 1045 la de Novgorod, en el 1051 se funda el primer monasterio en Criptas, bajo la dirección de Antonio, monje de Athos.

Yaroslav promulga el «derecho ruso» (*Ruskaya Pravda*), que se inspira en el derecho romano y en el derecho germano (*Wehrgeld*). Después de Vladimir II (1053-1125), Kiev entra en decadencia.

Poco después unos 150.000 jinetes mongoles invaden Rusia y la conquistan en el 1223. Teniendo consultores cristianos, nestorianos, los mongoles son al comienzo muy hostiles contra el Islam. La muerte de Genghis Khan posterga una conquista en mayor profundidad. De todas maneras llegan hasta los muros de Viena y se instalan por dos siglos en Rusia.

En el 1147 los mongoles destruyen una ciudad nombrada por primera vez: Moscú. Colaborando con los Khanes, cobrando el tributo, comienza su lenta ascensión. Con Iván II El Grande (1462-1505), el Principado de Moscú derrota a la *Horda Dorada* de los mongoles en el 1480. Esta fecha es casi exactamente la del casamiento de los Reyes Católicos en España y la unificación del Reino (1479). Iván II es a los Reyes Católicos lo que Iván IV el Terrible (1533-1584) es a Carlos V, el emperador.

Con Iván II, Moscú se eleva a la dignidad de la «Tercera Roma», construyendo el Kremlin. Basilio III aumentará y consolidará las conquistas. Iván IV funda el Imperio ruso; conquista Siberia por el este, en el momento que España y Portugal conquistan el mundo por el oeste. Rusia por el nordeste y España y Portugal por el suroeste serán las puertas por las que Europa se desenclaustra del sitio que los árabes y turcos habían organizado casi por un milenio.

Pedro el Grande conquistará Azov, en el Pacífico, en 1696. De todas maneras la unidad nacional, la del Estado y la cristiandad rusa, la logra como gobernante y hábil político Miguel Romanof (1613-1645), elegido por la Asamblea de la tierra, hijo del metropolitano de la Iglesia ortodoxa, candidato de la Iglesia y monje retirado en el contento de Ipatiev. Alexis continúa su obra. Siendo Pedro I el Grande (1645-1725) el fundador de la Rusia moderna. El Imperio llega hasta el mar Negro; se funda San Petersburgo hacia el Báltico; se consolidan las conquistas hasta el Pacífico y se avanza hacia Alaska. Aún se descubren minas de plata (Mangazega fue la Potosí rusa del siglo XVIII). Al mismo tiempo, con la penetración de la Ilustración y la influencia de la naciente tecnología capitalista, se funda la «Academia de las Ciencias». Pedro I se escribe con Leibniz y con Christian Wolf.

Vladimir Soloviev escribe sobre Pedro I:

El período de reformas de Pedro el Grande constituye para nosotros el centro de la historia rusa. El retornó a la tradición rusa kieviana, interrumpida por la invasión mongola, y aseguró la unidad nacional. Sea cual fuere el carácter personal de Pedro el Grande, pudo, por su obra histórica, atraer a Rusia a su vía cristiana, a aquella que había tomado San Vladimir. Postergó la idolatría nacional para aceptar una fe universal¹⁷.

Los movimientos de «occidentales» —que querían una modernización siguiendo el modelo del capitalismo europeo—, y los «eslavofilistas» —nacionalistas populistas más vinculados a la Iglesia ortodoxa, a la conserva-

17. *La cuestión rusa*, en *Obras V*, 1888, 140.

ción de la cristiandad rusa tradicional—, no advirtieron el sistema profundamente injusto que desde tiempos inmemoriales se había basado en la explotación del trabajo del campesino gracias a pesados tributos, a sistemas de esclavitud encubierta, y a una histórica represión del pueblo. La cristiandad rusa, como todas las cristiandades, había servido de justificación para la opresión de los más pobres. El zarismo y la cristiandad rusa eran una y la misma cosa. Iba a ser necesario un marasmo histórico de raíz para liberar al cristianismo de numerosos compromisos equívocos históricos.

b) *Otras cristiandades eslavas o de la Europa oriental*

Entre los eslavos, los polacos se distinguieron desde sus orígenes, situándose entre las ciudades de Gnesen y Krakau. Miezko (960-992), de la casa de los Piaste por el casamiento con la princesa Dubrawka, se bautiza en el cristianismo (966). Con Boleslaw Chrobry el reino crece y se conquistan nuevas tierras. En el año 1000 Gnesen es arzobispado; Posen y Krakau son obispados. Desde este momento la historia del pueblo polaco se identificará con la de su Iglesia, ya que el Estado tendrá largas vicisitudes, unas veces conquistando tierras hasta constituirse casi en Imperio, y otras retrocediendo hasta llegar a ser solo el Condado de Varsovia. Sus vecinos del oeste (los germanos) y los del este (los rusos) terminarán por derrotarlo como Estado. Los polacos habían llegado con Boleslaw hasta Kiev y hasta el Elba, ocupando toda Silesia y Pommern, lo que les permitió dominar extensas costas del Báltico.

Sin embargo, la expansión de los lituanos (desde Wilma) empequeñece en el siglo XIV a Polonia, lo mismo que por el sur el crecimiento del reino húngaro, lo que reduce a Polonia a una estrecha franja. Habiéndose repuesto la cristiandad polaca a expensas de los rusos en el siglo XVII (llegando hasta Andrussowo, cerca de Smolensk), Polonia comienza su decadencia. En 1772 se le quitan territorios en todas sus fronteras. En 1793 queda reducida a la mínima expresión, desapareciendo como Estado en 1795 (por el ataque de los rusos y prusianos).

En todas estas guerras de expansión y división, la Iglesia polaca subsiste por la presencia de una Iglesia que supo asumir los intereses del pueblo. Es una cristiandad, como la latina desde el siglo V, en que la Iglesia ocupa el vacío del Estado, pero aún en esto *es sumamente diferente a la cristiandad latinoamericana*, y tendría graves consecuencias pensar que ambas cristiandades tienen semejanzas importantes. Por el contrario, *las diferencias son abismales*.

Debería hablarse de las cristiandades de croatas, serbios, búlgaros, y aun de los húngaros, que aunque no eran eslavos sino procedentes nómadas de las estepas y que con san Esteban I se cristianizan desde el 997, forman lo que pudiéramos llamar las cristiandades de «colchón» entre los rusos y los germanos.

3. La cristiandad latino-germana

Podemos decir que el acta de concepción de la cristiandad latina fue el edicto de tolerancia de Galerio en el 311 d.C., donde, según Eusebio de Cesarea, habría declarado:

Ordenamos cuando sea conocido este escrito que cuanto bien haya pertenecido a la Iglesia católica o a cristianos de las diversas ciudades o demás lugares que actualmente controlan los ciudadanos romanos, que sean restituidos en el acto a dichas Iglesias¹⁸.

Este *Mandatum* fue enviado al procónsul del Africa, Anulius. Significaba la libertad de los cristianos en el Imperio, no todavía la hegemonía de la Iglesia sobre las restantes religiones en occidente.

Al mismo tiempo de esta tolerancia por la religión cristiana, se producirá entre el siglo IV al VIII la invasión de los pueblos germanos. Hay entonces como un triple movimiento: por una parte, el Imperio romano por decisión de Constantino pone todo su esfuerzo en oriente; por otra parte, los germanos aniquilan el Imperio de occidente; en tercer lugar, la Iglesia católica asume la función de suplencia civilizadora y conforma una nueva civilización —a través de sus monjes especialmente—. Por ello, la cristiandad latino-germana será un tipo de papo-cesarismo (si la cristiandad bizantina fue de un césaro-papismo). En oriente el Estado controló el poder hasta el siglo XV. En occidente el Estado romano quedó pulverizado en el siglo V. Por otra parte, y es un hecho capital, cuando se constituye la cristiandad latino-germana propiamente dicha con los merovingios (desde el siglo VIII), estos germanos no tienen ninguna vocación marítima: abandonaron los mares del norte a los normandos y el Mediterráneo a los árabes. Esto encerrará a la Europa occidental continental en sus propios límites; le hará perder el control del comercio con el Extremo Oriente, y, por el sur, la ruta del oro. El sistema feudal, totalidad práctico-productiva *sui generis* dentro de los regímenes tributarios, será una consecuencia de esa *pérdida de los mares*. Las fracasadas cruzadas primero, y la expansión por el norte de Rusia y del suroeste de Portugal y España, al abrir a Europa el ancho mundo, destruyen el sistema feudal de la cristiandad latino-germana e inician, con la apertura al Atlántico y a nuestra América, una nueva edad en la historia mundial.

En efecto, del siglo IV al VIII el Imperio occidental se fue cayendo en pedazos. A Constantino lo sucedieron en occidente Constantino II y Juliano el Apóstata. Valentiniano (364-375) se instaló en Milán. Pero sólo con Graciano, por la influencia de Ambrosio de Milán, el cristianismo es proclamado la única religión del Imperio. Esta acta de nacimiento de la cristiandad fue confirmada por Teodosio en el edicto de Tesalónica, en el 380. Al haberse humillado el emperador ante el arzobispo de Milán, Ambrosio, muestra ya el poder de la Iglesia en occidente. En el 395 los dos Imperios quedan definitivamente divididos. Al año siguiente san Agustín es consagrado obispo de Hipona. Sólo quince años después, en el 410, Alarico, nombrado general romano, que residía en Iliria como rey de los visigodos, avanza sobre Roma y la saquea. Honorio huye a Rávena. Todos sienten que una edad ha terminado. El mismo san Jerónimo se conmueve en Jerusalén, y Agustín comienza a escribir la

18. *Historia eclesiástica* X/V, 15-17.

Ciudad de Dios, obra en la que se enfrenta a los pensadores paganos que criticaban a los cristianos de ser la causa de la caída del Imperio. Pero, en realidad, los cristianos no sólo no destruyeron el Imperio sino que protegen todavía lo que queda en pie:

Testigos son de esta verdad las capillas de los mártires y las basílicas de los apóstoles, que en la devastación de Roma acogieron dentro de sí a los que precipitadamente, y, temerosos de perder sus vidas en la fuga ponían en ellas sus esperanzas, en cuyo número comprendieron también paganos¹⁹.

Los emperadores restantes poco hicieron, y el último, Rómulo Augustulo, fue depuesto por Odoacro, jefe de los hérulos. Como puede verse, son los germanos los verdugos del debilitado Imperio, pero, aunque no parezca, es un acercarnos precipitadamente al fin de esta larga proto-historia de la Iglesia latinoamericana. En efecto, procedentes de las tierras escandinavas —y movilizadas quizá por los que serán siglos después los bravíos normandos—, los germanos habían comenzado su largo camino hacia el sur. En el 750 a.C. los encontramos en las desembocaduras entre el Weser y el Oder; en el 500 a.C. avanzan hasta el Rhin y el Vístula. En el 120 a.C. entran en contacto con los romanos (son los teutones, cimbrios y otros). Dejaremos por ahora a los godos (que por su importancia en la historia de la Iglesia visigoda o hispánica, tienen mucho que ver con América latina), y sólo seguiremos aquí las vicisitudes, especialmente, de los francos.

En efecto, abandonada Roma por Constantinopla, aquella buscará apoyo en el vendaval de los pueblos en los francos. En el 620 d.C. este pueblo se encontraba en la desembocadura del Rhin, siguiendo el proceso de norte hacia el sur. Pero en ese momento la marea de pueblos comienza a moverse de este a oeste, por la presión que los hunos ejercieron desde la estepa euroasiática —movilizados a su vez por los turcos que todavía no habían hecho su entrada en la historia, los que, por su parte, huían de los mongoles que llegarían siglos después procedentes del Gobi. Y bien, en esta marea del este al oeste pasaron por Europa los vándalos, desde el 400, que transitando por las Galias llegan a Portugal y España (Andalucía no es otra cosa que la deformación de «Vandalucía») en el 406-409, y que huyendo de los visigodos ocupan el norte de África, sitiando Hipona cuando Agustín muere (430 d.C.). Lo propio hacen en otras regiones los suevos, que ocupan lo que hoy será Galicia (teniendo por capital a Braga); los longobardos, los burgundios, los anglos, van distribuyéndose sectores del destruido imperio.

Ante este caos aparece la figura del papa León I Magno (coronado el 19 de agosto del 440). Ante el cobarde Valentiniano III, que abandona la ciudad en el 452 ante Atila, rey de los hunos, el papa lo encuentra en Mantua. Ante Genserico, en el 455, lo espera a la puerta de Roma, y aunque pidió por la ciudad no impide que la saqueen, pero al menos no la destruyen. Desde este momento el patriarca latino de occidente, el papa, comienza a ocupar el lugar del emperador de occidente. Con Gregorio Magno (590-604) la Iglesia toma decididamente el control del Estado (y del «Patrimonio de San Pedro») que ante los lombardos ha perdido su última existencia. El papa concibe al imperio como función de la religión cristiana. Confía más en los monjes que en los laicos y reyes. Al mismo tiempo que se comienza la edad clásica de la

19. *Civitas Dei*, L. I, cap. 1.

cristiandad latina se inicia, igualmente, una clericalización que alcanzará su culminación con Gregorio VII (1073-1085), cuando un Enrique IV pedirá perdón como penitente el 25 de enero del 1077 en Canosa, para que se le levante la excomunión.

Con Carlos Martel los francos han detenido a los árabes en Poitiers (732 d.C.). Su hijo Pipino es rey de los francos. Carlomagno (768-814) es coronado emperador (a la usanza de los reyes visigodos tal como el episcopado de España lo había iniciado) por el papa en el 800. Claro que esto era posible porque Gregorio Magno había enviado en el 596 monjes para evangelizar Inglaterra. Un siglo después, un benedictino anglosajón, Winfrido (675-755), evangelizará a los germanos del este del Rin; era san Bonifacio. Así como san Agustín de Canterbury desembarcaba en Kent, así Bonifacio lo hizo en Fulda. Los germanos fueron el apoyo de Roma. La Iglesia justificaba a los reyes y Estados; éstos apoyaban a la Iglesia. Así fundaron los francos el «Sacro Imperio Romano Germánico», etapa fundamental en la historia de las cristiandades. Fueron anexados los sajones, los bábaros y ávaros. Se recuperó a los árabes Gerona (785), Barcelona (801) y Tortosa (811). Pero después de la muerte de Carlomagno (843), Ludovico el piadoso dividió en tres el Imperio: para Carlos las tierras del oeste del Rin, para Luis el Germánico el este (y por ello fundará, como hemos dicho, el Sacro Imperio), y para Lotario una franja desde Frisia hasta Lombardía.

La Iglesia, como Estado temporal que hegemoniza Italia, estará siempre en buenos términos con el Sacro Imperio, su protector, lo que exigirá siempre la justificación del poder del Estado.

Como hemos dicho, los merovingios abandonaron los mares, cerraron a Europa sobre sus límites y establecieron un sistema tributario primitivo: el feudalismo. El «señor» dominaba al «siervo de la espada». La Iglesia justificaba este tipo de dominación —si no fuera por la crítica de sus santos, como Francisco (1181-1226) o Domingo (1170-1221)—, pero con la contrapartida benedictina que llegó a feudalizarse. No sin importancia, fueron las grandes reformas de Cluny (en el 910, siendo que san Benito fundó Montecasino en el 529) y la del Cister (en el 1098 san Bernardo comienza su obra en el Citeaux), pero no pudieron superar el sistema de la injusticia feudal.

La época de esplendor de esta cristiandad debe situarse entre Gregorio VII (que comienza su reinado en el 1073) hasta el 1348, en que comienza la primera epidemia de peste que llevará a la muerte hasta una tercera parte de la población europea.

No puede olvidarse a la gran teología medieval, de la que habla Maimónides, teólogo judío español (1135-1204) que murió en Alejandría el 16 de septiembre de 1204, cuando escribe:

Cuando la Iglesia cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, recibió en su seno a los paganos, en la que se encontraban muy aceptadas las opiniones de los filósofos griegos, entonces nació entre ellos la ciencia del *calam* (teología), porque se encontraban opiniones en manifiesta contradicción con la fe cristiana. Comenzaron a establecer proposiciones en coherencia con sus creencias, y a refutar las otras que se oponían al fundamento de la religión. Cuando los seguidores del Islam aparecieron y se descubrieron los escritos de los filósofos, se le transmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito los padres griegos contra los libros de los filósofos griegos. No hay ninguna duda que las tres comuniones se interesan frecuentemente por las mismas doctrinas, es decir: los judíos, los cristianos y los mahometanos, como por ejemplo en la teoría de la *novedad* (creación del mundo)²⁰.

20. *Guía de los perplejos*, I, cap. 71; ed. S. Munk, p. 340-344.

En efecto, el mundo Mediterráneo era un ecumenismo entre los cristianos (bizantinos o latinos), los musulmanes, y los judíos sin patria, desde la India hasta el Khalifato de Córdoba o el reino de los francos.

La crisis de la cristiandad latino-germánica, el mundo feudal, se dejó ver en las pestes, la crítica interna en la tradición cristiana que ya no respondía a la época por su identificación con el sistema político y económico que se despedazaba (Wicklef muere en 1384, Juan Huss es quemado en pleno concilio de Constanza en 1415, y el concilio de Basilea en el 1449 pone fin a la época de los concilios medievales). En el 1464 muere Nicolás de Cusa; en el 1498 se ejecuta a Savonarola. La cristiandad latino-germana ha muerto.

III. LA CRISTIANDAD HISPANO-LUSITANA²¹

Llegando ya a nuestro tema propiamente dicho, a la historia de la cristiandad de la península Ibérica (España y Portugal actuales), la protohistoria de la Iglesia latinoamericana da un último paso, no por ello corto y no sin importancia tampoco.

1. *La cristiandad visigoda*

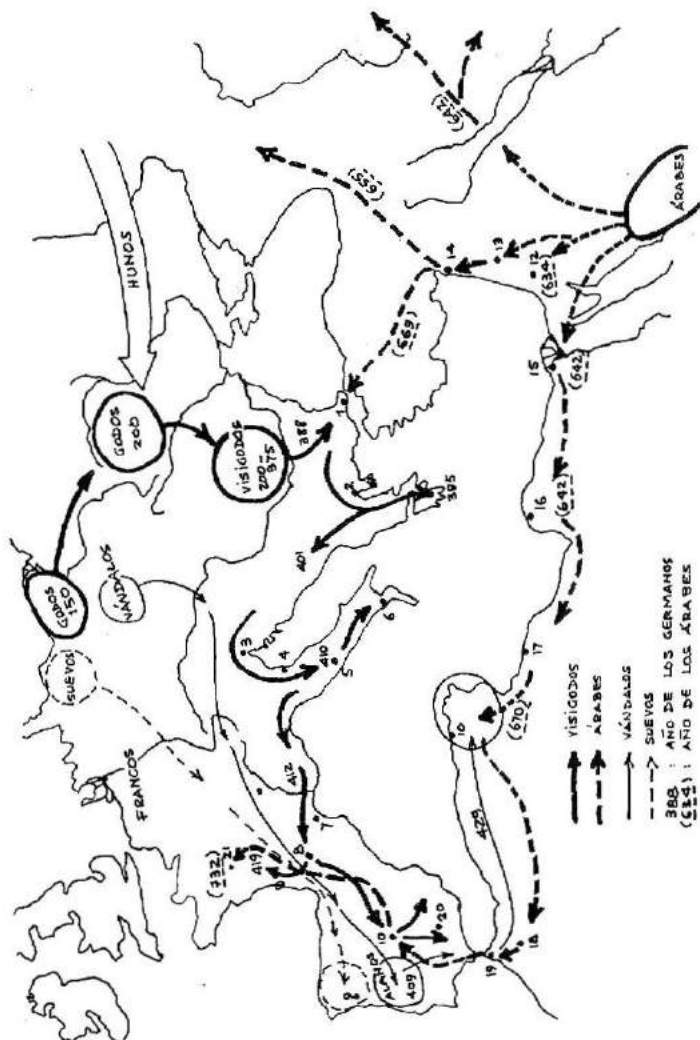
En América latina ignoramos, por lo general, todo lo referente a la historia de España y Portugal. Es por ello necesario dedicarle algunas páginas para comprendernos a nosotros mismos.

Para una historia de la Iglesia latinoamericana nos importa indicar que la península Ibérica era el *Finis terrae* (el fin del mundo) del mundo euroasiático: lo más occidental de occidente. Era un lugar de pasaje de Europa hacia África (como pasaron sus primitivos habitantes, los romanos, los vándalos y los mismos hispanos desde el siglo XIV), o de África hacia Europa (como pasaron los cartaginenses y los diferentes pueblos musulmanes). Desde 1000 a.C. ya los fenicios se habían instalado en sus costas, en Cádiz por ejemplo; la cultura de Tartessos. Después vendrán los griegos. En el 500 a.C. es Cartago la que domina la costa. En el 207 los romanos vencen a los semitas y fundan después la provincia *Hispania*. Heroicos en su defensa, Plinio se refirió a la *vehementia cordis* de sus primitivos habitantes. Provincia romana que nunca estuvo en paz, ya que las rebeliones fueron continuas. La romanización fue profunda e irreversible; la lengua, el derecho, las instituciones políticas se remitirán frecuentemente a esta etapa histórica.

21. Cf. F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, Coimbra 1912-1925; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de España y su influencia en la historia universal*, Barcelona 1918-1941; R. García Villoslada, *Historia eclesiástica de España*, Madrid 1929; M. de Oliveira, *Historia eclesiástica de Portugal*, Lisboa 1958; F. de Almeida, *História de Portugal*, Coimbra 1922-1927; J. Lucio de Azevedo, *História de expansão portuguesa no mundo*, Lisboa 1937-1942; D. Peres, *História de Portugal*, Barcelos 1929-1938; A. de Castro, *España en su historia: cristianos, moros y judíos*, Buenos Aires 1948; E. Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950; y de Cl. Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Buenos Aires 1956; *España y el Islam*, Buenos Aires 1943; *Estudios sobre las instituciones medievales españolas*, México 1965; R. García Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, 1, Madrid, 1979.

ESQUEMA 3.7

Movimientos de pueblos germanos y árabes que tienen en vista a la península Ibérica



INVASION VISIGODA

1. Bizancio
2. Tesalónica
3. Aquilea
4. Rávena
5. Roma
6. Cosenza
7. Narbona
8. Toulouse
9. Braga
10. Toledo
11. Hipona

INVASION DE LOS ARABES

12. Jerusalén
13. Damasco
14. Antioquia
15. Alejandría
16. Barka
17. Tripolis
18. Fes
19. Tánger
20. Córdoba
21. Poitiers

Fue en un latín hispanizado que el cristianismo llegó a muchas comunidades ya numerosas en el siglo II. Al comienzo del siglo IV se realizó el concilio de Elvira, al cual asistieron 19 obispos (entre ellos los de Cádiz, Córdoba, Sevilla, Tucci, Martos, Calona, Urçi, Mérida, Zaragoza, León, Toledo, Osso-noba, Lorca, Baza, Málaga, de la misma Elvira, etc.), y 24 presbíteros. Es interesante anotar que el cristianismo se había expandido principalmente en el sur de la península, ya que sólo había un obispo de Galicia, dos de Tarracona, tres de Lusitania, cinco de la región cartaginense, y ocho de Bética (de donde procedían 20 presbíteros). No debe olvidarse que el obispo de Córdoba, Osio, presidió el primer concilio ecuménico de Nicea, y estuvo también en el Sárdica en 347.

Estas comunidades, Iglesia popular comprometida con los oprimidos —y no todavía cristiandad—, fue violentamente perseguida por Dacio y Valentiniano. Fructuoso fue mártir en tiempo de Alejandro Severo (222-235), por ser miembro de la «religión ilícita». Especialmente en la gran persecución de Diocleciano la situación fue mucho más difícil. Los soldados cristianos dejaron el ejército y fueron martirizados. Hércules, gobernador de Hispania, persigue violentamente a los cristianos. Emeterio y Celedonio fueron martirizados. San Vicente en Valencia es torturado y muere bajo el gobernador Daciano. Hay 18 mártires en Zaragoza. En especial, la recordada santa Eulalia de Mérida. El mismo obispo Osio es conducido a Milán donde Constancio intenta doblegarlo ante los arrianos.

Mientras tanto, ya hemos dicho, los germanos habían comenzado su largo camino del norte hacia el sur. Los godos originarios de Escandinavia se encontraban por el 500 a.C. al oeste del río Weichsel. Allí permanecieron hasta el 150 d.C. En esa época comenzaron a moverse hacia el sureste, y en el 200 d.C. encontramos a los ostrogodos (godos del este) sobre el mar Negro, y los visigodos (godos del oeste) sobre el Danubio. Como simples braceros para ayudar en las tareas del campo comenzaron a cruzar el Danubio. Sin embargo, en el 376 d.C. lo hacen en orden y como guerreros, porque son impulsados por los hunos que vienen al este. Comienza así la marcha de los visigodos hacia el oeste (que algún día terminará en América). Los ostrogodos se instalan en Panonia (norte de Yugoslavia), mientras que los visigodos después de luchar contra los bizantinos (383-388) son investidos de poder imperial. Alarico es nombrado *magister militum* por Illyricum, siguiendo la política de desviar el peligro de los bárbaros hacia occidente.

Mientras tanto los vándalos, lo hemos visto, se habían movilizad y ocupado Hispania (406-409), especialmente la provincia Lusitana y Bética. Tam-

bién los suevos se hicieron presente en Galicia, junto con otros germanos. Por su parte los visigodos no se conformaron con la Iliria y pasaron a Italia. En el 410 Alarico toma Roma y la saquea; es el fin del Imperio occidental: el fin de una edad del mundo. Pero siguen su camino y en el 412 están al sur de Francia, dominando Aquitania e instalando en Tolosa la capital de su reino (419-507). Poco a poco avanzan sobre Hispania y expulsan a los demás pueblos germanos. Los vándalos huyen por el sur e invaden el norte de África en el 429.

Es necesario recordar que en su estadía en el Imperio bizantino el obispo Wulfila (que muere en el 383) convierte al cristianismo arriano a los visigodos. Por ello, los visigodos comenzarán una lucha de más de un siglo contra la Iglesia católica hispana pre-visigoda, para convertirla al arrianismo.

Por su parte Ataúlfo había igualmente dominado la región de Narbonne y desde allí Barcelona. Poseían entonces un control total de la península Ibérica, menos Galicia, ya que aunque en el 418 habían derrotado a los alanos, descendientes de los suevos, siguieron resistiendo algún tiempo.

Los visigodos eran unos 200 mil hombres, que sembraron el terror y corrompieron toda la estructura social anterior. Claro es que los francos, bajo las órdenes de Clodoveo, derrotaron a los visigodos, los que tuvieron que abandonar sus dominios al norte del Pirineo y se replegaron sobre Hispania, tomando a Toledo por capital. En el 440, santo Toribio de Astorga se queja de la decadencia en la que la Península ha venido a parar. Parece que el concilio que el papa recomendara realizar se efectuó en Toledo en 447. Por su parte Hidacio y san Isidoro indican que fue Requiario (448-457), rey suevo, el primero en convertirse al cristianismo católico. Sin embargo, todos los demás seguían siendo arrianos. De todas maneras la Iglesia católica resistió las persecuciones y se reunió todavía en el 527 en el segundo concilio de Toledo.

Con Leovigildo (566-586) la monarquía visigoda llega a su esplendor. Éste nombró a su hijo Hermenegildo gobernador de Sevilla, donde en amistad con san Leandro da libertad a los católicos y respalda su causa. Se rebela contra su padre, el que lo vence, lo toma preso y lo hace asesinar. Recaredo, hermano de Hermenegildo, cuando es coronado rey (586-601) se reconcilia con la Iglesia; libera al obispo Masona de Mérida, y con gran pompa se bautiza católico él y toda su corte. Es la fundación de la *cristiandad visigoda*. Aconteció en el 587.

Poco después, y por razones parecidas por las que Constantino había convocado el primer concilio de Nicea, se realiza el tercer concilio de Toledo (589), donde asisten 72 obispos bajo la autoridad de san Leandro y su hermano Isidoro de Hispaliis. San Leandro dijo en su discurso:

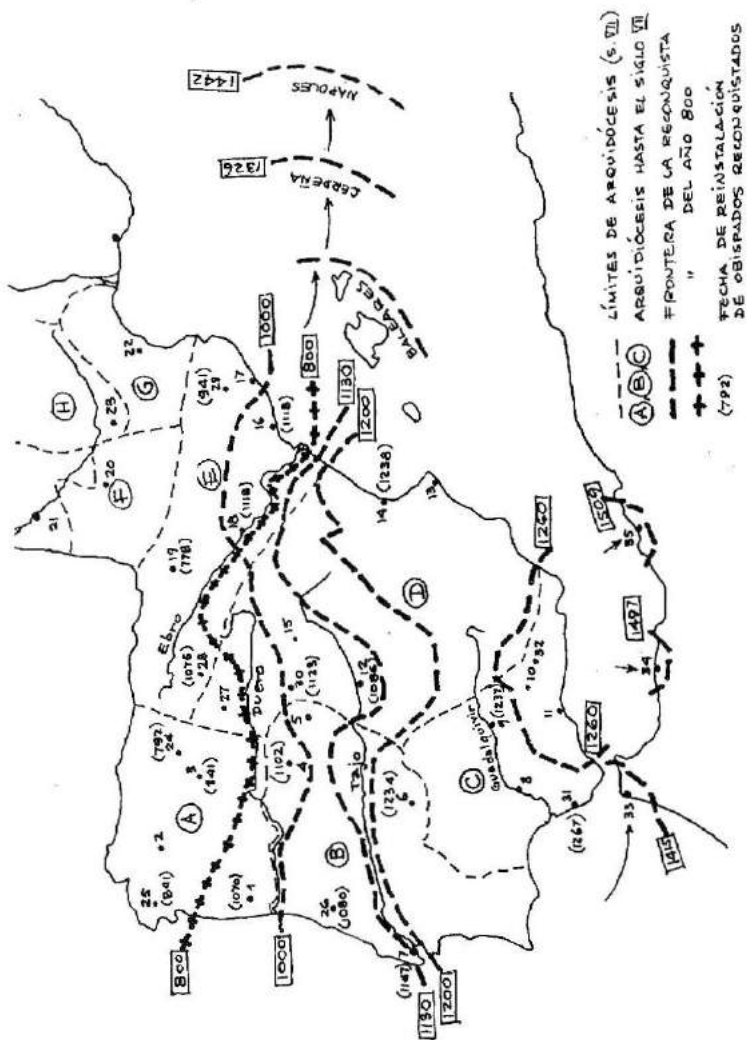
Sólo falta pues que los que componemos en la tierra unánimemente un solo reino, roguemos al Señor por su estabilidad como por la felicidad del celestial, a fin de que el reino y el pueblo que glorificamos a Dios en la tierra, sean glorificados por él, no sólo aquí, sino en el cielo.

Se inaugura así el siglo de oro de la cristiandad visigoda (590-710).

En el tercer concilio toledano la cuestión de la *unidad* del Reino es fundamental («cum princeps omnes regiminis sui Pontifices in unum conveniri mandasset»). El episcopado *visigodo*, de gran personalidad, estableció relaciones con la monarquía electiva quedando en parte estipulado en la *Lex romana visigothorum* la estructura de la cristiandad; la monarquía tenía derechos en el nombramiento de los obispos; los obispos ejercían presiones en la elección de

ESQUEMA 3.8

Diócesis y arquidiócesis ibéricas y avance de la frontera de la reconquista



ALGUNAS DIOCESIS O COMUNIDADES CRISTIANAS HISPANAS
DEL SIGLO VII

- | | |
|--------------------------|--------------------------------|
| A. <i>Gallaecia</i> | 18. Caesar Augusta (Zaragoza) |
| 1. Bracara (Braga) | 19. Pampilona |
| 2. Lucus (Lugo) | <i>F-H. Diócesis francesas</i> |
| 3. Asturica (Astorga) | 20. Elusa |
| B. <i>Lusitania</i> | 21. Burdigala |
| 4. Salmantica | 22. Narbo |
| 5. Abula (Ávila) | 23. Tolosa |
| 6. Emerita (Mérida) | |
| 7. Olisipo (Lisboa) | |
| C. <i>Baetica</i> | AVANCES DE LA RECONQUISTA |
| 8. Hispalis (Sevilla) | (718-1492) |
| 9. Córdoba | 24. León |
| 10. Tucci | 25. Santiago de Compostela |
| 11. Malaca | 26. Coimbra |
| D. <i>Carthaginensis</i> | 27. Palencia |
| 12. Toletum | 28. Burgos |
| 13. Cartago Nova | 29. Vich |
| 14. Valentia | 30. Segovia |
| 15. Complutum | 31. Cádiz |
| E. <i>Tarraconensis</i> | 32. Granada |
| 16. Tarraco (Tarragona) | 33. Tánger |
| 17. Barcino (Barcelona) | 34. Melilla |
| | 35. Orán |

los reyes. En los concilios IV, V y VI de Toledo la Iglesia consagra la monarquía, es decir, se efectúan ritos de consagración del rey (costumbre que pasará después al Imperio de los francos). La Iglesia exige moderación a la monarquía pero la apoya en las rebeliones, condenando a los disidentes.

Un cierto sistema tributario feudal hace su camino. El pueblo romano-hispano triunfa al fin sobre los visigodos. Impone su lengua, su religión, su historia. La Iglesia es un factor fundamental. Sobresalen un Pablo Orosio, obispo de Braga, un Idacio o Draconio. Un san Martín de Braga, que muere en 580, de gran sabiduría. San Braulio de Zaragoza, san Leandro, san Isidoro, san Ildefonso de Toledo, san Julián de Toledo, Juan de Valclara son los grandes ejemplos.

Esta cristiandad dejará su impronta, pero sufrirá uno de los colapsos más duros de la historia del cristianismo: la invasión del triunfante pueblo musulmán procedente de África.

2. *Hispania musulmana*

Así como entre el siglo IV y V los visigodos removieron hasta sus cimientos el norte del Mediterráneo con sus vandálicas correrías y llegaron a la *Finis terrae* para producir en Hispania una ruptura histórica gigantesca, de la misma manera entre los siglos VII y VIII (tres siglos después) los árabes y musulmanes pasaron por el sur del Mediterráneo y fueron a conquistar el «Fin del mundo». Este doble proceso (por el norte y por el sur) nos manifiesta que

España y Portugal, lo más occidental de occidente, se verán compelidas a «seguir adelante»... hacia el infinito océano Atlántico... siglos después.

En efecto, es demasiado sabido, pero hemos de repetirlo ya que el lector de esta obra es principalmente el militante miembro de las comunidades cristianas que no tienen posibilidades de recurrir a otras obras, que la fe islámica nació en el corazón del desierto arábigo, cuna de la cosmovisión semita de un Abrahán, Moisés, de los profetas. Pero la expansión no se produjo en el reino árabe de los Lakhmidas, vasallos de los persas y que tenía por capital Hira, sobre el Eufrates, cristianos nestorianos. Ni tampoco entre los Ghassanidas, cristianos monofisitas árabes. Sino en medio del desierto, al suroeste; en pueblos adoradores del Dios del cielo: *Allah*. Mahomet era un beduino, como Abrahán y Moisés, que conoció Palestina y Siria. Nacido en el 560, junto a la Meca, ama la soledad, el silencio, la oración, la meditación. Contra la religión rudimentaria de los árabes, Mahomet propone una doctrina de gran coherencia, un mesianismo arrollador, gran tensión escatológica, igualitarismo económico, político y religioso. En el 622 el profeta «huye» (hégira) a Medina expulsado de la Meca. El 17 de Ramadán del 623 (año 2 de la era islámica) toma la Meca. Cuando muere el 8 de junio del 632 ha unificado la península arábica. Abu-Bakr, primer Khalifa (sucesor), comienza fulgurantes conquistas. Al inicio persigue a los apóstatas del Islam, pero pronto avanza más y más. En el 642 los árabes conquistan el imperio persa. En Jerusalén habían entrado en el 638, en el mismo 642 toman Alejandría, y en el 698 los tenemos en Cartago, cerca ya de las «Columnas de Hércules» (Gibraltar, que los árabes denominaron Dschebel-al-Tarik). Con los Omayyad, dinastía crucial de la historia musulmana (661-750), el Dar-el-Islam llega desde Multan en el Indo (conquistada en el 711), hasta Samarkand (712), el reino armenio, toda Siria, Egipto hasta España. En realidad serán tres regiones netamente diferenciables: *Al-Mashraq*, el oriente árabe (Arabia, Siria e Irak), la cuna y la esencia del Islam. *El Nilo*, Egipto, con fisonomía propia. *Al Maghreb*, el occidente árabe, desde Libia a las costas atlánticas del Africa norte y España.

El mundo árabe fue una totalidad práctico-productiva mercantil. «Entendemos por mercantiles que el excedente que alimentaba sus ciudades importantes no provenía generalmente de la explotación de su mundo rural, sino de los beneficios del comercio lejano, que le proporcionaba los ingresos procedentes en última instancia de los excedentes extraídos por las clases dirigentes de las demás civilizaciones a su campesinado»²². Esta configuración económica política árabe es el antecedente próximo de la empresa de la conquista de América con sentido mercantilista, ligado, claro está, con la experiencia de las ciudades también mercantilistas del Mediterráneo oriental (Génova, Amalfi, Nápoles, Venecia, etc.) que supieron florecer ante la debilidad naviera de los árabes, que nunca pudieron del todo vencer a los bizantinos.

En efecto, el primer Omayyad, Mo'awiya (661-680), había enviado incursiones que llegaron a España en vida de Wamba. Pero será sólo cuando Rodrigo se haga cargo de la monarquía, que los hijos de Vitiza, desplazados, acuden a los árabes del norte de Africa, y piden ayuda al emir Muza, nombrado por el Khalifa de Damasco.

22. Samir Amin, *El desarrollo desigual*, Barcelona 1974, 36.

En el año 91, en el Ramadán (julio del 710), el liberto Tarik-ben-Ziyad toma Algeciras sin resistencia. El pacificado reino visigodo se ha desmilitarizado. En el año 92 (de octubre del 710 a octubre del 711), al mando de 7.000 musulmanes, berberiscos y libertos, comienza la fulgurante conquista. En la sola batalla de Guadalete son derrotados los visigodos; el rey muere en la lucha y con él la mayoría de la nobleza. Sin resistencia, Tarik subió hacia el norte, tomó Toledo, llegó hasta Guadalajara y más allá, hasta Amaya.

Por su parte, el único sobreviviente a la matanza de los Omayyad, el joven Abd-el-Rahman, refugiado en África, desembarcó en Almuñecar el 13 de septiembre de 755. De inmediato se funda el emirato de Córdoba (756-929), que con Abd-el-Rahman III se constituye en Khalifato independiente del de Bagdad (929-1031). Córdoba llegó a tener 480 millones de francos oro de renta de Estado (más que Bagdad), y en su esplendor la ciudad tenía medio millón de habitantes. La agricultura, minería, industrias y comercio florecieron. Los judíos, huyendo de la persecución de los cristianos en Europa, aportaron su experiencia a la gran civilización árabe hispánica.

Sin embargo, los *taifas*, enardecidos bereberes del África que se habían extendido desde Senegal hasta Argel, son llamados para oponerse al rey cristiano Alfonso VI. Se trata de los *almorávides* bajo las órdenes de Yusuf. Este derrotó a Alfonso el 24 de octubre de 1086. Después surgió otro pueblo brioso, los *almohades*, que seguían a Muhammad-Aben-Tumart, también procedentes de la Sabana al sur del Sahara junto al Atlántico. Pasaron por Andalucía en el 1146, toman Sevilla el 17 de enero de 1147.

Ya en este momento el avanzar por el norte de los cristianos es incontenible y «Santiago Matamoros» se hará cada vez más presente. Es el surgimiento de una cristiandad, primero mozárabe y después hispano-lusitana, la de la España y Portugal modernas, las del siglo XV y de la conquista de América.

3. La reconquista

Los cristianos visigodos habían sido aplastados. El Estado y la cristiandad fue borrada de un plumazo de la historia universal en el 711. Sin embargo, el pueblo campesino cristiano subsistió; tratado duramente, tolerado en su fe, no siempre, pero con doble impuesto y condiciones insoportables de servidumbre.

El pueblo hispano-godo-católico, entonces, se dividió entre aquéllos que renegaron su fe, los *muladíes*, y los fieles a su tradición, los mozárabes o *motasarab* (arabizados o mixtiárabes). Estos últimos tenían a su frente un *comes christianorum*, un extractor de tributos, un *ensor* o juez propio, más un *exceptor* o tesorero de la comunidad. En Córdoba, por ejemplo, quedaron sólo seis iglesias en el siglo IX, aisladas de Roma y entre sí. Con Abd-el-Rahman se prohíbe el latín y se obliga a los cristianos a arabizarse culturalmente.

Los cristianos reaccionan. Así, por ejemplo, los hermanos hispalenses Adolfo y Juan se rebelan y son muertos. Se deguella por la misma causa al presbítero Prefecto (en el 850). Hay numerosos mártires, uno de ellos Gumer-sindo (en el 852). Con Mahomet I (852-886) la persecución crece. San Eulogio, obispo de Córdoba, que mantenía en alto el espíritu de las comunidades, es martirizado el 11 de marzo del 859. Nuevas persecuciones se suceden entre el 912 al 961, reino de Abd-el-Rahman III. Muchos cristianos son llevados como esclavos por los almorávides al África, otros por los almohavides posterior-

mente. Así nace la orden de la Merced, para intercambiarse por los esclavos cristianos que eran llevados al África. Los jerónimos expandirán después la devoción de los oprimidos que luchan por su liberación: la virgen de Guadalupe

Junto a las penurias que vivían los cristianos mozárabes en los reinos árabes de la Península, se inició un proceso político militar, y también religioso, que originará la *cristiandad hispánica* (hispano-lusitana) cuyo florecimiento se producirá mediante el descubrimiento de América, en el siglo XVI. Un proceso ininterrumpido había comenzado a los inicios del siglo VIII, y terminará sólo en las primeras décadas del siglo XVII. Durante casi mil años los hispanos fueron hombres de frontera, y este hecho justifica este largo capítulo III de la protohistoria de la Iglesia latinoamericana. La conquista de América, sin interrupción ni de meses (ya que en enero de 1492 se toma Granada, el último reino árabe en España, fin de la reconquista, y en ese mismo mes Colón organizaba ya su viaje hacia las islas del Mar Océano que permitirá llegar a la India por el occidente), es la continuación natural de la reconquista española. Por desgracia, lo que había sido un justo proceso de liberación nacional se transforma, casi sin que nadie tomara conciencia, en un proceso de dominación imperial. De allí la diferencia en su significación ética de la reconquista o liberación del pueblo hispano, y la conquista o dominación de los pueblos amerindianos.

Se dice que Al-Markari, en su obra *Nafh-al-Tib*, hablando de la defensa del guerrillero Pelayo, termina diciendo que sólo quedaron «treinta asnos salvajes, ¿qué daño pueden hacernos?»²³.

Desde los picos Cantábricos del norte, casi junto al mar, los visigodos cristianos de Asturias, tras la victoria de Covadonga sobre las fuerzas de Munuza de León, comienzan la reconquista.

Es necesario considerar que ninguna de las antiguas diócesis se había salvado a la ocupación. En el 740 se restaura el obispado de Lugo (que reemplaza a Braga, en manos de los musulmanes). Poco después le seguirán las diócesis de León (792), Oviedo (802), Iria (829), Santiago de Compostela y Astorga (841), Orense (886), Zamora (886), etc. Se trata de la primera etapa de la reconquista bajo la hegemonía de Asturias, desde Alfonso I (739-757), duque de Cantabria, quien llegó al Duero, hasta Ordoño I (850-866) que consolida la conquista del desierto del Duero y derrota al emir de Zaragoza. Alfonso III (866-909) defiende lo alcanzado. Entre el Duero y el Ebro se construyen muchos castillos. Allí nació *Castilla*, en la frontera de la lucha de la reconquista.

La segunda etapa, desde el fin del reino de Asturias hasta la consolidación de Castilla con Alfonso VI (1072-1109), contempla la división del antiguo reino (León con García I, 909-914; y lo que será Castilla con Fernán González, 930-970; con Sancho Garcés I en Navarra, 1000-1035, de donde todavía se desprenderá Aragón con Ramiro en el 1035). Lo cierto es que Fernando I de Castilla (1035-1065) sometió a Zaragoza y Badajoz, y preparó la reconquista de Toledo y Sevilla. Toledo será entonces ocupada por Alfonso VI en el 1085, quien venciendo a los almorávides recupera la cuenca del Tajo, no sin apoyo de los cruzados francos, tales como Raimundo de Borgoña y Enrique de Lorena, estando ya en su esplendor el culto caballeresco y medieval de

23. Cf. Sánchez Albornoz, *La España musulmana* 1/19, Buenos Aires 1946, 59.

Santiago en Compostela. El grito de «¡Santiago y cierra España!», al igual que el de «¡Santiago Matamoros!», se hacen proverbiales. La cristiandad hispana tiene su patrono: ¡Un santo guerrero, montado en brioso corcel al frente de la guerra santa de los cristianos! Toda esta sacralización de la guerra de la liberación hispana, tan digna de respeto en su proceso liberador, cuán distinto sentido tendrá cuando Cortés diga, contra los indígenas mejicanos: «¡Santiago a ellos!». Y en nombre de ese «dios de la guerra», verdadero Marte redivivo, los amerindios aprendieron a temer a Santiago, patrono de los indoeuropeos y visigodos—, identificando su cultura, su Estado con su religión. Cristiandad guerrera; agresiva, fiera...

Fue así que, entre otros obispados, se organizaron los de Braga (1070), Coimbra (1080) y Oporto (1112). El de Toledo (1086), que habiendo tenido en la cristiandad visigoda hasta 21 diócesis sufragáneas, ahora tenía menos (entre ellas: Palencia (1035), Osma (1088), Burgos (1075): «caput dioecesis Castellae», etc.). En la región Tarraconense encontramos a Pamplona (ya reconstituida en el 778), y ahora Calahorra (1045), Vich (941), etc.

Los benedictinos se hacen presentes en todas las tierras reconquistadas, ya están en el 760, trabajan la tierra, reorganizan la civilización. El Cluny llega en el 1025.

Lisboa es reconquistada y en el 1147 es elevada al grado de obispado. Poco antes, a Enrique de Borgoña se le encargó el gobierno del Condado *Portugalense*, en el 1095. Su hijo Alfonso Enríquez fue reconocido en la entrevista de Zamora (1143) como rey de Portugal. El nuevo reino tendrá un estatuto independiente durante cinco siglos (1095-1580), para recuperar su libertad en 1640. La reconquista definitiva de Portugal se alcanzó con la campaña del Algarve iniciada en 1249, hasta la batalla del Salado (el 30 de octubre de 1340), fecha festejada como de la «victoria de los cristianos» sobre los infieles. En 1143 Don Alfonso propuso a la santa sede, *Claves regni*, sólo depender eclesial y políticamente de Roma. Lucio II respondió con la bula *Devotionem tuam*, del 1 de mayo de 1144, reconociéndolo como vasallo suyo y dándole tratamiento de duque. Sólo en la bula *Manifestatis probatum*, de 1179, se le trata de rey. Es el reconocimiento romano de la autonomía portuguesa.

La tercera etapa de la reconquista, después de la consolidación realizada por Alfonso VII, se produce con Alfonso VIII (1158-1214), quien derrotando a los almohades en la batalla de las Navas de Tolosa el 6 de julio de 1212, abre camino a toda la Andalucía por siglos soñada. Fernando III el Santo (1217-1252) reconquista Córdoba (1236), Murcia (1241), Jaén (1245), Sevilla (1248). En este momento, Don Jaime (1208-1276), que controla Barcelona, conquista Valencia y Mallorca (diócesis en 1229), con lo que se abre a España, por Aragón, la expansión hacia el Mediterráneo occidental (en 1229 llegan a las Baleares, ocupan Cerdeña en el 1326, Sicilia en el 1282, y Nápoles en el 1442, presionando por el sur a la misma Roma y, por ello, al romano pontífice, a su estado pontificio).

Murió Fernando en Sevilla en 1252, sucediéndole Alfonso el Sabio. Después comienza la decadencia de Castilla, todo lo cual remata con Enrique IV (1454-1474), tiempo de espantosa anarquía.

Desde el siglo VIII hasta el XV, entonces, se fue conformando la cristiandad hispano-lusitana. Es necesario anotar su debilidad en cuanto al régimen feudal de explotación económica. El feudalismo no ancló profundamente en la Península; esto explicará posteriormente el que el capitalismo no tenga un

caldo de cultivo suficiente para alcanzar una acumulación de capital suficiente. Porque si pudo tener cuantiosas riquezas de sus colonias no hubo acumulación por renta del campo, ni quedaron tantos desocupados que pudieran vender su trabajo. Por el contrario, heredando la capacidad mercantil de los árabes, el sistema mercantilista preindustrial será el camino que emprenderá la España y el Portugal del siglo XVI.

Mucho habría que escribir sobre los benedictinos, los canónigos regulares, los franciscanos y dominicos, las órdenes militares, los jerónimos, y tantas otras comunidades que dieron vida a la cristiandad hispánica. El pueblo se unió siempre a la gran cruzada de la liberación nacional contra los infieles, musulmanes, moros. Fue una causa popular, ambiguamente popular, ya que por otra parte los señores cristianos oprimían a sus siervos, cobraban tributos, en el *sui generis* feudalismo hispánico. La Iglesia consolidaba el todo de la sociedad. Era un momento esencial constitutivo, de estructuración hegemónica.

4. El siglo XV de los Reyes Católicos²⁴

De la decadencia se salva España por la muerte de Enrique IV en 1474, por la integridad de Isabel y la prudencia de Fernando. En efecto, en 1469, Isabel, hermana de Enrique IV, se casa en secreto con Fernando de Aragón. Este la apoya en sus trabajos y le ayuda a que se corone reina de Castilla en 1474. De victoria en victoria, el joven matrimonio logra que Fernando sea proclamado rey de Aragón en 1479; alcanzan la paz con los franceses, el ingreso al convento de la Beltraneja, el fin de las contiendas con Portugal. Un año antes han creado el Tribunal de la Inquisición, con lo cual van logrando un absolutismo absorbente que hizo sentir su poder sobre la Iglesia, sobre la nobleza, sobre la administración (cortes, alcaldes, etc.).

La crisis en la Iglesia era manifiesta, pero al mismo tiempo fue la excusa para ir creando antecedentes del dominio del Estado sobre la Iglesia. Será una cristiandad donde la Iglesia cumplirá los fines del Estado católico. Y si es verdad que la monarquía se ocupó de la reforma de la Iglesia, queda la duda si no fue para que al purificarla la empobreciera, y al empobrecerla la debilitara como poder político ante la monarquía. El desmantelamiento del poder económico y militar de los arzobispos y obispos, y aun de los grandes conventos, hizo de la Iglesia una comunidad más simple, más pobre, pero al mismo tiempo con menos posibilidades de oponerse al Estado. Además, como Aragón estaba presente en Italia, logró muchas concesiones romanas en favor de la monarquía hispánica. Con ello el Estado salió fortalecido ante la sociedad civil. No sólo la iglesia perdió fuerza, la fue perdiendo también la burguesía naciente, heredera de los comerciantes y orfebres árabes y judíos (muchos de ellos convertidos en «nuevos cristianos»), lo que, en parte, determinará el destino no sólo de la España moderna sino de América latina hasta el presente. Ni Holanda, Inglaterra o Francia tuvieron una monarquía tan absolutista, absorbente, fuerte, lo que permitió a las burguesías triunfar en su

24. T. de Azcona, *Isabel la Católica*, Madrid 1964. Además de la bibliografía indicada en esta obra pueden consultarse las obras citadas en nota 21 de este capítulo. Véase J. Vicens Vives, *Historia de España y América* II, Barcelona 1961; V. Cárceles Ortí-J. Fernández Conde-J.L. González, *Historia de la Iglesia en España* III/1 y 2, Madrid 1980.

momento contra ella y organizar una sociedad capitalista. España y Portugal, en cambio, aniquilaron su propia burguesía por el poder indiscutido de una monarquía cimentada sobre el proyecto del estado absoluto de los Reyes Católicos. La batalla de Villalar en 1521 hará historia.

En el concilio de Aranda, bajo la convocatoria del cardenal Rodrigo de Borja, realizada en enero de 1473, el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, comienza lo que pudiera llamarse la reforma de la Iglesia española. El concilio provincial se realizó en septiembre de 1473. En 1478, convocado de hecho por Isabel y Fernando, se realiza otro gran concilio en Sevilla, bajo la autoridad del cardenal Pedro González de Mendoza.

Desde un punto de vista social y político, la península llegaba al final del siglo XV todavía perfectamente caracterizada en cuatro reinos: Castilla, Portugal, Aragón y Navarra. Castilla y Aragón fueron los primeros en unirse, pero todavía eventualmente. Castilla tenía unos siete millones de habitantes, Portugal unos dos millones, Aragón con un millón, Navarra con cien mil habitantes. Granada tenía unos setecientos mil, de los que sólo quedarán cincuenta mil al ser tomada. Castilla era entonces la más poblada (en el Valle de México había, sin embargo, más aztecas que castellanos en Castilla)²⁵. Más del 80 % de la población era campesina, ya que la vida urbana era pequeña. Valencia era la ciudad más poblada, con unos setenta y cinco mil habitantes, menos que México-Tenochtitlán; le seguía Sevilla a poca distancia, y las restantes tenían menos de la mitad, incluso Barcelona, Córdoba o Toledo, Valladolid o Salamanca.

La alta nobleza se reducía a tres o cuatro docenas de linajes (unas 300 familias). Magnates y altas dignidades eclesiásticas no llegaban al 1 %; lo mismo la nobleza militar y la aristocracia urbana. Las «clases medias» eran eclesiásticos 1 %, ciudadanos de importancia 2,3 %, pequeños propietarios ricos menos del 1 %. Los artesanos, menestrales, orfebres urbanos un 12 %. Los campesinos o trabajadores del campo un 82,3 %.

La pequeña nobleza estaba constituida también por militares, caballeros, gentiles hombres e hidalgos. Junto a los barones, la monarquía reclutó sobre éstos a sus capitaciones, funcionarios y diplomáticos, y la Iglesia la mayor parte de su jerarquía.

La pequeña nobleza urbana en cambio ocupaba los cargos o funciones tales como medicina, leyes, profesorado universitario, canongías en los cabildos eclesiásticos, los mejores secretarios y administradores.

Se pasaba con cierta facilidad de caballero, para lo cual hubo de realizarse una simple ceremonia de ser armado caballero, a otras funciones ciudadanas.

La clase media estaba constituida por los mejores cuadros de los gremios, fuertes, organizados. Pequeños patronos artesanales, pintores, escultores, dueños de tiendas, mercaderes, boticarios, cirujanos. Eran el 80 % de los habitantes de las ciudades: el origen de la burguesía pre-industrial. Mitad de ellos pagaba impuesto, por tener entradas significativas; la otra mitad era clase oprimida, pobre que vendía su fuerza de trabajo.

El campesino castellano no era propiamente feudal. La mayoría de los campesinos eran usufructuarios o arrendatarios de las tierras que cultivaba. En Aragón, en cambio, existía todavía un férreo sistema medieval de servidumbre. Es por ello que en Castilla, junto a la explotación creciente de las lanas

que hábiles pastores comenzaban a aumentar, se daban ciertas condiciones para el desarrollo posterior del capitalismo. Sin embargo, todo será tronchado demasiado rápido.

La Iglesia estaba atravesada por todas las clases. El alto clero, la jerarquía, era reclutada en la alta nobleza y pequeña nobleza. Eran los obispos, abades, los preladados. De ellos salían también los canónigos o dignidades catedralicias. El clero que realizaba tareas pastorales en las clases oprimidas procedía de ellas, tenía menor cultura y formación.

La Iglesia en su conjunto poseía una tercera parte de las rentas totales de la Península, otra tercera la Monarquía, y el resto la alta y pequeña nobleza en su mayoría. Esto significaba anualmente unos seis millones de ducados. El ducado tenía 375 maravedíes y significaba: ocho jornales de un obrero especializado, veinte jornales de un bracero, 187 libras de pan cocido, 20 libras de carne. Pertenecían a los religiosos unos dos millones; los otros cuatro millones al clero secular. El arzobispo de Toledo recibía unos ochenta mil ducados, el de Sevilla 222 mil, Granada y Santiago unos 225 mil, los de Tarragona, Zaragoza y Valencia unos noventa mil.

Había en España en 1492 cinco sedes metropolitanas (Toledo, Santiago, Tarragona, Sevilla y Zaragoza). En ese año se crearon las de Granada y Valencia²⁶. En Portugal había las de Lisboa y Braga. En España además de las nombradas había 40 diócesis.

No puede negarse que los Reyes Católicos, con su comprensión unificada de la cristiandad, donde lo eclesiástico y civil va siempre mezclado, y donde la Iglesia es una institución central de la sociedad política, dieron mucha importancia a la reforma de la Iglesia. Reforma en las costumbres, los usos, los estudios, el episcopado, las órdenes religiosas y el clero en general. Para ello tomaron en mano, se podría decir, a la misma Iglesia y consiguieron facultades ante los romanos pontífices. Después de muchos años lograron, por ejemplo, el 1 de septiembre de 1499, del papa Alejandro VI, en la bula *Inter curas multiplices*, facultad para remover a curas párrocos encontrados culpables de inmoralidad. Claro es que esta posibilidad emanaba de otra bula en la que se le encomendaba a los reyes la *Reforma general* de la Iglesia; esto el 27 de marzo de 1493, para lo cual los soberanos nombraron en 1495 al arzobispo de Toledo, como veremos. Lo que no hay que olvidar, entonces, es que Roma confía la reforma al Estado, a la monarquía. Esta función religiosa de la sociedad política inscribe toda la experiencia hispana y lusitana en América dentro del «modelo» de cristiandad: la Iglesia usa del Estado para funciones pastorales; el Estado usa a la Iglesia para conseguir consenso en la sociedad civil.

Este maridaje ambiguo será el trasfondo de la historia de la Iglesia hasta la emancipación nacional a comienzos del siglo XIX, y permanecerá en muchos casos como un modelo *ideal* hasta nuestro tiempo. La cuestión la trataremos más largamente en el capítulo IV, en lo referente al patronato indiano.

La reforma del episcopado consistirá, fundamentalmente, en que los soberanos presentarían a la santa sede personas ilustradas en teología y cánones, conocidas por sus buenas costumbres, de nacionalidad española. Tendrán que permanecer en su sede (y no como algunos, 30 años en Roma sin visitar a su

26. Cf. T. de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos*, Madrid 1960.

diócesis). Estas simples normas elevaron inmensamente el nivel de los preladados. Un Hernando de Talavera, primer arzobispo de Granada, que había sido de Avila en 1485 y pasó a la nueva sede en 1493, era llamado por los moriscos el «Alfaquí santo». Lo mismo podría decirse de un Diego de Deza, obispo de Sevilla desde 1504, y de tantos otros.

Sobresale la figura del Reformador general, Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517), que al fin de su vida escuchó con asombro a Bartolomé de las Casas y tomó justas (quizá utópicas) disposiciones sobre el nuevo rumbo que debería tomar la conquista de América.

Francisco Jiménez, de clase media, bachiller en derecho de Salamanca, estudió también en Roma. Fue puesto preso por el arzobispo de Toledo en la cárcel de Uceda varios años por su terquedad en ocupar un oficio. En 1474 pasó a Sigüenza, donde se apasionó con el hebreo y caldeo estudiado con un judío. Con 48 años entra todavía de novicio a los franciscanos. Pero se retira como ermitaño a Escala coeli. Es elegido Guardián de sus hermanos reformados en La Salceda. Por su conocida santidad es nombrado confesor de la reina Isabel de Castilla en 1494 y reformador de la orden. Caminaba descalzo sin otra compañía que un asno por toda la Península llamando a sus hermanos a la primitiva austeridad, pobreza, oración, estudio de la sagrada Escritura, desde Gibraltar hasta el Cantábrico, pidiendo limosna para alimentarse y a veces para dormir. En 1495 es nombrado Reformador general de todo el Reino, y poco después arzobispo de Toledo. Dos años dura para aceptar la dignidad. Cuando se pone manos a la obra en 1497 son incontables sus reformas: restaura en su catedral la liturgia mozárabe, reúne sínodos como los de Alcalá y Talavera, dicta nuevas *Constituciones* para el arzobispado, restaura la vida moral y espiritual de su clero, y, de manera muy especial, dedica fuerte respaldo económico y controla personalmente a los peritos para llegar a la edición de la *Biblia poliglota* de Alcalá. Reúne a los mejores sabios, judíos, griegos y hasta orientales de origen. Desde 1502 paga todo lo necesario: sueldos, compra de manuscritos en las diferentes lenguas, y los mejores. El mejor tipógrafo del Reino llega en 1511. Poco antes de morir le entregan los seis volúmenes del texto editado en latín, griego, hebreo de antiguas y diversas ediciones. Erasmo no podrá lograr una tan acabada realización. Cuatro meses después Lutero comienza su predicación en Alemania. Moría el gran reformador el 8 de noviembre de 1517, cuando la experiencia del Caribe iba a dejar paso al descubrimiento del Imperio azteca.

La cristiandad hispánica, tanto española como lusitana, tienen un marcado carácter nacionalista, lo que significa siempre una cierta oposición a la jurisdicción pontificia. El episcopado unido al autoritarismo regio configuran una Iglesia sumamente clericalizada.

Sin embargo, como podrá verse en el siglo XVI, con los grandes reformadores y santos (como santa Teresa, san Juan de la Cruz, etc.), todo esto estaba profundamente afinado en la conciencia popular, donde un catolicismo tradicional se une a las luchas legendarias del pueblo. La lucha contra los moros ha marcado profundamente toda la devoción del pueblo y ha logrado que no haya una conciencia clara de las oposiciones sociales. La unidad nacional contra el enemigo común no ha dado tiempo para que las clases oprimidas comiencen a expresarse —si no es el caso, por ejemplo, de los empobrecidos campesinos de Aragón.

5. Algo sobre el origen del catolicismo popular

Sin lugar a dudas fue de España y Portugal de donde proceden buena parte de las prácticas religiosas del catolicismo popular latinoamericano.

Las comunidades cristianas del Mediterráneo occidental fueron al comienzo poco numerosas y muy dispersas. En Roma hubo una comunidad que tuvo el honor de contar con el apóstol Pedro entre sus miembros, como la arqueología lo ha demostrado. Igualmente en Nápoles y en otras ciudades italianas. En el norte de África se hizo igualmente presente el cristianismo a fines del siglo I, como lo indican algunas catacumbas. En las Galias igualmente; sin embargo, no debe dejar de tenerse en cuenta que dichas iglesias eran de origen oriental, y era normal que la Iglesia de Lyon aun a fines del siglo II contara con un Ireneo que venía del este; hablaba y escribía en griego. Sólo con Tertuliano nos llegan los primeros escritos en latín de un autor de cierta importancia. Por ello todas las expresiones litúrgicas debieron ser originariamente en griego, y sólo a mediados del siglo III el latín comenzó a introducirse. Es por ello que en la liturgia visigoda y aun en la gala se encuentran elementos fundamentales de los ritos sirios²⁷.

Estas comunidades cristianas en el Imperio latino, nacidas en medio helenista, fueron poco a poco asumiendo las estructuras propias de su cultura y por movimiento de «autoctonización» introdujeron «gestos» litúrgicos comprensibles. Así fue aceptado el latín, el modo romano de simbolizar, la utilización del calendario, después de las basílicas, del derecho romano, etc. La liturgia occidental fue un esfuerzo ininterrumpido de muchos siglos de creación incesante.

El rito romano es sólo la liturgia que se celebra en la capital del Imperio latino, del patriarcado occidental. Su etapa creativa termina a fines del siglo III; en el siglo cuarto se afianza en la península itálica (téngase bien en cuenta que antes prácticamente cada obispado importante, como en el oriente, tenía sus modalidades propias). Todavía hoy tenemos documentos de la liturgia de Benavento, de Nápoles, de Aquilea, de Padua, etc. Por último pasó los Alpes junto al derecho romano eclesiástico, y cuando el emperador Carlomagno adopte el rito romano para su Imperio se extenderá hasta el mar del Norte. Poco a poco desaparecen las liturgias locales fruto de un secular esfuerzo misionero. En España su penetración será posterior, y es impuesto el rito romano en el siglo XI bajo Gregorio VII.

De que el rito romano no fue el primero y ni siquiera el más importante se deja ver por el hecho de que el latín se introdujo en Roma en el siglo III en la liturgia, pero de manera uniforme sólo a fines del siglo IV. Fue en África (romania) y en sus liturgias donde se efectuaron las primeras experiencias latinas. En Roma, hasta el siglo VII, ciertos textos fundamentales eran todavía bilingües (griego y latín).

No debe dejar de tenerse en cuenta que la misma liturgia romana aceptada poco a poco en toda Europa sufrió en cada región evoluciones distintas, cuyos ejemplos más interesantes son los del sacramentario Gelasio del siglo VIII, la liturgia celebrada en los reinos francos posteriores a Carlomagno, el pontifical

27. Cf. G. Prado, *Historia del rito mozárabe y toledano*, Santo Domingo de Silos 1928; E. Griffe, *Aux origines de la liturgie gallicane*: Bulletin de Littérature Ecclésiastique 52 (1951) 17-43.

romano germánico compuesto en Maguncia a mediados del siglo X. Aún después de la invención de la imprenta se conservaron los ritos de Braga, Lyon, los de las órdenes dominicas, premonteses, de la cartuja y otros, que son demostración de una cierta vitalidad expresiva todavía agonizante en pleno siglo XVI.

Como ritos propiamente dichos del occidente todavía hoy subsisten el ambrosiano (del que Ambrosio obispo de Milán indicaba ya su procedencia romana), el mozárabe (o visigodo) y galo. Estos dos últimos tienen mucha mayor importancia porque recuerdan la historia de los godos y visigodos que, originarios del Imperio oriental, celebraron su liturgia primeramente en godo; después sufrieron influencias latinas pero sobre un fondo sirio. El mozárabe es el rito de Toledo (cuyo misal y breviario en pleno siglo XVI fue impreso, como hemos dicho, por el cardenal Jiménez de Cisneros). El galo era el usual antes de la imposición por Carlomagno del rito romano. Cesáreo de Arlés o Gregorio de Tours (siglo VI) nos documentan su existencia.

El Imperio latino permite la expansión del cristianismo a partir del siglo IV (no se olvide que paulatinamente el papa ocupará el lugar del emperador romano y apoyado por las órdenes monacales, en especial benedictina, ejercerá un predominio determinante sobre la Europa medieval); es ya un cristianismo de masas. Por otra parte la liturgia romana, una entre otras, se impone a veces despóticamente (por mediación de los reyes o del emperador) a fin de unificar a sus súbditos, demasiado acostumbrados a la liberalidad de la horda o del clan germánico. Fijada paulatinamente la liturgia (la expresión gestual o mediativa) y masificada la comunidad cristiana, aparece inevitablemente en la cristiandad el hecho del «catolicismo popular medieval».

En este proceso la provincia Hispania del Imperio latino, invadida por los visigodos y convertida al cristianismo, seguirá la misma pendiente. A las tradiciones propias del «catolicismo popular» ya existentes en el siglo VI en la Europa cristiana (Italia, África, Galia e Inglaterra) se sumarán las propias de los visigodos, de los romanos hispanos y de los primitivos cristianos de la península. El «catolicismo popular» medieval o hispánico es todo un cuerpo de devociones, *pia exercitia* que el pueblo cristiano del imperio inventa para expresar su fe y su religiosidad ante la fijeza que ha ido adquiriendo el culto oficial no maleable a las circunstancias históricas cambiantes de la misión. Bonifacio mismo, en Germania, no podrá «inventar» una liturgia propiamente adaptada a dichos pueblos, y el latín se impondrá como lengua litúrgica incomprensible, lo mismo que una simbología de origen latino, que poco dice ya a los «bárbaros» y su «mundo» cultural propio.

Sobre el lugar que ocupan los «árboles» sagrados de los germanos, sobre las rocas de extrañas formas veneradas por los lugareños, sobre las tumbas de grandes hombres (a veces heresiarcas, como se piensa que es el caso de Compostela), sobre templos o templetos de origen romano o germano, en fin, sobre las manifestaciones de la religiosidad pagana nacerán los lugares de culto cristiano, se edificarán iglesias donde se veneran santos (orientales al comienzo y después occidentales), y donde la Virgen será objeto de peregrinaciones y devociones crecientes.

Todo lo que después veremos también organizarse en América tuvo ya su origen en Europa medieval. ¿No había sido éste el proceso natural de la evangelización europea? Las procesiones, peregrinaciones, jubileos, confianza en la recuperación de la salud corporal por el bautismo o el agua bendita, y

tantos y tantos substitutos que produce la religiosidad popular se dieron ya en la cristiandad latina. Evidentemente, y aun con mayor amplitud, en la cristiandad oriental. En esta última, el culto a las imágenes (como contrarreacción a la crisis iconoclasta de origen musulmán), alcanzará un carácter casi mágico. Lo mismo que las devociones de extrañas procedencias, el gusto por las luminarias (velas, lámparas de aceite, que por cientos y cientos, en sus formas barrocas, llenan los templos ortodoxos del Mediterráneo oriental y Rusia).

Entre unas de las costumbres del «catolicismo popular» medieval, principalmente el español de la meseta, era aquella de pedir a los cielos algo de lluvia en los tiempos de sequía. Tomemos un ejemplo (bien podía ser hispano peninsular): «En Santa Fe la Vieja se hizo la primera rogativa en 1592. El 17 de abril de ese año, el cabildo resolvió por unanimidad pedir al vicario que hiciera tres procesiones por la gran sequía por falta de agua. Esta gestión debía hacerla el cabildo en pleno y notificar a la vez al señor vicario que los alcaldes Pedro de Oliver y Feliciano Rodríguez estaban encargados de pedir a los vecinos en nombre del cabildo, la limosna que se haría a la Iglesia por esos servicios religiosos; pero luego de un cambio de ideas y teniendo en cuenta los grandes prejuicios que causaba la sequía de ese año, resolvieron que en vez de tres fueran nueve las misas que se harían decir a la madre de Dios nuestra Señora bendita»²⁸.

Zapata Gollán nos refiere esta canción para pedir agua en tiempo de «seca»:

Dulce Jesús mío,
mirad con piedad
a este humilde pueblo
que afligido está.

Agua te pedimos
agua nos embiad,
pués por su falta
perecemos ya.

El pueblo afligido
clama sin cesar
que nos des el agua,
¡Oh Dios de bondad!

Basta Jesús mío
que se acaben ya
tus justos enojos
por nuestra maldad.

Recibe los votos
de un pueblo que está
de haberte ofendido
lleno de pesar²⁹.

De España vino igualmente «la cofradía del santísimo sacramento, que es la más antigua e importante de la catedral». Fundada definitivamente en 1633 con el nombre de la hermandad de la Esclavitud del santísimo sacramento, tuvo por primer «esclavo» mayor al capitán Pedro de Giles. «Fue una filial de

28. Junta provincial de estudios históricos de Santa Fe, *Actas del cabildo de la ciudad de Santa Fe*, Primera serie, t. II, p. 58.

29. *Ad petendam pluiviam*: Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología (Buenos Aires) 4 (963) 69-70.

la establecida en Madrid en 1607. El nombre de Esclavitud fue cambiado más tarde por el de Hermandad del santísimo sacramento»³⁰.

Para seguir con algunos ejemplos, sólo algunos, recordemos que «eran de fama tradicional las devociones familiares al Manolito, imagen de Jesús Niño, que, a lo que se decía, envió desde Avila hasta Lima en el siglo de oro la propia doctora Santa Teresa de Jesús»³¹. Se conserva todavía hoy dicha imagen en la Casa de las hermanas del Buen Pastor.

Procedente de España, de la España medieval, es aquello de que «raro será el paisano que no lleva un escapulario, por lo regular, de la virgen del Carmen, que le valdrá en las oraciones. ¡Cuántas balas, por favor, han dejado de penetrar en el pecho a que iban enderezadas! En el último trance de la vida y en los peligros no deja el paisano de encomendarse a Dios y de invocar la protección de la Virgen o de algún santo de su particular devoción»³².

Entre todas las devociones hispanas anti-moras, ninguna como la de Santiago apóstol. Es por ello que, «al fundarse la ciudad se le dio por patrono principal el apóstol Santiago el mayor. Grande fue el entusiasmo con que se celebraba todo año la fiesta del apóstol Santiago y era una de las funciones de tabla, que se celebraban en la iglesia principal, con la asistencia del corregidor y el cabildo en corporación. En las actas del cabildo, desde principios del siglo XVII se hace constar que anualmente el 24 de julio, víspera de la fiesta del santo apóstol Santiago, celebraba asamblea dicha corporación y paseaba por la ciudad el estandarte real, que era de seda encarnada con la imagen del santo patrono. Se nombraba ese día un alférez para su enarbolar y custodia cuyas funciones duraban un año y tenía el privilegio durante ese tiempo de custodiar el real estandarte en su propia morada, y de no ser así, había de guardarse en el arca de tres llaves del cabildo, juntamente con las reales cédulas y las alhajas del mismo. Las funciones del alférez terminaban, cuando no era propietario de este cargo, la víspera del santo patrono de la ciudad, en que nombraba al que lo había de reemplazar. En ese día el nuevo alférez nombrado por el cabildo de cuya corporación venía a ser uno de los mayores oficios, recibía el real estandarte de alférez, que había caducado y después de haber hecho el juramento de pleito homenaje ante el cabildo y el escribano (*sic*), prometiéndole su custodia y acudir con él siempre que fuera necesario al servicio del rey y defensa de la ciudad, se le entregaba esta insignia para pasearla por las calles, llevarla a las visperas que se celebraban en la iglesia principal y después enarbolarla en las casas del cabildo, hasta el día siguiente»³³.

En América se propagaron tradiciones del «catolicismo popular» hispano-lusitano en cuestiones del todo accidentales, lo que mejor nos muestra el hecho de una tal tradición popular. Entre las poesías populares hispánicas se encuentra la siguiente, que con pocas variantes Ismael Moya hace figurar en su Romancero (y que Carrizo la ha encontrado también en otros horizontes americanos):

30. J. Alameda, *Argentina católica*, Buenos Aires 1942, 269.

31. C. Romero Sosa, *Cuatro siglos de navidades en Salta*, en *La navidad y los pesebres*, Buenos Aires 1963, 173-174.

32. D. Granada, *Reseña histórico-descriptiva de antiguas y modernas supersticiones del Río de la Plata*, Montevideo 1896, 67.

33. J. Verdager, *Historia eclesiástica de Cuyo I*, Milano 1931, 27.

La virgen se está peinando
 debajo de los laureles:
 los cabellos son de oro
 y las cintas de terciopelo.
 Ayer pasó san José,
 le dijo de esta manera:
 —¿Cómo quieres que te quiera
 si estamos en tierra ajena?
 Un hijo que yo tenía
 más blanco que la azucena,
 lo estaban crucificando
 con una pluma de madera.
 Vinieron los pajaritos,
 vinieron las golondrinas,
 le sacaron las siete espinas,
 vino el Ave María
 con un copón de oro
 a recoger la sangre
 del Niño Jesús³⁴.

La celebración litúrgica, los ritos de los sacramentos y sus respectivos sacramentarios, el modo de cumplir la penitencia, las oraciones por enfermos y muertos, el matrimonio, las procesiones, peregrinaciones, jubileos, fiestas, bendiciones y devociones en general que se cumplirán en la época de la cristiandad hispanoamericana, son de raigambre hispano-lusitana, es decir, pertenecen a la cristiandad latino-germana y, fundamentalmente, de inspiración romana, en cuanto a la estructura esencial de la liturgia dentro de la cual se originaron los *pia exercitia*³⁵.

34. I. Moya, *Romancero II*, Buenos Aires 1944, 66.

35. Véase en especial el capítulo VIII de esta *Historia general*, sobre la «Vida cotidiana» del catolicismo popular en América.

PRIMERA EPOCA
LA CRISTIANDAD AMERICANA

EL MODELO DE CRISTIANDAD EN AMERICA

I. DEL MEDITERRÁNEO AL ATLÁNTICO

En esta sección, todavía introductoria, deberemos exponer el contexto inmediato del proceso de la conquista de América, que servirá de marco a los trece ciclos de evangelización. Decimos que son *trece* (pueden ser más pero no menos) ciclos, a fin de lograr una visión sintética y en función pedagógica, y esto por razones antropológicas, económicas y aun políticas. De lo que se trata es de explicar el por qué llegaron los hispano-lusitanos a América, y por qué la evangelización se realizó como acción fundamental de la cristiandad ibérica en nuestro continente.

1. *Expansión geopolítica de la cristiandad latino-germana*

El cristianismo había en realidad evangelizado el Mediterráneo, y desde él las Galias y los pueblos eslavos. Las comunidades al este de los límites del Imperio romano o bizantino no lograron sobrevivir a las persecuciones, sino en reducidísimo número. Pero el hecho de que el Mediterráneo haya sido como el *centro* geopolítico de la historia mundial hasta el siglo XVI, nos exige preguntarnos: ¿por qué logró tal centralidad y cuál fue la causa de su decadencia?

El Mediterráneo fue el *centro* de la historia antigua y medieval por que en sus aguas se unen Africa, Asia y Europa. Las caravanas de la lejana China, llevando sus objetos preciosos, cruzaban por el valle del Tarin y el Turkestán, el valle del Oxo para pasar por el norte de la Mesopotamia y terminar su recorrido en Antioquía o Bagdad. Otra ruta salía de la China por el mar de la China, tocaba las costas hasta la India, y de allí, una por tierra, por Kabul, se unía a las caravanas del Oxo, otra continuaba por el mar (que será llamado el mar de Arabia, el Océano Indico) e internándose por el mar Rojo iba a desembocar en la Alejandría de los egipcios, donde, por otra parte, llegaba la ruta procedente del Africa negra siguiendo el valle del Nilo o los desiertos del occidente del valle.

Europa volcaba igualmente al Mediterráneo sus productos y culturas. Por el Danubio llegaban los metales de los países Bálticos. Los ríos Po y Ródano volcaban igualmente sus riquezas que venían desde el Rhin.

El norte del Africa también se unía al Mediterráneo, como hemos dicho, en especial la *ruta del oro*, que tanta importancia tendrá en el hecho del

descubrimiento de América. Procedente del sur del Sahara, de la sabana africana, de los grandes reinos de Ghana, Mali y otros, el oro fluía hacia el norte por caravanas que atravesaban el desierto. Allí también se originó el comercio con esclavos negros que se intercambiaban con sal o con oro. El oro y el esclavo estarán íntimamente relacionados a la historia latinoamericana.

En el Mediterráneo confluía entonces Asia, Africa y Europa. Ese mar fue en un tiempo en parte de los egipcios o los fenicios, después de los griegos. Su parte occidental primero de los cartagineses y después de los romanos, que lograron por primera vez unificarlo. Después de los bizantinos y en parte de los árabes. La presencia de los turcos cambia el sentido de la historia del Mediterráneo y crea las condiciones de su decadencia. Con la batalla de Lepanto (1571) los españoles vencen a los turcos pero, al mismo tiempo, constituyen al Mediterráneo como un mar secundario del Océano Atlántico.

Como se habrá observado, las culturas amerindianas tan lejanas del Mediterráneo teniendo por su centro al Océano Pacífico (que funcionaba como lo ignoto más allá del mar de la China, lo absolutamente periférico), nada tenía que decir en este mundo. *Los americanos eran los mas orientales de los orientales*. Sólo condiciones excepcionales permitirían que Amerindia participara en la historia mundial —aunque le tocará jugar un triste papel de oprimidos—, y será gracias al pasaje del Mediterráneo al Atlántico.

¿Cómo se produjo el «nacimiento» del Atlántico? ¿Cómo pudo un mar secundario del Mediterráneo, las caóticas aguas más allá de la *Finis terrae*, constituirse en el centro geopolítico de la historia hasta el presente?

El origen del fin comenzó a producirse por una fisura que se fue profundizando y que terminará por ser abismal. El imperio romano comenzó a producirla, al no incluir en sus fronteras a los persas. Con ello perdieron las rutas comerciales del Oxo y la Mesopotamia, que quedaron en manos de los partos arsácidas (desde el siglo III a.C.), y después de los persas sasánidas (desde el siglo II a.C.). Los árabes unificaron nuevamente a Persia con el Mediterráneo, pero ahora separó a la cristiandad (bizantina, latina, rusa, armenia, etc.) del oriente. Los árabes pusieron un muro a la Europa de las cristiandades. El oriente se transformó en tierra de misterio. Los viajes de un Marco Polo, de un Plan Carpin (1245-1247), Ruysbroeck (1253-1255) o Montecorvino de poco sirvieron. El Mediterráneo cristiano quedó aislado, encerrado, sitiado. Pero este encierro se aumentará por la irrupción de los turcos, que vienen avanzando desde el siglo VI, y que toman Bagdad en el 1055; el Khalifato se transforma en Sultanato Seldjuk. Por último tomarán Constantinopla en el 1453 y sitiarán a Viena (1532). El muro con el oriente es impenetrable, y las mismas ciudades mercantiles cristianas del Mediterráneo (Venecia, Génova, Nápoles, Amalfi, etc.) sienten el efecto del enclaustramiento.

Por su parte, la cristiandad latino-germana intentará salir de sus límites geopolíticos. El *primer intento*, antes de todo lo relatado, lo protagonizan los hábiles navegantes nórdicos, los normandos («hombres del norte») que dominan el Báltico, y que fundaron la civilización de Kiev hasta el mar Negro. En el 700 llegan a Shetland, en el 800 a las islas Feroer; a Islandia en el 860. Normandía recibió su influjo desde el 896, y llegan hasta imponer un rey en Inglaterra (Guillermo el conquistador, en el 1066).

Pero, a nuestros fines, no podemos olvidar que llegaron a Groenlandia en el 982, y a Vinland en el 1000. Esta Vinland es nuestra América, la del norte, en Terranova. Esta fue la primera expansión europea, todavía efímera, sin

futuro, y, sobre todo, sin infraestructura que le permitiera reproducción, continuidad en el tiempo.

La segunda expansión europea fuera de sus límites tiene ya mayor significación, porque es el fruto de una revolución agrícola que le permitió, al aumentar la producción de alimentos, comenzar una explosión demográfica. Del año 1000 al 1340 Europa pasa de 24 a 55 millones de habitantes¹. Los monjes (benedictinos, Cluny, Cister) conquistan selvas y pantanos: se mejoran las técnicas de cultivo, se aumentan las áreas cultivadas. Su fruto, no como determinación absoluta, son las cruzadas. El «catolicismo guerrero»² había nacido en España y Portugal desde el siglo VIII, en lucha continua contra los árabes y su «guerra santa» (*Djihad*, uno de los preceptos fundamentales del Corán). Lo cierto es que el papa Urbano II, convoca a los cristianos a la cruzada el 26 de noviembre de 1095 en el concilio de Clermont. En la primera de dichas cruzadas (1096-1099) los cristianos llegan a conquistar de Odesa hasta Jerusalén. San Bernardo predica la segunda cruzada (1147-1149). Lo cierto es que, aunque los mercaderes de Venecia, Génova u otras potencias navieras hubieran querido retener para siempre ese lugar central del comercio mundial que era Palestina, los árabes y turcos resisten y terminan por expulsar a los cristianos después de la séptima cruzada de Aco en el 1291. La cristiandad vuelve a sus límites y debe resistir la crisis del siglo XIV, su catástrofe demográfica, la decadencia del feudalismo, y el crecimiento de la burguesía en las ciudades.

Pero es allí donde se genera la tercera expansión europea, y, ahora sí, irreversible. Esta se realiza por el norte, y los protagonistas son los rusos que venciendo a los mongoles comienzan la conquista de la tundra o bosques helados que los llevará al Océano Pacífico, como hemos visto. Pero más importante aún será la expansión de la cristiandad por el occidente, y sus protagonistas serán Portugal y España.

Con igual espíritu guerrero que en el caso de las cruzadas, Fernando de Aragón llama en 1481 a una nueva cruzada contra los musulmanes del Reino de Granada. Después de numerosas escaramuzas toma Ronda en el 1485, Málaga en 1487, Baza en 1489. En el 1490 queda sólo Granada en manos de Abu-Abdala Mahomed (llamado por los cristianos Boabdil). Se hizo el último ejército con infantes de toda la Península, de Castilla y Aragón, con barcos italianos, soldados suizos y de otras nacionalidades. El 2 de enero de 1492 se tomaba Granada, y sólo diez meses después, el 12 de octubre del mismo año el navegante Cristóbal Colón descubría unas islas perdidas en el mar Océano, pretendidamente de Asia.

Como puede verse, la última cruzada de la cristiandad latina empalma hasta en el año, con el hecho del descubrimiento y la inmediata conquista de nuestro continente. La visión del mundo, la agresividad que durante siete siglos había ejercido contra los infieles, caerá ahora con mortal fiereza contra los más asiáticos de los asiáticos, contra un pueblo que no había todavía alcanzado propiamente la edad de los metales, sino que en el mejor de los casos se encontraba en el calcolítico. Pero antes debemos todavía recordar algunos acontecimientos.

1. Cf. B. H. Slicher van Bath, *The agrarian history of Western Europe, A.D. 500-1580*, N. York 1963; Ch. Parain, *The evolution of agricultural technique*, en *The Cambridge Economic history of Europe, I. The agrarian life of the Middle Ages*, Cambridge Univ. Press 1966; G. Duby, *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*, Paris 1962.

2. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro 1530-1800*, Petrópolis 1978, 31 s.

En efecto, Portugal, que había logrado la unidad nacional antes que España, y cuyo feudalismo cayó en decadencia más pronto (ya que en el siglo XIII el campesino portugués no estaba sometido jurídicamente a servidumbre y tenía posibilidades de cambiar de señorío), inició su expansión naviera en primer lugar. La burguesía mercantil urbana se desarrolló en los puertos, lo que la inclinó a dedicarse al comercio. Por el contrario, la *ley de semarías* que permitía la apropiación por los que las cultivaran de las tierras baldías (aunque pertenecieran a la corona, Iglesia o aristocracia feudal), impidió que los campesinos fueran a las ciudades; y las artesanías y otras formas de manufacturas no se desarrollaron (como en Flandes o al norte de Italia, por ejemplo).

Esto llevará a Portugal (y también a España, por otras causas), a internarse en el mercantilismo que nunca será capitalismo industrial. Todo ello impulsó a la burguesía de los puertos a lanzarse tempranamente al mar, apoyada por la monarquía que había logrado una rápida hegemonía en el territorio. El rey Diniz, que celebra un tratado comercial con Inglaterra (1294), sentó las bases del poderío marítimo portugués. Así surge la figura de Enrique el Navegante (1394-1460), que con la ayuda de su padre el rey João I, y luego de su sobrino Alfonso V, impulsó las exploraciones y descubrimientos, y fundó la primera escuela científica de navegación del mundo. Enrique pretende establecer un comercio directo, en lo que se refiere al oro y a la trata de esclavos, con las costas occidentales de África.

Para ello en 1419 se descubre el grupo de las islas Madeira. En el 1431 el de las Azores. En 1445 las del Cabo Verde. En 1482 se llega al Congo. En 1487 se pasa el Cabo de Buena Esperanza. En 1498 Vasco de Gama llega al mar Arábigo y toca la India. Goa, Bangalore, Calicut, Cochín, y después Meilapour (Santo Tomás) en la India se abren a la influencia portuguesa.

Los árabes habían necesitado dos siglos para dominar de una manera empírica, con las técnicas de los «32 rumbos», la navegación entre Sofala (el país del oro), Deccan (el país de las especias), el golfo Pérsico y la India, y por la vía de Malacca, a Insulandia y la China. Los portugueses dominaron la *Volta* (Portugal-India) en sólo quince años, gracias a sus métodos científicos de navegación³.

De esta manera se abría el *Atlántico sur africano* y se le conectaba con el Océano Índico. Un enorme espacio se abría para Europa y ahora era el mundo árabe el que quedaba rodeado.

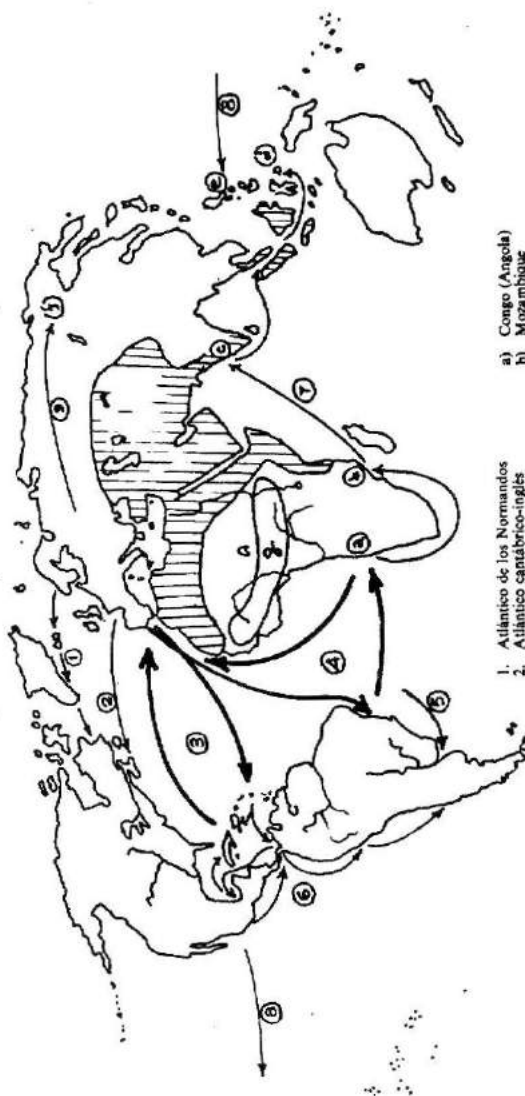
Todo este imperio naviero es apoyado con la toma de Ceuta en 1415, la ciudad de El-Ksar-es-Seghir en 1448, Arzila en 1471 y Tánger; Agadir en 1505, Safim en 1508, Azmur en 1513 y Mazagan en 1514. Se instalaron puertos comerciales en Ormuz (Persia) en 1515, Colombo en 1518, Diu en 1536. Desde 1510 Goa es el centro del despliegue del mercantilismo portugués en la India. Esto convulsiona todo el África y el Asia.

El desplazamiento del centro del capitalismo mercantil europeo naciente, del Mediterráneo hacia el Atlántico, provocará la crisis del África, se nos dice. Este desplazamiento acaba, en el siglo XVI, con las ciudades italianas, al mismo tiempo que arruinará al mundo árabe y al África negra sudano-sahariana. El desplazamiento del centro de gravedad del comercio en África desde la sabana interior hacia la costa refleja la transferencia del centro de gravedad desde Europa del Mediterráneo hacia el Atlántico⁴.

3. P. Chaunu, *Conquête et exploration des Nouveaux Mondes*, Paris 1977.

4. Samir Amin, *El desarrollo desigual. Ensayo sobre las formaciones sociales del capitalismo periférico*, Barcelona 1974, 48.

ESQUEMA 4.1
Los cinco Atlánticos



- a) Congo (Angola)
- b) Mozambique
- c) Goa
- d) Molucas (especias)
- e) Filipinas
- f) Cueros de Siberia
- g) Culturas de la Sabana
- ||| Mundo árabe

- 1. Atlántico de los Normandos
- 2. Atlántico cantabro-inglés
- 3. La carrera de las Indias
- 4. La «Vuelta»: Brasil-Africa-Portugal
- 5. Atlántico platense
- 6. Caboaje del Mar del Sur
- 7. El Indico portugués (Mar árabe)
- 8. Ruta Acapulco-Manila
- 9. Expansión rusa en Siberia

En África los reinos de la Sabana al sur del Sahara, tales como Ghana, Malí, Songhai, Tekur, Mossi, Sossos, Benin, Bornu, Haussas, etc. —en distintas épocas—, serán los más afectados.

Los portugueses se implantan firmemente en África en dos regiones. En el llamado Congo, fundando Luanda en 1576, y en el reino de Monomotapa (Mozambique), llegando a Sofala en 1505.

Este Atlántico sur africano será igualmente *brasileño*, y sólo por razones geopolíticas España reforzará Buenos Aires para impedir una hegemonía total lusitana. Ya lo veremos en la cuestión del triángulo Portugal-Brasil-Africa, y, esencialmente, en la cuestión inhumana de la trata de los esclavos negros.

Había siempre un *Atlántico subártico* de los normandos, del que ya hemos hablado.

Había todavía un *Atlántico norte del Cantábrico*, de los gallegos españoles, de Inglaterra y del Báltico (con la confederación de la Hansa)⁵, y que unificaba Burgos, Bilbao, Brujas, Londres, y las costas de Norteamérica, y que será usada por los *pilgrims* en su momento.

Pero el Atlántico propiamente dicho del siglo XVI fue el *Atlántico de la Carrera de Indias*⁶, el que saliendo de Sevilla y después de Cádiz llegó al Caribe (siguiendo el curso de la corriente oceánica Nordecuatorial, que ya Colón definió desde su segundo viaje). Esta ruta fue un monopolio andaluz-canario, y significó el despliegue final de la apertura al Atlántico, algo posterior a la portuguesa, que realizaron los españoles desde el siglo XIV. Al menos hasta el tratado de Utrecht (1713), será la vía naviera más importante de la historia mundial (es decir, durante el siglo XVI y XVII). Desde la isla Dominica, Cartagena de Indias, San Juan de Ulúa, Panamá, La Habana, San Juan de Puerto Rico, todo en torno a Santo Domingo, «el Mediterráneo del Nuevo Mundo» como lo denominó Humboldt, siguiendo la corriente del Golfo, volvían las flotas a Sevilla o Cádiz.

Pareciera que ya en 1291 se estipuló en el tratado de Monteagudo, entre Sancho IV y Jaime II de Aragón, que se dividirían el radio de acción de Castilla y Aragón en Marruecos. Lo cierto es que en 1313 Túnez se declara tributario de Aragón. Alfonso V logra victorias en Gelves en 1432, en Túnez. Pero es especialmente la cuestión de las Canarias la que abre a Castilla al Atlántico.

Desde 1312 los genoveses habían llegado a las costas de las Islas Canarias⁷.

En la primera mitad del siglo XIV, poco a poco se hacen presentes misioneros españoles y comienza la misión. La ocupación en regla la hacen Gadifer de la Salle y Jean de Bethencourt, quienes ligan las Islas a Castilla. El 7 de julio de 1404, Benedicto XIII firma la bula de erección de la nueva sede episcopal de Rubicón, y nombra como obispo a Fray Alonso de Barrameda OFM. La conquista de Bethencourt fue violenta y presagia ya lo que acontecerá en América. De todas maneras, estas experiencias pesarán fuertemente cuando se abra la realidad del Nuevo Mundo.

5. P. Chaunu, o.c., 260.

6. Cf. P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique (1504-1620)*, Paris 1955-1959. Para la etapa previa véase del mismo autor *L'expansion européenne du XIIIe. au XVe. siècle*, Paris 1969.

7. Cf. J. Zunzunegui, *Los orígenes de las misiones en las islas Canarias*. Revista Española de Teología I (1941) 364-370.

2. Primeras experiencias evangelizadoras ibéricas atlánticas⁸

España y Portugal habrán tenido, en todo el proceso de la reconquista, experiencias misioneras en su propio suelo peninsular, con respecto a los musulmanes que iban quedando en sus tierras cuando la frontera de los cristianos avanzaba hacia el sur. Musulmanes (de diversos pueblos, razas y reinos) y judíos aprendieron a convivir con los hispano-lusitanos. De todas maneras, la historia es conocida, este tipo de misión —que secundaba la victoria violenta de las armas— está confundida en el proceso de expansión de la cristiandad, tomada ésta ahora como la totalidad histórico concreta en situación de agresiva lucha contra el enemigo secular. Pero a los fines de una historia de la Iglesia latinoamericana nos importa más la experiencia de ultramar.

Portugal se adelantó a España en sus misiones fuera de su territorio. Don Enrique donó las islas de Cabo Verde y la costa de Guinea a la Orden del Cristo para que las evangelizara. Desde 1482 los nativos del Congo pidieron misioneros, los que llegaron el 29 de marzo de 1491. El domingo de pascua se bautizaba el rey Soio, en la ciudad de San Salvador. En 1518 se consagraba obispo de Utica a don Enrique, hijo de un rey congolés. De todas maneras, las misiones tuvieron graves problemas y se trasladaron hacia el sur, a Angola (1570). A Mozambique llegan los misioneros dominicos en 1546. En Monomotapa alcanza el martirio el padre Gonzalo da Silveira (el 15 de marzo de 1561). En la India es igualmente martirizado el padre Pedro de Covilhã en 1498. En el 1500 llegan a Calcuta los franciscanos. En 1542 las misiones franciscanas tenían 11 conventos, tres colegios y 80 residencias desde el Africa Oriental a Singapur (en el Océano Índico entonces). En 1542 llega a Goa san Francisco Javier, que pasará al Japón. En 1556 llega a la China fray Gaspar de la Cruz, o.p.

De todas maneras, todas estas obras misioneras portuguesas tuvieron siempre sobre sí el inmenso peso de estar entrelazadas con una cruzada con sentido político económico: significaba la dominación política sobre los nativos y su explotación económica. Los misioneros no podrán ocultar ser la avanzada ideológica de una Europa mercantilista, generando profundas injusticias y destructora del orden cultural nativo del Africa y Asia.

El romano pontífice comenzó a bendecir las cruzadas portuguesas desde la bula *Sane charissimus* (del 4 de abril de 1418), donde Martín V confiaba a Juan I las campañas africanas. Eugenio dio nuevas concesiones en las bulas *Rex regum* de 1436 y 1443. Nuevamente concede al rey los territorios y bienes de musulmanes e infieles por la bula *Romanus pontifex* del 8 de enero de 1455, donde prohíbe la entrada de otro reino que no sea Portugal, con responsabilidad de enviar sacerdotes y administrar los sacramentos. Aquí Roma comienza a conceder, en su debilidad, demasiado derecho a la sociedad política portuguesa, al Estado.

Por la bula *Inter caetera* Calixto III dio a la Orden de Cristo, jurisdicción espiritual sobre los territorios conquistados, el 13 de marzo de 1456. Y, finalmente, al erigir la diócesis de Funchal, por la bula *Pro excellenti praemi-*

8. Ch. M. de Witte, *Les bulles pontificales et l'expansion portugaise au XIV siècle*: Revue d'Histoire Ecclésiastique 48 (1953) 683-718; 49 (1954) 438-461; 51 (1956) 413-453; *Ibid.*, 809-836; 53 (1958) 5-46 y 443-471; T. de Azcona, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y de su reinado*, Madrid 1964.

mentia, del 12 de junio de 1514, otorgó el derecho de presentar el obispo al rey, y por la bula *Dudum pro parte*, del 31 de marzo de 1516, dio derecho de patronato sobre todas las iglesias y dominios conquistados. La archidiócesis de Funchal (de la que dependían las diócesis de las Azores, Cabo Verde, Santo Tomé y Goa, erigidas el 3 de noviembre de 1534) pasó a ser sufragánea de Lisboa en el momento que se funda la diócesis de San Salvador de Bahía, en 1551.

España por su parte, había recibido las Islas Canarias del papa Clemente VI (1342-1352), en 1344, concedidas al príncipe castellano Luis de la Cerda. Pero hemos visto que sólo en el siglo XV se estabilizó la colonización. De todas maneras hubo, parece, una misión vizcaína, la de Martín de Ruiz de Avendaño de 1377, y otra andaluza y vizcaína también que partió de Sevilla en 1393 y 1396.

Lo interesante para nuestra historia es que los habitantes de la isla, como no eran musulmanes y no pertenecían al África negra, nunca fue aceptado que se les tratara como esclavos, tanto por la santa sede como por la Corona hispánica. Este es el antecedente de la disposición de Isabel la Católica en cuanto a la libertad natural de los indios. De todas maneras se sucedieron pillaje, piratería y esclavitud, hasta la misión del obispo Fernando Calvetos, que desembarca en la isla el 1 de febrero de 1431, apoyado por numerosas bulas del papa. Los obispos se sucederán; muchos indígenas optan por el evangelio, pero esto no evita a que continúen las piraterías y los atropellos contra los nativos.

En el tratado de Alcáobas y Alcántara, de 1479, pasan definitivamente a España; los Reyes Católicos se ocupan un poco más de su evangelización. En este tiempo se funda en Ondárroa (Guipúzcoa), un seminario para formar misioneros para las Canarias⁹, franciscanos. De todas maneras, a los nativos «los tienen cautivos en hierros como si fuesen moros»¹⁰.

En la bula *Aeterni regis* del 21 de junio de 1481, Sixto IV, al hablar de las Canarias para España y Fez para Portugal, crea el antecedente del arbitraje papal y de una cierta división del espacio que es ya la protohistoria del tratado de Tordesillas. De todas maneras, bien poco son los 7.741 vecinos españoles, y unos cuarenta mil indígenas, en unos 4.000 km², que durante un siglo conquistó España en Ultramar, en comparación con la población y extensiones que se le abrirán en el siglo XVI.

II. LA CONQUISTA¹¹

Se trata ahora de subir, al fin, a las caravelas de Cristóbal Colón y, con él, salir de Palos, puerto de Andalucía, el 3 de agosto de 1492 hacia el ignoto Mar del Occidente para buscar en el horizonte a la India, el Japón, la China, el

9. Cf. I. Omaechevarría, en *Missionalia Hispanica* 14 (1957) 539-560.

10. G. Woefel, en *Anthropos* (Viena) 25 (1930) 1014.

11. Para visiones generales de conjunto, véase M. Ballesteros Gaibrois, *Historia de América*, Madrid 1954; A. Ballesteros y Beretta, *Historia de América y de los pueblos americanos*, Barcelona-Buenos Aires 1946; R. Konezke, *América latina. II. Época colonial*, México 1974; S. Zavala, *El mundo americano en la época colonial I*, México 1967; M. Hernández Sánchez-Barba,

Oriente. Debemos también acompañar a Pedro Alvarez Cabral, que zarpaba de Lisboa el 9 de marzo de 1500. La diferencia consiste en que Colón es el último *mercader* del Mediterráneo, con unas 90 personas, sin militares ni eclesiásticos, apoyado por los burgueses y banqueros sevillanos (Luis Santángel invirtió en la empresa más de un millón de maravedíes). El 17 de abril del 92 Colón lograba que se le concedieran «todas é cualesquier *mercaderías*, si quier sean perlas, piedras preciosas, oro, plata, especiería, é cualesquier cosa é *mercaderías* de cualquier especie...»¹².

Mientras que Alvarez Cabral, sólo ocho años después, es un *conquistador* del Atlántico, con 1.500 hombres, 1.000 de los cuales eran «soldados seleccionados y bien armados», y si su objetivo era entablar por medios pacíficos relaciones comerciales con las Indias, de todas maneras era necesario no «abandonar la empresa, cualquiera que fuese la resistencia»¹³. Con estos viajes se abrió para España el Atlántico y para Portugal el Atlántico de la *Volta afro-brasileña*.

Por ser la *conquista* uno de los procesos históricos más gigantescos, en lo que tienen de praxis dominadora, queremos tratar la cuestión por partes, ya que determinará esencialmente el proceso evangelizador. El «choque» de la totalidad histórico concreta de España y Portugal (que hemos estudiado en el *capítulo III* y en el comienzo de éste) y del hombre amerindiano (que vimos en el *capítulo II*) definirá toda la historia posterior de nuestro continente, y, por supuesto, la historia de la Iglesia también. Se trata, como pocas veces de manera clara y tan brutal en la historia humana, de la *dominación* simple de un hombre sobre otro, y esto, como pocas veces igualmente, en nombre de los principios más sagrados, poniendo entonces a Dios mismo como el fundamento del avasallamiento del otro.

Lo peor del acontecimiento de la conquista de América fue que, en realidad, no se descubrió un nuevo continente sino que se «tropezó» con lo inexistente (como cuando en una habitación a oscuras, para ir a encender la luz, alguien se tropieza con una silla y cae). «Tropezar con América» en su camino hacia Asia fue lo que le aconteció a Colón, y, por ello, ante lo inexistente e inesperado todas las soluciones serán improvisadas, no pensadas... Cuando pasen dos generaciones, a mediados del siglo XVI, se comenzará a tener conciencia de lo que se ha irremediamente hecho: se ha asesinado al hombre americano. Para vislumbrar a qué punto Colón llevaba en su mente toda la protohistoria que hemos resumidamente relatado en el *capítulo III*, léase con cuidado este texto de su *Diario a bordo*:

La información que yo había dado a vuestra alteza de las tierras de India y de un príncipe que es llamado Gran Khan, que quiere decir en nuestro romance rey de reyes, como

Historia universal de América I. Madrid 1963; P. Chaunu, *L'Amérique et les Amériques*, Paris 1964; H. F. Chêne, *Latin American history*, London 1967; T. Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América latina*, Madrid 1970; C. H. Haering, *El Imperio hispánico en América*, Buenos Aires 1958; R. Levene, *Historia de América* I, Buenos Aires 1940; F. Morales Padrón, *Historia General de América*, Madrid 1962; M. Moerner, *Lateinamerika*, Stockholm 1957; J. Stanley-B. H. Stein, *La herencia colonial de América latina*, México 1971; J. Vicens Vives, *Historia social y económica de España y América*, Barcelona 1957-1959. Se espera el *Latin America Cambridge History*, en seis volúmenes, en el que colaboran en la parte de historia de la Iglesia J. Barnadas, E. Hoornaert, J. Prien y E. Dussel (miembros de CEHILA).

12. I. P. Maguidóvich, *Historia del descubrimiento y exploración de Latinoamérica*, Moscú s/f, 31.

13. *Ibid.*, 73.

muchas veces él y sus antecesores habían enviado a Roma a pedir doctores en nuestra fe, porque le enseñasen en ella, y que nunca el santo padre le había proveído y se perdían tantos pueblos creyendo en idolatría e recibiendo en sí sectas de perdición; vuestras altezas, como católicos cristianos y príncipes amadores de la santa fe cristiana y acrecentadores de ella, y enemigos de la secta de Mahoma y de todas las idolatrías y herejías, pensaron enviarme a mí, Cristóbal Colón, a dichas partes de India, para ver los dichos príncipes, y los pueblos y tierras y la disposición de ellas, y de todo, y la manera que se pudiera tener conversión dellos a nuestra santa fe¹⁴.

Colón había partido, en su equipaje, con un judío que conocía bien el árabe y el hebreo, para poder comunicarse con los mongoles (cuyos jefes eran Khanes). El texto nos deja ver la tradición del «preste Juan» (los etíopes), los relatos de Marco Polo sobre el Extremo Oriente, y siempre en el horizonte el hombre musulmán. Con este horizonte de comprensión Colón llegó a las Bahamas un 12 de octubre de 1492. A los ojos dominadores de los europeos, el habitante desconocido de desconocidas tierras era simplemente «algo ahí», en bruto, pura presencia que no decía nada. La barbarie por excelencia. Para revivir la experiencia del descubrimiento del otro, americano, léanse los capítulos 39 a 81 de la *Historia de las Indias*, libro I, de Bartolomé de las Casas:

Venido el día, que no poco deseado fue de todos, lléganse los tres navíos a la tierra, y surgen sus anclas, y ven la playa toda llena de gente desnuda, que toda el arena y tierra cobrían... cómo andaban todos desnudos, como sus madres los habían parido, con tanto descuido y simplicidad, todas sus cosas vergonzosas de fuera, que parecía no haberse perdido o haberse restituido el estado de la inocencia, en que un poquito de tiempo, que se dice no haber pasado de seis horas, vivió nuestro padre Adán¹⁵.

Este primer encuentro del mercader del Mediterráneo y del amerindiano del Caribe¹⁶ del ciclo de los Plantadores, fue sumamente pacífico, humano, de respeto y mutua admiración, delicadeza, alegría. Pero no bien se conoció el descubrimiento, con la aprobación del rey, todo cambió. El Mediterráneo comenzaba su agonía, nacía el Atlántico y con él la *conquista*:

En breves días se aparejaron en la bahía y puerto de Cádiz diez y siete navíos grandes... bien proveídos y armados de artillería y armas. Trujo muchas arcas... para oro y otras riquezas de las que los indios tuviesen. Llegáronse mil quinientos hombres, todos o todos los más a sueldo de sus altezas¹⁷.

¡La conquista ha comenzado!

1. Geopolítica de la conquista

El proceso de la conquista tuvo un ritmo propio creciente al comienzo y, a mediados del siglo XVI, se paraliza casi totalmente. El ritmo es el siguiente. Si España durante todo el siglo XV había sólo conquistado Canarias, el ritmo crecerá precipitadamente: de 1492 a 1500 se descubrirán unos 50 mil km², pero con Tierra Firme (de Panamá a las costas de Venezuela) y con el resto de las

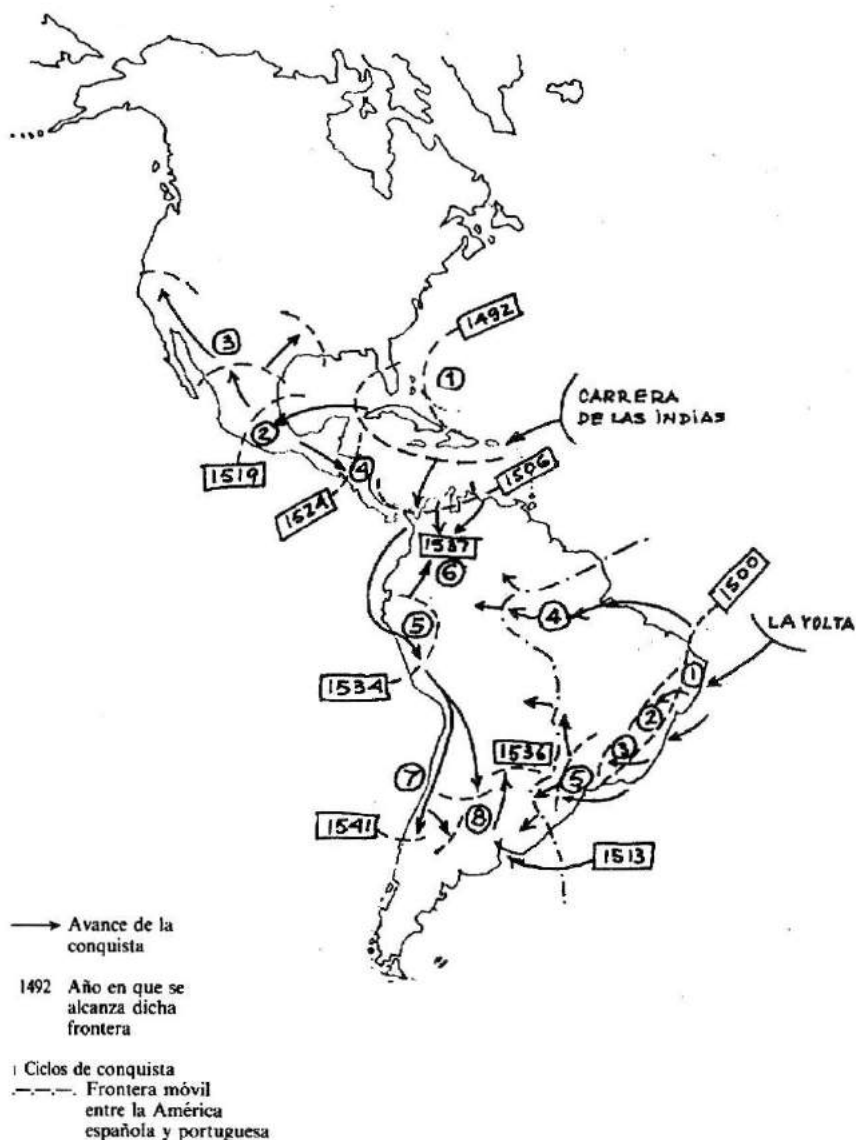
14. A. Ballesteros y Beretta, en *Historia de América y de los pueblos americanos* IV, 540.

15. Capítulo 40; Madrid 1957, vol. 1, 139-140.

16. No se olvide que se trata de culturas intermedias, ni urbanas ni de nómadas propiamente dichas, plantadores antillanos (Cf. en este tomo I/1, capítulo 2/IV, 2.a.).

17. B. de las Casas, o. c. I, 242-243.

ESQUEMA 4.2
Avance cronológico de la frontera de la Conquista



Antillas en 1515 eran ya unos 300 mil km² los descubiertos, más o menos la superficie de Castilla. Entre el 1517/1519 a 1540 (desde el descubrimiento de México hasta el Perú), la extensión subirá hasta dos millones de km², para sólo aumentar unos 500 mil km² hasta el 1600¹⁸. Este territorio es superior a lo que la cristiandad latina había logrado en toda su historia. Y si incluimos los territorios que se logran en Brasil hasta el 1700 podría decirse que el cristianismo ha duplicado su implantación geográfica.

En cuanto al ritmo de contacto poblacional, el ritmo es todavía más abrupto. En el Caribe y Tierra Firme no debía superarse una población de tres millones de personas hasta el 1517 (a los 25 años del descubrimiento de América). De 1519 a 1541 (incluyendo entonces Chile y Asunción y el norte minero de México) en la hipótesis más baja se habría logrado un contacto con unos 25 millones de personas, pero en hipótesis alta hasta 50 y 80 millones de amerindios. Es decir, en dos decenios (1520-1540) se logró llegar a más del 80 por ciento de la población americana, que se situaba en la *América nuclear*¹⁹: 1/5 de la población mundial²⁰. Veamos ahora lo que pudiéramos llamar las fases de la conquista (con subfases internas).

La *primera fase* se sitúa en el Caribe (1492-1519) y tiene por centro a la ciudad de Santo Domingo (fundación efectuada el 5 de agosto de 1494 con los sobrevivientes de la Isabela). La región sur de la Isla reemplazó bien pronto a Andalucía como *plataforma* de despegue para la conquista en su primera fase. Allí comienza todo; también el sistema de los *repartimientos*. En 1503 llegan 2.500 inmigrantes; es como una segunda conquista del Caribe. En 1508 comienza la «subida» de Cuba, con mayor extensión, y en 1511 Diego de Velázquez con 300 colonos «pacífica» la isla. Entre los colonos se encontraba Bartolomé de las Casas. En esta época se produce otro salto cualitativo. Se descubre la Tierra Firme y Castilla del Oro. Van 225 españoles a Cartagena de Indias, después a Santa Marta, a Santa María la Antigua del Darién, a Cumaná.

La *segunda fase* como un redescubrimiento de América, tiene ahora por *plataforma* a Cuba, y se trata de la *conquista* (por primera vez con real sentido) del Imperio azteca y demás reinos de México. Este proceso dura desde sus albores de 1517 hasta 1530 (desde que se sabe de su existencia hasta la organización de la Segunda Audiencia bajo la presidencia del obispo Fuenleal). En 13 años son dominados de 10 a 20 millones de amerindios. A España no le interesa conquistar territorios, sino hombres: lo que importa es «mano de obra», fuerza productiva. Como atraídos por el imán de la riqueza (que se produce por el trabajo de personas sumadas), España va hacia el corazón de las regiones densamente pobladas. Las expediciones de 1516-1518 han dado noticias en Cuba de la existencia de México. Hernán Cortés recibe las instrucciones el 23 de octubre de 1518; el 18 de febrero de 1518 parte hacia Yucatán. En la isla Cozumel libera al padre Gerónimo de Aguilar, prisionero de los mayas desde 1511; él será el traductor español del maya. Doña María Malintzin, la Malinche, será la traductora náhuatl-maya-español. Como siempre, este choque tendrá un sentido religioso, más bien que evangelizador. Era un enfrentamiento de «dioses» y no de hombres. El mismo rey de los aztecas, Moctezuma, creía que Cortés era un dios que venía a pedir cuenta a los

18. P. Chauu, *Conquête et exploration*, 132-136.

19. Cf. el capítulo 2/IV de este tomo I/1.

20. P. Chauu, *o. c.*, 135.

usurpadores del poder por sus injusticias. El 8 de noviembre de 1519 se interna Cortés en el dique del lago Texcoco hacia la ciudad lacustre de México. El 23 de mayo de 1520, quedando la ciudad de Tenochtitlán a los órdenes de Pedro de Alvarado, en ausencia de Cortés, deciden los españoles matar a la élite azteca en una gran fiesta en el Templo mayor de México, donde estaba toda la aristocracia del Imperio:

Vienen a cerrar las salidas, los pasos, las entradas... Ya nadie pudo salir. Inmediatamente entran en el patio sagrado para matar a la gente. Van de pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales; dieron un tajo al que estaba tañendo; le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron; lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos (los españoles) acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos; con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersa sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza; les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros; hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían; iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse a salvo, no hallaban a dónde dirigirse. Pues algunos intentaban salir: allí en la entrada los herían, los apuñalaban. Otros escalaban los muros; pero no pudieron salvarse...²¹.

A este sanguinario Alvarado los mayas le llamarán Tonatiuh (el Sol), porque era rubio, germano.

En 1521 controla, después de horribles sufrimientos del pueblo, el ejército español el corazón del Imperio azteca. Desde allí comenzará una larga travesía que terminará en pleno siglo XVIII, hacia el norte. Primero los tarascos, otomíes y los llamados «chichimecas», hasta llegar a Zacatecas y la región de las minas, para seguir, ahora muy lentamente, hacia California. Será el *tercer ciclo* de la conquista. En 1532 se descubre la península de California. Hacia el sur, siempre desde el Valle de México, se dirigirá la violencia hacia el país de los zapotecas (Oaxaca), que se defenderán valientemente; hacia el istmo de Tehuantepec, y de allí hacia Chiapas y Guatemala, el país de los mayas. Durísimas campañas de idas y venidas sin victorias rotundas:

El 11 Ahaú Katún, primero que se cuenta es el katún inicial. Ichcaansihó, Faz del nacimiento del cielo, fue el asiento del *katún* en que llegaron los extranjeros de barbas rubicundas, los hijos del sol, los hombres de color claro. ¡Ay! ¡Entrístezcámonos porque llegaron!²².

En 1524 habían llegado a Guatemala, y en 1525 el mismo Cortés hacía lo propio en Honduras. Nicaragua había sido descubierta desde el Pacífico. En 1527 Montejo se hace presente en Yucatán.

Hacia 1530 han terminado las dos primeras fases de la conquista; se ha terminado el ritmo alocado que se desatará en 1519. Sin embargo, comienza una *nueva fase* (después de la del Caribe y México). En 1523 Pascual de

21. *Informantes de Sahagún*. Códice Florentino, Libro XII, cap. 20; versión de Angel María Garibay.

22. *Testimonios mayas de la conquista*, en M. León Portilla, *El reverso de la conquista*, México 1974, 80.

Andagoya trae noticias de que al sur de Colombia actual hay un reino: el *Pirú*, con mucho oro, con animales extraños (las llamas o guanacos). Ahora la plataforma de despegue es *Panamá* (y no ya Cuba), de donde parten en 1524, gracias a los 20 pesos reunidos por el Maestrescuela del Cabildo eclesiástico de Panamá, Hernando de Luque (que será propuesto como obispo de la diócesis de Túmbez). Sólo en 1529 firma la capitulación Pizarro con el emperador; el 19 de enero de 1530 parte de Sevilla. El 29 de agosto de 1533 Atahualpa *Inca*, a quien se le exige oro por su vida, es estrangulado. La *conquista* llega a Cuzco el 15 de noviembre de 1533. La resistencia Inca fue mucho mayor que la Azteca; un siglo después todavía hay grupos insumisos, pero puede decirse que en 1540 el Imperio es controlado por los conquistadores, a sangre y fuego, tierra del terror e inseguridad.

De allí todavía partirá hacia el norte una columna proverbial por su violencia, la de Belalcázar (1534-1538), que se encuentra con la venida del norte, del Caribe, de Quesada (1536-1538) y con la de los mercenarios alemanes de los banqueros Welser y Ehinger (1529-1539). Así nace el *ciclo neogranadino* de la conquista, tierra de violencias, que hará exclamar al obispo Juan del Valle:

Hasta la hora de agora están los indios aún peor tratados que cuando entré en la tierra, porque el Licenciado Brizeño y sus compañeros han sido más conquistadores para destruir a los indios que jueces del Rey, de manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de don Carlos... que es cierto son más fatigados que los israelitas en Egipto²³.

Y comenta en otra carta el gran obispo:

Don Sebastián Belalcázar había ganado muchos indios, (pero) que son muertos, porque después... echó a los indios a las minas y los saca fuera de su naturaleza para proveer de bastimentos a los que sacan oro, llevan con cargas los del pueblo hasta diez leguas y hasta las mujeres preñadas y paridas llevan cargas, de lo cual mueren muchos... sin darle a los indios un tomiá...²⁴.

Y hacia el sur del Perú, se avanzó al *Finis Terrae*, Chile, con la expedición de Almagro (1535-1537), llegando hasta el río Maule, que numeraremos como el *séptimo ciclo* de la conquista.

Por su parte, hacia el Atlántico, del Perú también llegará por intermedio de la dominación establecida en la Puna, de donde se bajó hacia el sur, hacia Salta del Tucumán. La tierra *del Plata* (la plata del Potosí), tuvo así tres corrientes colonizadoras: la peruana del norte, la chilena del oeste y la atlántica que remontando el Río de la Plata llegaba a Asunción (fundada en 1536 por don Juan Salazar y Espinosa).

La colonización portuguesa en Brasil y en el Maranhão fue distinta. Al enfrentarse sólo con cazadores y recolectores²⁵ y en el mejor de los casos con plantadores²⁶, la explotación de la mano de obra, de la fuerza productiva del amerindiano, fue difícil. No había estratificación social como entre aztecas, mayas, chibchas e incas. El Estado portugués era más débil que el español y concibió como empresa *privada* la conquista de los territorios y el logro de beneficios. Este sistema se denominó de capitánías hereditarias, tal como se

23. Carta del 8 de enero de 1551, desde Cali; en *Archivo General de Indias*, Quito 78.

24. Carta del 23 de diciembre de 1554, en *Ibid.*

25. Del ciclo cultural prehistórico del Brasil oriental; cf. cap. 2/III, 1.d.

26. *Ibid.*, IV, 2.b.

había hecho en las islas Madeiras, Azores, Cabo Verde y Santo Tomé. Juan III creó 14 capitanías y las concedió a 12 donatarios entre 1534 y 1536. El rey daba al donatario el derecho de esclavizar o vender a los indios, condenar a muerte a esclavos y hombres libres, recibir el diezmo de los metales preciosos y el 50 % del palo del Brasil (*pau-brasil*)²⁷.

El 7 de enero de 1549, Tomé de Sousa centraliza el poder colonizador a Salvador de Bahía como sede del gobierno.

El Brasil estará mucho más cerca que el Caribe de Europa. Desde Lisboa a Recife o Bahía el viaje promedio duraba 30 días y de vuelta 40 días. En cambio de Sevilla o Cádiz a Puerto Belo o Vera Cruz el viaje promedio duraba 75 días, y el de regreso 130 días²⁸. Pero las distancias serán abismales, cuando se considera que no es lo mismo llegar directamente de Lisboa a Recife, que llegar de Sevilla a la Dominicana, Cartagena, Panamá, Callao. Y posteriormente por tierra a Lima, a Cuzco, Potosí, Salta del Tucumán, para alcanzar al fin a Buenos Aires. Obsérvense los resultados en la historia de la Iglesia, por ejemplo, del tiempo empleado en viajes.

ESQUEMA 4.3

Tiempo «medio» empleado en las diversas zonas o arzobispados en la elección de candidatos a obispo y en su llegada al obispado (1504-1620) (De 187 «periodos de gobierno»)²⁹

Zona o Arzobispado	Desde la muerte o partida a la elección	Desde la elección a la llegada	Tiempo total de «Sede Vacante»
Santo Domingo	25 meses	22 meses	47 meses
América Central	32 meses	22 meses	54 meses
México	23 meses	21 meses	44 meses
Santa Fe	13 meses	22 meses	35 meses
Perú	44 meses	32 meses	76 meses
La Plata	47 meses	29 meses	76 meses
Hispanoamérica	31 meses	25 meses	56 meses

El tiempo de la «sede vacante» era el tiempo de la *distancia*, de los viajes transoceánicos, de los papeleos burocráticos (en España, Portugal y Roma). Son números que hablan por sí solos. Eran 47 meses para el Caribe, mucho

27. Duarte Coelho recibió la Capitanía de Pernambuco, Francisco Pereira Coutinho la de Bahía, Jorge Figueiredo Correia la de Ilhéus, Pero do Campo la de Porto Seguro, Vasco Fernandes Coutinho la de Espírito Santo, Pero de Góis la de S. Tomé, Martim Alfonso de Souza la de Río de Janeiro. Por su parte, Pero Lopes de Souza la de Santo Amaro, Ja de Santana, y en el norte la de Itamaracá, João de Barros, Aires de Cunha y Fernão Alvarez de Andrade fracasarán en sus Capitanías del Maranhão. Antonio Cardoso de Barros recibió la de Ceará. Todos tenían al oeste plenos derechos hasta la línea imaginaria norte-sur delimitada por el tratado de Tordesillas del 7 de junio de 1494.

28. P. Chaunu, *o. c.*, 282.

29. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano institución misionera en defensa del indio (1504-1620)*, Cuernavaca 1969-1970, I-IX.

más cerca, y 76 meses para Perú o el Plata (ya que debía hacerse el trayecto por el Pacífico también).

Veamos lo que significaba un viaje cualquiera hacia el Nuevo Mundo. Debían partir de Sevilla y Sanlúcar, atravesar el Atlántico y después en la pequeña isla Dominica, de las Antillas Menores, se dividían: unas naves iban al sur (Santa Marta, Cartagena, Nombre de Dios o Porto Belo), y otras seguían en línea recta, separándose hacia el norte (Puerto Rico, Santo Domingo, Santiago de Cuba) para desembarcar en el Puerto de Ulúa de la ciudad de Vera Cruz. De estos puertos, en el caso de los que debían vivir en otras sedes que las portuarias, comenzaba una nueva travesía. Los mexicanos hacían por tierra su camino hasta la lejana Durango³⁰. Los del Nuevo Reino de Granada debían remontar el Magdalena hasta Vélez y después seguir a pie a Santa Fe o Popayán. Los del Perú, Chile y la Plata, en el siglo XVI, debían pasar al istmo de Panamá y embarcarse nuevamente en Panamá. Trabajosa navegación con vientos contrarios hasta el puerto de Paita. La mayoría de las veces de allí hasta Quito, Lima y La Plata por tierra. Desde el Callao se podía en cambio en 10 o 15 días llegar a Chile, por mar. En total, un habitante de Tucumán, por ejemplo, debía andar casi un año, con suerte, para llegar a su ciudad.

Tomemos un ejemplo, para comprender lo que significaba aquella travesía:

Fue Dios Nuestro servido, que saliésemos de la Barra de Sanlúcar a cuatro días del mes de noviembre del año pasado de cincuenta y dos. Tomamos en catorce días la Isla de la Gomera, y con el refresco necesario salimos de allí a veintidós de dicho mes. Navegamos ochenta o cien leguas por el mar, dionos un vendaval tan derecho que pensamos todos perdersnos. Durónos este tiempo seis días con sus noches y con andar todos los navios a árbol seco, volvíónos el tiempo sesenta leguas atrás de las Canarias. En este interín nos tomaron los franceses un navio que nos quedó zorrero, y otros dos se fueron a fondo porque hacían agua, y otros diez o doce faltaron porque tomaron la costa de Berbería y arribaron primero a Cartagena que la flota; quedamos treinta y tres navios de cincuenta y cinco que salimos del puerto. Cesado el vendaval volvimos a caminar para las Islas Canarias y llegamos a la vista dellas casi dos leguas, y allí estuvimos treinta días a árbol seco, que no pudimos tomar la Gran Canaria y no navegamos nuestra derrota porque estaba en aquel puerto el Almirante con otros dos o tres navios, y ellos no osaban salir ni venir a nosotros, aunque les hacía tiempo, por miedo a los franceses que los tenían a la vista; y nosotros no podíamos arribar allí porque nos era contrario. En este interín acometieron a la Armada cuatro navios franceses y llegáronse tan cerca de nosotros, que nos podían tirar, porque andan muy a la ligera y los nuestros tan cargados que no solamente no podían pelear, pero ni navegar... A cabo de treinta días tomamos a la Gran Canaria, cinco días antes de Navidad, y así estuvimos en la Pascua, aunque la vigilia de ella, después de tañido a visperas, nos hizo embarcar el General Careño y se hizo a la vela con tiempo contrario, y nos trajo toda la Nochebuena muriendo por la mar hasta que fue Dios servido de forzarle con temporal que volviese a tomar puerto al segundo día de Pascua, porque el primero ni dijimos misa ni la oímos. Salimos de la Gran Canaria el penúltimo día de Diciembre, y navegamos doce días, un jueves en la noche a doce de enero, a las diez o once de la noche, saltó el fuego del farol de la Capitana que era muy grande y desconcertado el que traía, y prendió en el navio y quemóse todo a vista de la flota sin poderlo remediar. Perecieron en él trescientas personas... Tomamos puerto de Santa Marta a seis días del mes de febrero, y luego la posesión de nuestra iglesia por virtud de las bulas de su santidad. Mándame por una que haga el juramento acostumbrado que suelen hacer los prelados en defender la Iglesia y favorecerla y no conspirar contra el Pontífice... y que este juramento se haga en manos del Obispo de San Juan de Puerto Rico o de el de Cuba. Porque le fue hecha relación que estaban más propincuos y acomodados a nuestra derrota, yo rogué mucho al general que venía en nuestro

30. Véase el mapa de San Juan de Ulúa hacia México y el norte (mi obra citada, vol. I, p. 165). Para Guatemala se dividían las naves antes de la isla Cozumel y desembarcaban en Trujillo o Puerto Caballo.

navio que tomásemos a Puerto Rico o a Santo Domingo donde dicen reside el Obispo de San Juan y él me prometió hacerlo así... y llegados a la Dominica donde se había de tomar la derrota, dionos un temporal tan furioso que en ninguna manera nos dejó arribar, aunque lo trabajó grandemente toda la flota... Llegados a Santa Marta... estuve ahí dos meses esperando si viniese algún navío o a caminar solo por miedo de los franceses...³¹.

Cuando en esta historia se escribe «se embarcó», «llegó a su ciudad», queremos resumir en esas dos expresiones esa travesía del océano en la época colonial con todo lo de arriesgado que tiene, con todos los caminos, ríos, montañas y desiertos a atravesar sobre mula, caballo o simplemente a pie³².

2. La conquista como dominación productiva

La relación del hombre-naturaleza la hemos denominado relación productiva o *poiética*. Es la relación del hombre que trabaja la materia y que llega a un producto. El hombre ibérico realizó y utilizó grandes avances en el nivel tecnológico o poiético que el mundo del Mediterráneo y árabe había logrado después de la crisis del siglo XIV. La falta de mano de obra produjo, por ejemplo, el perfeccionamiento de los molinos de viento de cabeza móvil, inicio del uso de las máquinas para aumentar la producción, inicio de lo que un día será la revolución industrial: el caballero Don Quijote, de la triste figura, se lanzó sobre ellos como sobre sus enemigos. En efecto, los molinos presagiaban un mundo nuevo y mataban la edad media de los caballeros andantes.

Todo el mundo mercantil se apoyaba sobre el progreso de la nueva tecnología de la navegación oceánica, fundada en los instrumentos de orientación, brújula magnética montada en balancines, cuadrante, sextante, astrolabio, cartas celestes, portulanos, cronómetros. Además en las técnicas de navegación: naos y carabelas, vela latina, timón fijo, correderas y barcos de guerra³³. Es decir, se aplicaban grandes descubrimientos de la industria metalúrgica: bielas-manivelas, ejes-cardán, laminación del acero, etc.

En segundo lugar, el nivel material productivo se había avanzado en el perfeccionamiento del arte de la guerra: cañones, morteros, espingardas, que permitía vencer desde tierra a la movilidad de la caballería, que había sido el eje táctico de los últimos milenios (en especial de los árabes y turcos).

Pero también hubo adelantos tales como fuelles siderúrgicos, martinetes, sierras, afiladoras. Además fábricas de papel, tipografías para impresión de libros, instrumentos ópticos de observación.

Todos estos descubrimientos permitieron la expansión de España y Portugal por el ancho mundo; permitieron que derrotaran a los árabes en el Océano Índico y a los turcos en el Mediterráneo. Pero, y es lo que nos interesa en esta historia de la Iglesia, condicionaron —si no determinaron— todos los otros niveles de la existencia naciente latinoamericana. En el choque instrumental entre iberos y los amerindios la desventaja era gigantesca. Los amerindios se encontraban en una época anterior a la edad del bronce, en su etapa calcolítica en el mejor de los casos (aztecas, mayas o incas), y los violentos invasores

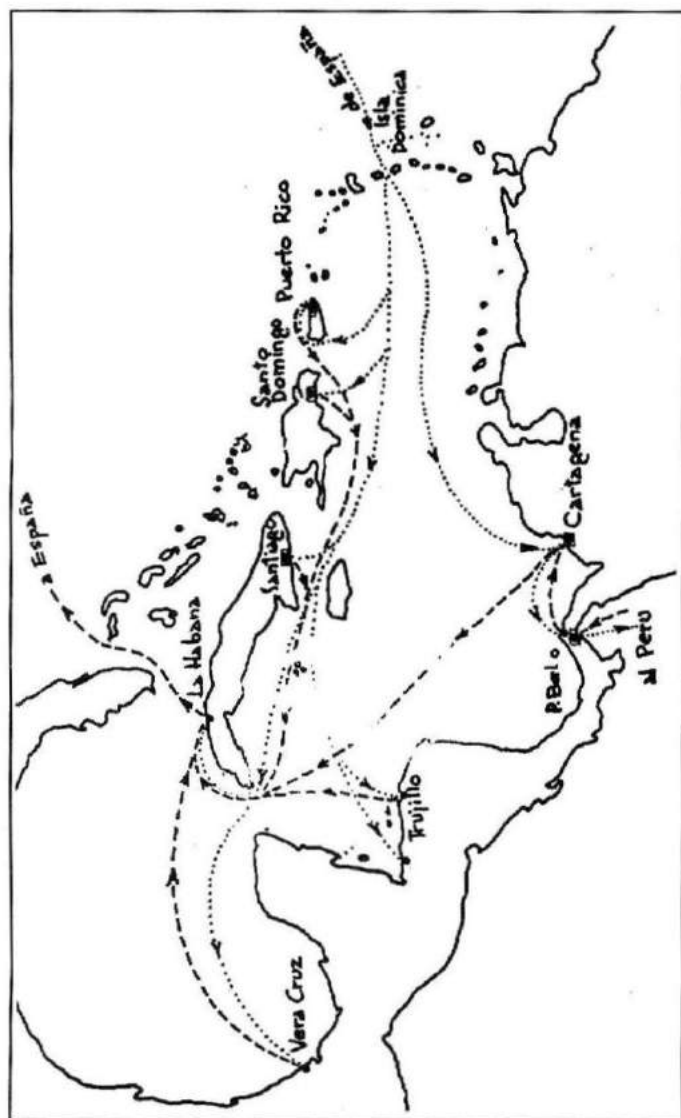
31. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas de América y Oceanía (CODON-Am)*, vol. XLI, 428 s. Es carta de Juan de los Barrios, del 15 de abril de 1554, obispo de Santa Marta.

32. Juan de las Cabezas, obispo de Cuba, fue aprisionado, desnudado y torturado por el pirata Girón en 1604. ¡Riesgos del camino!

33. Cf. D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Universidad Central de Venezuela, Caracas s/f, 103 s.

ESQUEMA 4.4

Navegación en el Caribe, golfo de México y Tierra Firme



dominaban todas las técnicas antedichas. Fue entonces una tarea fácil y sanguinariamente destructora, por la superioridad tecnológica, la dominación del indio por parte de los hispanos. Erradicaron la antigua clase dominante, ocuparon las mejores tierras, redujeron a los dominados a la triste situación de siervos, explotados en su tiempo de trabajo sistemáticamente.

La mala costumbre de la reconquista, al expulsar a los musulmanes, de convertir frecuentemente las ricas tierras de cultivo por tierras de pastoreo (ya que los campesinos partían hacia el sur de la Península) se aplicó en América. La isla de Cuba, que pudo haber tenido hasta medio millón de indígenas, en poco tiempo tuvo hasta medio millón de cabezas de ganado. Este dejar la agricultura por el pastoreo empobrecía las tierras. El indígena ya de por sí alimentado en un equilibrio vegetariano, disminuía su dieta diaria. Su debilidad permitía el contagio de enfermedades que los europeos traían y contra las que ellos no habían podido producir anticuerpos. Las matanzas concretas, el debilitamiento y baja de la natalidad, el aumento de mortalidad por enfermedades diezmaron a la población amerindiana en números tales que para nosotros es difícil creerlo. Lo cierto es que los hispanos, buscando las regiones más pobladas para poder explotar la fuerza de trabajo, bien pronto se vieron ante la realidad de la disminución enorme de la población. Los números dados por Bartolomé de las Casas de la «destrucción de las Indias», de su población, están lejos de ser fantásticos.

Si consideramos que en México y el Perú estaba la mayoría de la población americana, la indicación de los siguientes cuadros pueden darnos una idea de las dimensiones de la catástrofe.

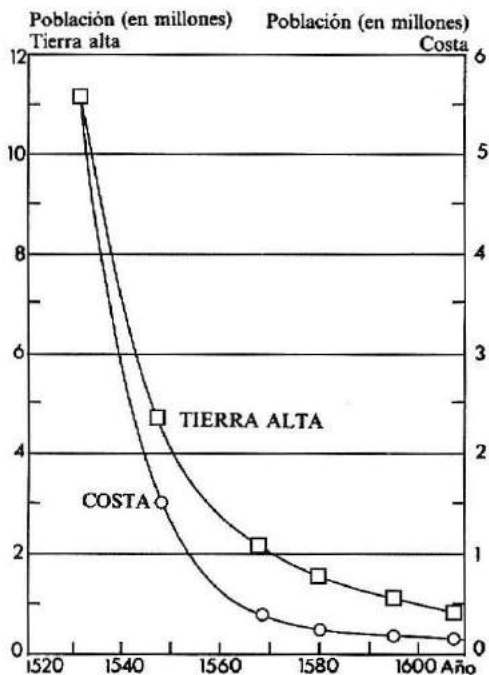
ESQUEMA 4.5

Población por regiones en México (1532-1608)

Regiones altas	1532	1568	1580	1595	1608
I Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II Vera Cruz Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV Oaxaca Mixteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX Guadalajara-Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
Subtotal	11.233.336	2.231.176	1.631.129	1.125.172	852.244
Regiones bajas	1532	1568	1580	1595	1608
II Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III Alvarado Coatzacoalcos	710.230	37.682	32.207	17.876	
V Oaxacas-Zapotecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI Costa de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII Costas de México					
Mechoacán-Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X Costa de Guadalajara	614.760	61.476	21.336	41.484	
Subtotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

ESQUEMA 4.6

Población de la meseta y litoral de México Central (1532-1608)



ESQUEMA 4.7

Población indígena del Perú (1570-1620)

Región	1570		1580		1590	
	Tributa-rios	Total	Tributa-rios	Total	Tributa-rios	Total
Costa Norte	20.401	77.529	15.353	60.651	11.759	48.270
Costa Central	25.189	128.820	20.567	101.399	17.082	82.044
Costa Sur	8.711	36.587	6.403	26.406	4.936	19.883
Sierra Norte	42.677	209.057	34.544	180.753	30.224	163.366
Sierra Central	42.024	241.143	36.955	207.381	33.025	181.111
Sierra Sur	176.003	571.394	103.739	506.910	93.465	452.961
Total	315.005	1.264.530	217.561	1.083.500	190.491	947.301

Región	1600		1610		1620	
	Tributarios	Total	Tributarios	Total	Tributarios	Total
Costa Norte	9.160	39.062	7.252	32.131	5.835	22.815
Costa Central	14.331	67.710	12.140	56.942	10.374	42.323
Costa Sur	3.935	15.394	3.193	12.164	2.668	8.168
Sierra Norte	26.002	146.274	22.372	131.034	19.356	106.125
Sierra Central	29.731	159.082	26.874	139.998	24.431	109.792
Sierra Sur	84.599	406.266	76.905	365.644	70.242	299.810
Total	167.758	833.788	148.736	737.913	132.900	589.033

Fuente: N. D. Cook, 1970.

Este choque entre dos totalidades histórico concretas en el nivel de los instrumentos productivos fue mucho más brutal cuando la civilización indígena estaba más desarrollada, cuando había logrado una gran densidad demográfica por el cultivo intensivo de la papa (en el Perú), del maíz (entre mayas y aztecas), en andenes cuando fue necesario (como en el Tiahuanaco en Bolivia o en Milpa Alta en México). La introducción del arado de poco sirvió en el siglo XVI, y fue casi exclusivamente usado por los hispanos y en sus haciendas y plantaciones. Los indígenas se beneficiaron poco de los adelantos, mientras que aportaron muchos a los europeos (además del maíz y papa o patata, el cacao y decenas de productos agrícolas desconocidos por el Viejo Mundo).

Lo cierto es que, en el nivel productivo, de inmediato les fue exigido que dieran los indígenas *tiempo de su trabajo*. Se trató de un sistema donde se tributaba trabajo —aunque después exigirá moneda—. El hispano nunca trabajó la tierra (como los *Pilgrims*, en el norte); fue desde su origen una oligarquía parasitaria que explotaba el trabajo del indígena o del negro.

Ayudada en esta población productiva, en la superioridad tecnológica (en especial del arte de la guerra), los españoles y portugueses dominaron al amerindiano en una relación práctica o política: hombre-hombre. Obligaron a las antiguas clases dominantes, o a los jefes o familias dominantes de las tribus o clanes, a obedecer por la fuerza, la compulsión, la tortura y la muerte, los intereses de los nuevos señores europeos y cristianos. El español y portugués habían desarrollado en la guerra de la Reconquista un *ethos* práctico político de suma dureza, disciplina, pero al mismo tiempo violencia —y todo justificado en los mejores principios sagrados—:

Como ya callaban los caciques y papas y todos los más principales, mandó Cortés —una *voluntad de poder* sin fronteras— que a los ídolos los derrocáramos. Hechos pedazos los llevamos adonde no pareciesen más y los quemamos³⁴.

Y nos cuenta el cronista:

Otro día, después de nos encomendar a Dios, partimos de allí muy concertados nuestros escuadrones y los de caballo muy avisados cómo habían de entrar rompiendo... E yendo así, viéñense a encontrar con nosotros dos escuadrones de guerreros, que habria seis mil...

34. B. Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Buenos Aires 1955, 107.

Cortés mandó que estuviésemos quedos, y con tres prisioneros que les habíamos tomado el día antes les enviamos a decir y a requerir que no diesen guerra, que les queremos como hermanos; y dijo a uno de nuestros soldados, que se decía Diego Godoy, que era escribano de su Majestad, que mirase lo que pasaba y diese testimonio dello si se hobiese menester... Y como les hablaron los tres prisioneros que les enviamos, mostrándose muy más reacios... Entonces dijo Cortés: ¡Santiago, y a ellos!³⁵ Desde la batalla pasada tenían los caballos e tiros y espadas y ballestas y nuestro buen pelear, y sobre todo la gran misericordia de Dios, que nos daba esfuerzo para no sustentar³⁶.

Por todo ello exclamará escandalizado Bartolomé de las Casas:

La causa de la perdición y acabamiento destas gentes asigna Oviedo que es porque son gentes sin alguna corrección, ni aprovecha con ellos castigo, ni halago, ni buena amonestación, e naturalmente son gente sin piedad, ni tiene vergüenza de cosa alguna; son de pésimos deseos e obras e de ninguna buena inclinación. Estas son sus palabras. Cosa es de maravillarse de ver el tupimiento que tuvo en su entendimiento aqueste Oviedo, que así pintase a todas estas gentes con tan perversas cualidades y con tanta seguridad³⁷.

Esta expansión de españoles y portugueses había bloqueado entonces las formaciones mercantiles de los turcos, árabes y del África de la Sabana. Ahora bloqueaba las formaciones tributarias de América (poco después haría lo mismo con la India y la China). Este paralizar, dominar y por fin explotar otras totalidades histórico-concretas significará una de las mutaciones fundamentales de la historia humana: nace así una historia mundial hegemonizada por naciones *cristianas*.

En América siempre tendremos que prestar atención a cada región donde se produce ese bloqueo. Si se trata de culturas nómadas, de cazadores y recolectores (en el Plata, Brasil, y en California, y aun en la costa este de Norteamérica, donde grupos de plantadores se nomadizan rápidamente por el uso del caballo); si se trata de *plantadores* (como en el Caribe la primera experiencia de conquista o evangelización); o si son culturas *urbanas* (como en México, Centro América, Colombia, Ecuador, Perú o Bolivia). La situación prehistórica determinará relativamente la historia posterior. Una gran concentración demográfica (en la «América nuclear») determinará la constitución de una fuerte oligarquía hispánica (México, Perú). Por el contrario, una débil población pre-histórica determinará relaciones más igualitarias (en el Plata o en Estados Unidos). La falta del indio, en regiones de temperatura y precipitación adecuadas, determinará la importación del negro esclavo y el nacimiento de una clase esclavista (como en el Nordeste del Brasil o Cuba). La prehistoria llama a la historia, y la historia determina (nunca absolutamente) a la Iglesia en su proceso.

3. *La conquista como explotación práctico-productiva: económica*³⁸

La relación económica significa relación entre personas (hombre-hombre) a través del producto de la naturaleza (hombre-producto-hombre). Es por ello que, en el nivel económico, se hacen *reales* las relaciones humanas (y aun religiosas en el culto, la liturgia, como hemos indicado).

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, cap. 63 y 65; p. 133 s.

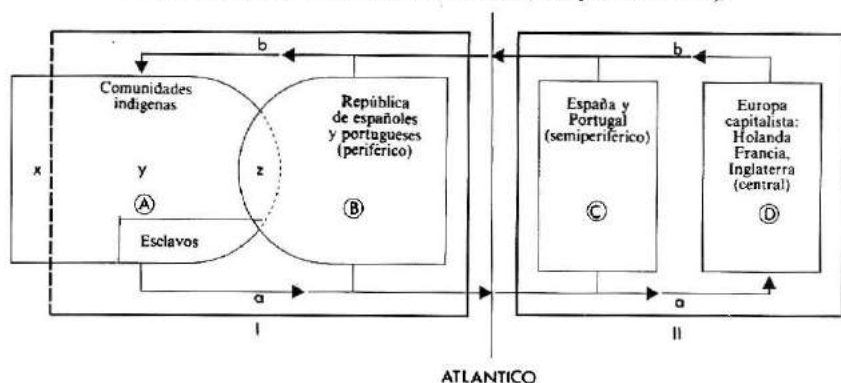
37. *Historia de las Indias* III, cap. 96; vol. III, p. 332-333.

38. Cf. P. González Casanova. *El desarrollo del capitalismo en los países coloniales y dependientes*, en *Sociología de la explotación*, México 1969; A. Gunder Frank-R. Puigros-E.

Sólo para mostrar una estructura abstracta, formal, vacía de las diferencias nacionales, regionales, lugareñas, proponemos el siguiente cuadro para poder saber a qué nos referimos en la explicación siguiente.

ESQUEMA 4.8

Relaciones abstractas y formales del intercambio desigual en las colonias y en el orden mundial (Periferia-Centro)



Por una parte se encuentran la totalidad histórico concreta colonial (I), con una división interna entre la «República de los españoles» o «portugueses» (B) y las «comunidades indígenas» (que nunca fueron «República de indios») o de los esclavos (A). Este tipo de relación se da en la América nuclear o de civilizaciones urbanas pre-hispánicas; en otras regiones hay muchas variantes. Por su parte, España y Portugal (C) tienen una función cada vez más semi-dependiente en Europa (hegemonizada poco a poco, desde el siglo XVII primero por Holanda, Francia, y después por Inglaterra) (D). Es decir, la Península ibérica juega un papel de semidependencia o de periferia europea del capitalismo naciente y central.

Puede ahora entenderse que el producto del trabajo, sus «excedentes», se originan desde las comunidades indígenas hacia la República de portugueses y españoles, para de allí salir hacia la Península y terminar en los bancos de Londres o en Venecia (flecha a). Es todo el canal del flujo de capital que procede de América y que constituirá —no como único componente pero sí esencial— la acumulación originaria que permitirá el despegue del capitalismo industrial. El camino de regreso (flecha b) va perdiendo valor en sus desplazamientos desiguales: todavía en la Península Ibérica el intercambio es más o menos equitativo con la Europa central, pero al pasar el Atlántico la desigualdad es enorme y muestra la injusticia estructural de toda la empresa de la conquista, colonización y vida colonial. Teológicamente es el pecado institucio-

Laclau, *¿América latina feudalismo o capitalismo?*, Medellín 1972; F. Novais, *Estructura e Dinâmica do Antigo Sistema Colonial*, São Paulo 1977; en especial *Modos de produção em América latina: Cuadernos de pasado y presente* 40 (1977); C. Cardoso-H. Brignoli, *Historia económica de América latina*, Barcelona 1979, vol. I: *Sistemas agrarios e historia colonial*.

nal de toda la empresa de España y Portugal; económicamente es el secreto de la acumulación del capital de Europa industrial; éticamente es el comienzo de un robo que, de otro modo, se perpetuará hasta nuestro siglo.

El siguiente cuadro comparativo de exportaciones provenientes de América y de importaciones provenientes de España, iluminan las relaciones entre la totalidad colonial (I) y las metrópolis (II), en sus componentes B y C («República de españoles» y España).

ESQUEMA 4.9

*Exportaciones de metales preciosos del sector privado hacia Europa
y retorno de importaciones de mercaderías hacia América-Hispana*
(En maravedies, moneda española de la época)

Periodo	Remesas del sector privado	Importaciones en mercaderías	Diferencia en favor de España
1561-1570	8.785.000.000	1.565.000.000	7.220.000.000
1581-1590	16.926.000.000	3.915.000.000	13.011.000.000
1621-1630	19.104.000.000	5.300.000.000	13.804.000.000

Fuente: Obras de Alvaro Jara, Pierre Chauu, Osvaldo Sunkel.

La diferencia en favor de España de más de 13 millones de maravedies nos manifiesta la desigualdad del intercambio. En cambio, podemos ver que España no se beneficia de esa gigantesca entrada de capital, ya que en 1570 habían entrado en España desde América 4.274.000 pesos (a 450 maravedís), pero salieron hacia Europa 4.295.000 pesos. La relación España-resto de Europa (relación C-D del esquema 4.8), muestra que en España no hay reproducción capitalista del capital (D-M-D), sino sólo movimiento mercantilista dependiente (D-M)³⁹. Esta concepción no capitalista del mercantilismo será una determinante fundamental para toda la historia latinoamericana, hasta el presente, y, por ello, un condicionamiento mayor en la historia de la Iglesia de nuestro continente.

Esto nos muestra igualmente que, al fin, es la Europa capitalista (D) la que se beneficiará de la explotación del trabajo de las comunidades indígenas (A), que funcionan como un «proletariado externo»⁴⁰; los que, por otra parte, no recibían nada de lo que pudiera producirse en esa Europa capitalista. Se entiende ahora la frase profética y objetivamente real, escrita por el obispo Juan de Medina y Rincón en su carta del 13 de octubre de 1583: «La plata que acá se saca y va a esos reinos, se beneficia con la sangre de Yndios y va envuelta en sus cueros»⁴¹.

O aquella otra del que será primer obispo de La Plata, Chuquisaca, Domingo de Santo Tomás, en carta del 1 de julio de 1550:

Avrá cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del ynfierno por la cual entra cada año gran cantidad de gente, que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí⁴².

39. P. Chauu, *o. c.*, 274.

40. D. Ribeiro, *o. c.*, 108.

41. *Archivo General de Indias*, México 374.

42. *Ibid.*, Charcas 313.

Es decir, el capital que se amasa en Europa (D), se amasa con la carne y la sangre de los indios (A). Los indios (A) son inmolados al nuevo ídolo y al nuevo dios: al capital (D). Esto es, palabra por palabra, lo que escribe explícitamente el dominico platense del siglo XVI, ciertamente mejor teólogo que muchos de sus colegas que enseñaban teología en las universidades del momento.

Para poder en pocas líneas sintetizar la ardua cuestión económica latino-americana colonial, en pleno debate teórico⁴³ del tipo de totalidad práctico-productiva-colonial (feudal, capitalista, etc.), no debemos dejar de tener en cuenta cuatro coordenadas que definen muchas diferencias: 1. *Las naciones*

ESQUEMA 4.10

Principales distritos mineros de la Nueva España (1813)



43. Cf. I. Wallerstein, *The Modern World System I*, N. York 1974.

colonizadoras (además de España y Portugal, Holanda ocupa Curazão en 1634, Inglaterra Jamaica en 1655, Francia la parte occidental de Santo Domingo en 1697, por indicar fechas de una amplia ocupación en el Caribe principalmente, aunque los Welser estuvieron en el norte de Colombia y los holandeses en el nordeste brasileño). 2. *El grado de vinculación al mercado mundial* (no es lo mismo un núcleo exportador de plata como el Potosí, que el trigo del Perú o los textiles de Quito de mercado intra-americano). 3. *Los tipos de producción* (minera, productos tropicales, alimentos y otros productos para el mercado americano). 4. *El carácter de las culturas indígenas* (nómadas, plantadores o urbanos)⁴⁴. Esto determinará esencialmente, dos tipos fundamentales de estructura económica, con grandes variantes regionales (sincrónicamente) y con diferencias en el tiempo (diacrónicamente). Esos sistemas son: el sistema *tributario de la encomienda* (posteriormente el sistema de hacienda y el minero), y el sistema de *esclavitud negra*. Hay que poner muchos matices a la cuestión. Veamos primero el sistema de explotación del indio tributario o no y en segundo lugar la esclavitud.

a) *Las haciendas*

En el sistema hispánico fue hegemónico el régimen de tributo, al comienzo, ya que se implantó en la «América nuclear», en las altas montañas (ricas en demografía, en minas y en productos *no-tropicales*). Los tres sujetos de este sistema fueron: las comunidades indígenas (A), la República de los españoles (B), su clase dominante (con exclusión de la burocracia y los comerciantes, militares, eclesiásticos): los encomenderos, y la Corona (C) (es decir, la estructura dominante del poder en España, con exclusión de otros grupos). El tributo (parte del *producto* del trabajo o *tiempo* de trabajo) era un deber de la comunidad indígena con respecto a la Corona (pasaba un capital de A a C). Entre ambos había un poder intermediario o interpuesto: la clase encomendera, minera o propietaria de las haciendas (que también podían pagar tributo o impuesto en los tres conceptos).

Paradójicamente se produjo esta situación: la Corona o el Estado tienen propiedad de todas las tierras y del tiempo de trabajo de los indígenas por derecho de conquista, pero concede su uso como *merced real*. De esta manera, entrega el uso de las tierras a las comunidades indígenas y exige un tributo directo a la Corona; puede también hacer la *merced* de otorgar a un español tiempo de trabajo o pago de tributo de una comunidad indígena (relación A-B, y no de tributo directo A-C). Este es el caso de la encomienda, repartimiento *coatequil* en México, *mita* en Bolivia y Perú, *minga* en Ecuador, *mandamiento* en Guatemala, y en Colombia (*mita* en minas, *alquile* en trabajo urbano, *concertaje* en el campo, etc.). Este pago de tributo, que podía también ser en moneda, fue una transformación del sistema, entre otros, azteca e inca: «Los pobres *macehuales* (tributarios) todo el día trabajaban para sus tributos y para darles de comer a los principales»⁴⁵. Y se nos dice que «el estado y la clase dominante recibían tributo de los *calpullis*». Ninguna comunidad estaba exenta de este deber y los ingresos del Estado azteca eran muy

44. Cf. C. Cardoso-H. Pérez, o. c., 164.

45. Carta de López Gerónimo al Emperador, en *Colección de documentos para la historia de México* XI, por J. García Icazbalceta, México 1866, 151.

importantes. En base al Códice Mendocino, Cook calculó que el grano que se recibía anualmente de 371 pueblos era suficiente para la alimentación de 361.641 personas. También se recibieron en un año 2.896.264 piezas de textiles: mantas, mantillas, enaguas, etc., y 100.000 kgs. de algodón. Además, cada provincia sojuzgada tenía obligación de enviar a México personas para el desempeño de los más diversos trabajos. La gran pirámide de Tenochtitlán y el impresionante dique del lago de Texcoco fueron construidos con el trabajo tributario⁴⁶.

Este sistema, y el de la encomienda, no era feudal (porque no había señor que poseyera la tierra) ni capitalista (porque el trabajador no vendía libremente su trabajo por salario). Era un *sistema tributario mixto integrado*, en la vida colonial, a un *mercado mundial mercantilista* que fue progresivamente siendo hegemonizado por el régimen capitalista, y desde el siglo XVIII, industrial.

Pero es interesante anotar entonces que el proyecto despótico-tributario de la Corona (apoyado, ahora se comprende por qué, por la Iglesia en su línea más profética), tenía como enemigos en la Península a los comuneros, y en América a los encomenderos o clase dominante que pretendía acaparar todo el tributo personalmente en la encomienda o repartimiento. El rey en cambio pretendía que, salvo mercedes excepcionales, las comunidades tributaran *directamente* a la Corona. Al defender la Iglesia, y Bartolomé de las Casas por ejemplo, a las comunidades indígenas contra los encomenderos, se justificaba de paso el proyecto tributario de la Corona. Ginés de Sepúlveda al justificar la conquista daba derecho al encomendero y se oponía en cierta manera al proyecto de la Corona.

Pero bien pronto tanto la minería como las *haciendas* (que contrataban mano de obra indígena, con z en el esquema 4.8, zona de encuentro y donde el indígena dejaba la comunidad para integrarse a una empresa de tipo inicial o primitivamente capitalista), comenzaron a pagar impuestos a tal punto que superaron los tributos que podían esperarse directamente de las comunidades indígenas. Desde ese momento la corona comenzó a desentenderse de la suerte de los indígenas y una nueva estructura económica se fue originando (muy parecida a la de las plantaciones, pero sin tantos riesgos, y al mismo tiempo con un espíritu más capitalista).

Conocemos perfectamente la historia del sistema encomendero⁴⁷. Nació en las Antillas cuando el mismo Colón impuso a los habitantes de Cibao y de la Vega Real un tributo (1495-1496). Poco después (1497) se impuso a los indios un servicio en favor de los españoles. El 16 de septiembre de 1501 se dispone que «los indios no paguen nuestros tributos»⁴⁸, en tiempo de Nicolás de Ovando. El 20 de diciembre de 1503, por informes de Ovando, la reina Isabel dictó la cédula que consagró legalmente los repartimientos de indios, como trabajo *forzoso* en favor de los españoles en Indias (como pago de tributo indirecto): «En adelante compelaís y apremiéis a los dichos indios... para que trabajen en lo que las tales personas (españoles) les mandaren... la cual fagan como personas libres como lo son...»⁴⁹. Los excesos de los colonos no se

46. E. Semo, *Historia del capitalismo en México*, México 1976, 62-63.

47. Cf. S. Zavala, *La encomienda indiana*, México 1973.

48. *Ibid.*, 14.

49. *Ibid.*, 15.

hicieron esperar. Por ello tronó la voz profética de Antón de Montesinos, en aquel domingo de adviento de 1511. Pero el rey reacciona negativamente: «Ningún buen fundamento de teología ni cánones ni leyes tendría»⁵⁰ el tal fraile. El mismo fray Alfonso de Loaysa, provincial dominico de España, exige que moderen sus prédicas o serán expulsados de las Islas: «Os mando que ninguno sea osado predicar más de esta materia... Si alguno tiene escrúpulo de no poder hacer otra cosa, véngase, que en su lugar yo proveeré de otro»⁵¹.

Es en este contexto que se produce la conversión de Bartolomé de las Casas, en texto que hemos meditado al comienzo de esta obra: la conversión *espiritual* de Bartolomé estuvo motivada al descubrir la injusticia *económica* en la que la comunidad indígena estaba estructuralmente explotada. La vinculación de la estructura económica con el culto eucarístico es la llave de toda esta época y, quizá, de toda la historia de la Iglesia en América latina.

La encomienda pasa al continente con Cortés, que la organiza en México, siguiendo las costumbres aztecas⁵².

En la *Tercera Carta de Relación* del 15 de mayo de 1522, Cortés informa de la manera que se han organizado los repartimientos, dado que «los naturales destas partes eran de mucha más capacidad que no los de las otras Islas»⁵³.

En 1536 Pedro Alvarado organizaba los repartimientos en Guatemala y Honduras. En las Capitulaciones de Toledo de 1519 Pizarro ya estipulaba la organización de las encomiendas en el Perú, y efectuó el repartimiento general en 1540⁵⁴. De allí pasarán a Chile y al Plata.

Aunque las *Leyes Nuevas* de 1542 intentaron suprimir en una generación las encomiendas no lo lograron y al fin fueron suprimidas. Sin embargo, será sólo el 23 de noviembre de 1718 cuando aparece el decreto general de extinción de este sistema de tributación indirecta en beneficio de una oligarquía en más y más parasitaria. Habiendo hecho bancarrota la Real Hacienda se cobrará tributo directamente, por parte de la Corona, a las comunidades indígenas⁵⁵. Vencidos los encomenderos triunfaba la Corona y los hacendados. «A lo largo del siglo XVI, los enemigos principales del sistema despótico-tributario fueron los encomenderos»⁵⁶. El despotismo monárquico venció a los comuneros en España (1521) y a la clase encomendera en América. La lucha de la defensa de las comunidades indígenas de un Bartolomé de las Casas, de Vasco de Quiroga, de Antonio de Valdivieso, de Pablo Torres, de Juan del Valle⁵⁷ apoyó a la Corona, luchó por el indio y ayudó a la desaparición de esta fracción de clase: los encomenderos. Pero los mineros y los hacendados florecieron sobre sus ruinas.

Los hacendados producían para las necesidades americanas. Sólo los mineros exportaban capital hacia la Península (explotando el trabajo de A, B exportaban hacia C, capital que se acumulaba en D, del *esquema* 4.8). Del 100 % de las exportaciones de América hacia España, el 95 % consistía en

50. *Ibid.*, 21.

51. *Ibid.*

52. Cf. Fr. Katz, *Situación social y económica de los aztecas durante los siglos XV y XVI*, México 1966, y Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México 1967.

53. S. Zavala, *o. c.*, 250.

54. *Ibid.*, 73.

55. *Ibid.*, 250.

56. E. Semo, *o. c.*, 96.

57. Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano*, en especial el tomo III (CIDOC, Sondeos 34, 1969).

plata, oro y perlas; del 78 % al 80 % de plata; del 17 % al 19 % de oro; el 2 % de perlas⁵⁸.

A España partieron⁵⁹ 447 millones de pesos (a 450 maravedíes), es decir, 16.886 toneladas de plata de 1503 a 1660. Debe considerarse que dicho capital exportado era el doble que todo el trigo manejado en el comercio del Mediterráneo en la misma época. Llegó a Europa cinco veces más de plata de la que había y otro tanto de oro.

Pero el reverso de la moneda era que a los indígenas que trabajaban en las minas, los *mitayos* de los Andes por ejemplo, se les recitaba el oficio de muertos al partir a sus trabajos. Minas subáridas, minas altísimas (la de Potosí a más de cuatro mil metros). ¡Infinitos sufrimientos! En la totalidad de la empresa «millones de hombres debieron morir». El oro y la plata americana suplía el oro de la sabana africana, y con ello destruía las culturas del África; por un proceso de inflación empobrecía al mundo árabe y daba a Europa una hegemonía total en el mercantilismo mundial. El «dios oro» vino a empujar de un codazo a todos los demás dioses y reinará durante siglos.

El primer ciclo del oro es de 1503 a 1520 en las Antillas, unas 15 toneladas de oro. Un segundo ciclo hasta el 1530 en Tierra Firme:

En esta tierra hay más daño del que allá han informado, porque una cosa es oírlo y otra verlo. En esta entrada quedaron los indios escandalizados y alborotados y con odio a los españoles que si Dios no remedia, las fuerzas nuestras no bastan para sedar ni mitigar su muy justa saña. La tierra por donde fue el gobernador quedó tan destruida, robada y asolada, como si el fuego pasara por ella. Vi que el Dios y la administración que les enseñan y predicán, es: «Dadme oro, dadme oro». Y tomando tizones para quemar sus casas. Esto hacía el gobernador apeándose en cada pueblo⁶⁰.

A lo que el gobernador contestaba: «¿Que por qué debemos sufrir protector, ni obispos en la tierra? Que mejor lo echen en navío sin velas»⁶¹.

El tercer ciclo de los metales preciosos se inicia en México, pero no con su descubrimiento, sino con las minas de Zacatecas desde 1546, y en el Perú, con la explotación de plata en Potosí desde 1545, a la que le seguirán Huancavélica y muchas otras. Una mina de Buritica en Nueva Granada llega a producir hasta 25 toneladas de oro en 1541-1550. La ciudad minera de Potosí oscilará en el siglo XVI y XVII entre 120 a 160 mil personas. Esto, es evidente, exigía el desarrollo de las haciendas que debían contribuir con alimentos, instrumento de roturación, textiles, mulas, etc., lo que daba vida a toda la región circundante.

b) Las plantaciones

Hemos dicho que el segundo sistema económico era el del *esclavismo de las plantaciones*⁶², a más de 1.000 mm. de precipitación pluvial anual, y principal-

58. P. Chaunu, *Conquête et exploration*, 312. Cf. E. J. Hamilton, *American Treasure and Price Revolution in Spain (1501-1650)*, Cambridge (Massachusetts) 1954.

59. E. Hamilton, o. c., 11-45.

60. El protector fray Tomás de Ortiz, en carta de 1529, en *AGI*, Justicia 1112, lib. 2.

61. J. Friede, *Los orígenes de la protectoría de indios en el Nuevo Reino de Granada*, La Habana 1956.

62. Sobre el tema de la esclavitud en América latina, en general, véase E. E. Williams, *Capitalism and slavery*, New York 1944; E. Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona 1971;

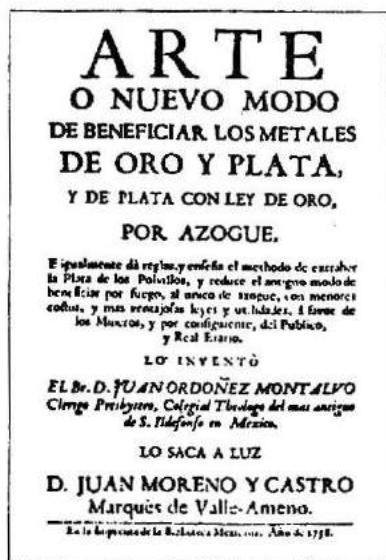
mente para la exportación de productos tropicales. Su implantación fue entonces en Brasil y el Caribe (Antillas, Guayanas, costas de Venezuela y Colombia hasta el Pacífico, y México sobre el Golfo), muy pocos en la zona Andina y el Plata. Es decir, el esclavo reemplaza a los indígenas de los ciclos de nómadas y plantadores, en regiones bajas, sobre el Atlántico, con altas temperaturas y mucha precipitación pluvial. En las regiones de la encomienda de cultura urbana el esclavo cumplirá trabajos menores, domésticos, o en talleres reducidos, en trabajos específicos (como el lujo). Por otra parte, será el régimen hegemónico en las colonias portuguesas, holandesas, inglesas y francesas, no así en las españolas (con excepción de Santo Domingo, Cuba y Puerto Rico, donde, por otra parte, comienza históricamente el esclavismo americano). Todo el sistema está íntimamente entrelazado a la explotación del azúcar.

En la cima de la Conquista estaba la *Casa de la Contratación* de Sevilla, donde se controlaba todo el manejo del sistema despótico-tributario, principalmente por la encomienda. En la cima del esclavismo de las Capitanías del Brasil se encontraba la *Casa de India*, que reemplazaba la antigua *Casa de Guinea*, donde el donatario privado tenía plenos poderes sobre el esclavo (mientras el encomendero no tenía derechos propios sobre la comunidad indígena, sino por *merced real*, temporaria y siempre anulable). Pero si en España el Consejo Real y Supremo de las Indias dará al imperio un sentido complejo, donde el mecanismo mercantil queda a veces subordinado a otros fines, en Portugal el sentido mercantil será esencial: el esclavo nunca será una «Comunidad»; no tendrá derechos, ni historia, ni exterioridad (el indígena podrá tener una cierta exterioridad del sistema hispánico, representado en el esquema 4.8 con la x). La exterioridad imposible del esclavo ha quedado en

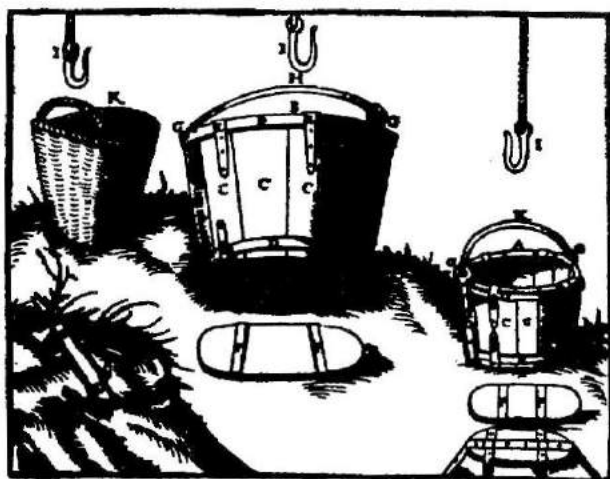
J. Saco, *Historia de la esclavitud de la raza africana en el Nuevo Mundo*, La Habana 1938; E. Vila Vilar, *Hispanoamérica y el comercio de esclavos*, Sevilla 1977; R. Mella, *Breve historia de la esclavitud negra en América latina*, México 1973; L. Rout, *The African experience in Spanish America*, Cambridge 1976; Fr. Knight, *The African dimension in Latin American societies*, New York 1974; L. Fonor, *Slavery in the New World*, Prentice-Hall 1969; J. Gratus, *The great white lie. Slavery, emancipation and changing racial attitudes*: Monthly Review (New York 1973). En particular, y con relación a ciertas áreas en Brasil: F. H. Cardoso, *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*, São Paulo 1977; R. Conrad, *The destruction of Brazilian Slavery*, Berkeley 1972; Freyre, *Casa-grande e senzala*, Rio 1938; P. Verger, *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*, Paris 1968. En el área del Caribe véase: J. Handler, *The unappropriated people: freedmen in the slave society of Barbados*, Baltimore 1974; H. Aimes, *A history of slavery in Cuba 1511-1908*, New York 1907; V. J. Baptiste, *Haiti. Sa lutte pour l'emancipation*, Paris 1957; O. Patterson, *The sociology of slavery in Jamaica*, Jamaica 1973; L. Diaz Soler, *La esclavitud negra en Puerto Rico*, San Juan 1957. Para la región francesa: G. Martin, *Histoire de l'esclavage dans les colonies françaises*, Paris 1948; J. Fouchard, *Les marrons de la liberté*, Paris 1972. En México, G. Aguirre Beltrán, *La población negra en México (1519-1810)*, México 1946; R. Brady, *The emergence of a Negro class in Mexico 1524-1640*, University of Iowa 1965. En América Central: W. Sherman, *Forced native labor in XVI century Central America*, London 1979; S. Zavala, *Contribución a la historia de las instituciones coloniales en Guatemala*, Guatemala 1953; L. Díez Castillo, *Los cimarrones y la esclavitud en Panamá*, Panamá 1968. En Colombia y Venezuela: A. Escalante, *El negro en Colombia*, Bogotá 1964; J. Jaramillo Uribe, *Ensayo sobre Historia social colombiana*, Bogotá 1968; J. Palacios Preciado, *La trata de negros por Caragena de Indias 1650-1750*, Tunja 1973; M. Acosta Saignes, *Vida de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas 1966; E. Troceno, *Documentos para el estudio de los esclavos negros en Venezuela*, Caracas 1969. En el Cono Sur: Russell Edward Chace, *The African impact on colonial Argentina*, Santa Bárbara 1969; C. Sempat Assadourian, *El tráfico de esclavos en Córdoba 1588-1610*, Córdoba 1965; Fr. Bowser, *The African slave in colonial Perú 1524-1650*, California 1974; E. Scheuss de Studer, *La trata de negros en el Río de la Plata (siglo XVIII)*, Buenos Aires 1958; G. F. Cruz, *La abolición de la esclavitud en Chile*, Santiago 1942; C. Rama, *Los agro-uruguayos*, Montevideo 1967.

ESQUEMA 4.11

Portada del libro de Juan Moreno y Castro (1758)



Canastas y baldes utilizados para extraer el mineral en el siglo XVI



África y es irrecuperable (aun como proyecto futuro de liberación), no así para el amerindiano.

El esclavismo americano poco y nada tiene que ver con el régimen esclavista propiamente dicho (por ejemplo el griego o romano). En las *Siete Partidas* (1256-1265) de la España medieval se reglamenta ya la esclavitud. En las islas Azores y Madeira hay esclavos en las plantaciones de azúcar. Por su parte Ovando introdujo esclavos africanos en la Española al comienzo del siglo XVI, aunque unas instrucciones de la Corona de 1501 prohibían que pasaran a las Indias judíos, moros, «cristianos nuevos» y *negros*. De todas maneras en 1505 son frecuentes los negros en Santo Domingo. Los mismos padres Jerónimos recomiendan su presencia, en especial con el «ciclo del azúcar», que aunque inicial en 1506, crece desde 1520⁶³. Así nacen los ingenios, que eran al mismo tiempo una plantación e industria. Había en Santo Domingo 35 ingenios en 1548, y el de Melchor de Torres tenía 900 esclavos. El esclavismo estaba directamente dirigido a la exportación; se articula con el capitalismo mercantil —más que la encomienda—, por ello Genovese muestra que dicho esclavismo puede perfectamente ser capitalista, siendo controlado por una cierta burguesía, cuyo mejor ejemplo fue la inglesa. El patriarcalismo del *senhor de engenho* en Brasil verdadera clase social esclavista del Nordeste casi autártica es distinta. Los holandeses, en cambio, usaron la esclavitud como un medio propiamente capitalista de acumulación de capital en el período mercantil⁶⁴.

En 1513 el rey de España da la primera licencia cobrando dos ducados por cada africano comprado. En 1578 se cobran 30 ducados. El africano era humillado al infinito, no sólo por la cacería sufrida en África, el inhumano traslado por el Océano, sino que, al llegar a los puertos de Cartagena, la Habana, Bahía, Río, Pernambuco o Maranhão se procedía al «palmeo» (para medir su altura y con ello el precio), a la «carimba» (marcas de fuego en la espalda, pecho y muslos) como prueba de haberse pagado los impuestos. Además del Caribe (en 1519 llegan los primeros esclavos a Jamaica), en 1550 son numerosos en Bahía. «El negro fue, ante todo, un bien de capital, y su importación se rigió por las reglas del comercio y por los estímulos de la coyuntura»⁶⁵.

El sistema portugués en el Brasil, «escravocrata na técnica de exploração económica»⁶⁶, tuvo entonces al régimen esclavista como el dominante, al que se subordinaban otros sistemas. Al comienzo, el «palo del Brasil» entregado por los indígenas como trueque fue el primer producto exportable. Poco a poco aparece el azúcar. Ya en 1513 hay experiencias en la isla de São Vicente, cuatro ingenios en Espírito Santo en 1540, uno en Pernambuco en 1542. El crecimiento del Brasil es el aumento de la producción del azúcar, y con dicho aumento el crecimiento del esclavismo. Hay 60 ingenios en 1570, 130 en 1585, 346 en 1629, 528 en 1710. Sin embargo, la economía del ingenio no es monetaria, deja poca ganancia en moneda⁶⁷.

63. Cf. F. Moya Pons, *Historia colonial de Santo Domingo*, Santo Domingo 1974, 71 s.

64. Cf. E. Genovese, *Esclavitud y capitalismo*, Barcelona 1971.

65. N. Sánchez-Albornoz, *La población de América latina. Desde los tiempos precolombinos al año 2000*, Madrid 1973, 71.

66. G. Freyre, *Casa-Grande e senzala*, Rio 1978, 4.

67. Cf. F. Mauro, *Le Portugal et l'Atlantique au XVIIe. siècle (1570-1670)*, en *Étude Economique*, Paris 1960, 213-219.

ESQUEMA 4.12

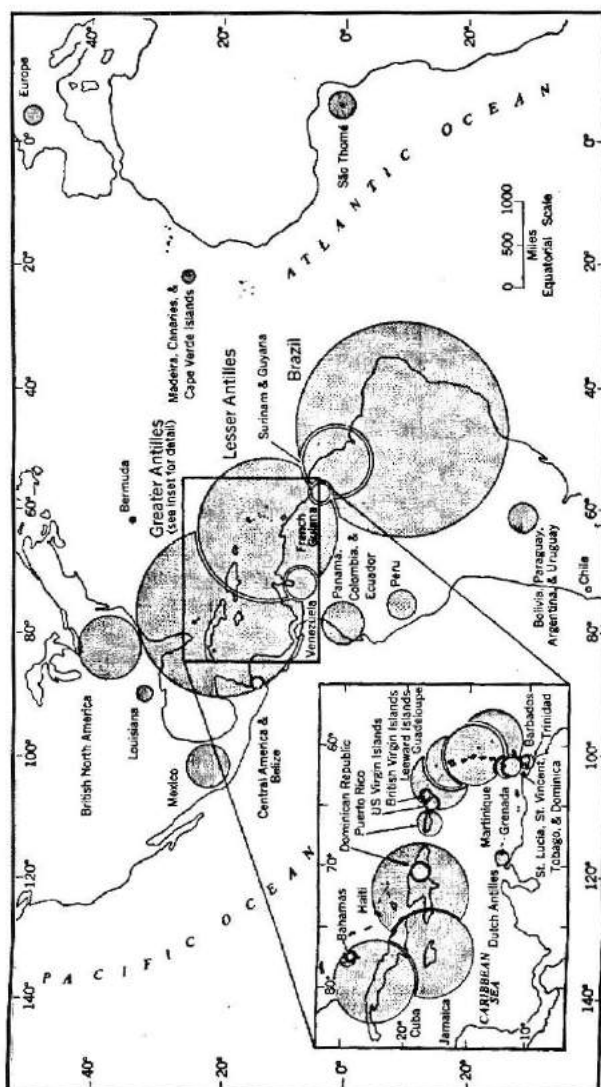
Total de importación de esclavos en América del siglo XV al XIX
(En miles)

Región y País	1451-1600	1601-1700	1701-1810	1811-1870	Total
<i>British North America</i>	—	—	348,0	51,0	399,0
<i>Spanish America</i>	75,0	292,5	578,6	606,0	1.552,1
<i>British Caribbean</i>	—	268,7	1.401,3	—	1.665,0
Jamaica	—	85,1	662,4	—	747,5
Barbados	—	134,5	252,5	—	387,0
Leeward Is.	—	44,1	301,9	—	346,0
St. Vincent, St. Lucía, Tobago, Dominica	—	—	70,1	—	70,1
Trinidad	—	—	22,4	—	22,4
Grenada	—	—	67,0	—	67,0
Other BWI	—	—	25,0	—	25,0
<i>French Caribbean</i>	—	155,8	1.348,4	96,0	1.600,2
Saint Domingue	—	74,6	789,7	—	864,3
Martinique	—	66,5	258,3	41,0	365,8
Guadeloupe	—	12,7	237,1	41,0	290,8
Louisiana	—	—	28,3	—	28,3
French Guiana	—	2,0	35,0	14,0	51,0
<i>Dutch Caribbean</i>	—	40,0	460,0	—	500,0
<i>Danish Caribbean</i>	—	4,0	24,0	—	28,0
<i>Brazil</i>	50,0	560,0	1.891,4	1.145,4	3.646,8
<i>Old World</i>	149,9	25,1	—	—	175,0
Europe	48,8	1,2	—	—	50,0
São Thomé	76,1	23,9	—	—	100,0
Atlantic Is.	25,0	—	—	—	25,0
Total	274,9	1.341,1	6.051,7	1.898,4	9.566,1
Annual average Mean annual rate of increase	1,8	13,4	55,0	31,6	22,8
	—	1,7%	1,8%	-0,1%	

Las plantaciones no darán, sin comparación, la ganancia de la plata y el oro. Eso explica en el siglo XVIII brasileño el auge del oro y el logro de un crecimiento importante en Brasil de la vida colonial cuando en la América hispánica estaba en crisis.

ESQUEMA 4.13

Importación de esclavos durante la trata en el Atlántico



La economía brasileña, entonces, queda ligada al África. El esclavo africano era la mercadería que se traía en el trayecto África-Brasil, y el azúcar la mercancía en el trayecto Brasil-Portugal. El comercio de las «especies» tocó a América latina accidentalmente: sea por los viajes hacia el Pacífico a partir de Acapulco y que desembocarán en Filipinas; sea porque, de todas maneras, Portugal incluía a Brasil en la *Volta* del África y el Asia.

La *Conquista* fue entonces parte del gigantesco proceso de «bloqueo» de las totalidades histórico concretas tributarias (azteca, maya, inca, pero igualmente de las formaciones sociales de la sabana africana, el Congo-Angola, Mozambique, la India, la China, el Japón) y aun del mundo mercantil árabe-turco. Podría decirse que Europa, por Portugal y España primero, produjo, por dominación y explotación sin límites, la unificación mundial de la historia. Termina así el proceso comenzado en el neolítico con las seis altas culturas⁶⁸ que se fueron dispersando hacia el este. Ahora, son «centralizadas» desde el norte y situadas como «periferia». Desde el proceso de la conquista y la expansión europea, ésta, Europa, jugará hasta la segunda guerra mundial (hasta 1945) la función de «centro», y América latina, el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y la China (y en su momento Rusia), tendrán un lugar dependiente, colonias explotadas, periferia mundial, subdesarrollada, aportadora al comienzo de materias primas. Ya lo hemos visto: plata, oro, perlas, palo del Brasil, cueros (que jugaron un papel intermedio en situaciones de crisis en las Antillas, el Brasil y por último en el Plata), azúcar, especias. Productos «robados» (y en el mejor de los casos mal pagados) a los pueblos dominados y que se acumularán en Europa para alimentar al nuevo ídolo, al nuevo fetiche, al nuevo dios: *el capital*.

III. LA CRISTIANDAD AMERICANA

Con la llegada de Colón en 1492 comienza el nuevo orden; en Brasil sólo en 1500. De la misma manera en 1808 con la emancipación comienza la crisis de la cristiandad colonial, pero de ninguna manera es su fin.

En otra parte hemos tratado el tema de manera teórica, como un «modelo»⁶⁹, y también hemos indicado el lugar y desarrollo de cristiandades europeas del mundo antiguo⁷⁰ y en especial la hispano lusitana⁷¹. Ahora nos toca describir resumidamente la estructura político jurídica e ideológica de la cristiandad en nuestra América, la América latina colonial.

1. Control del Estado sobre la Iglesia

La estructura de la Iglesia, como se ha visto⁷², tiene el momento eclesiástico jerárquico, el episcopado y el presbiterio, su centro. Y bien, el Estado

68. Cf. Capítulo 2/II, esquema 2.5, de este tomo I/1.

69. Cf. Capítulo 1/II, 3.c, de este tomo I/1.

70. Cf. Capítulo 3/II, de este tomo I/1.

71. Cf. *Ibid.*, III.

72. Cf. Capítulo 1/II, 3.b, esquema 1.16.

español y lusitano, como veremos, fue lentamente organizando una estructura política jurídica de dominación sobre la Iglesia: el *Patronato* y el *Padronado* es, justamente, ese control de la sociedad política ibérica sobre la Iglesia. No debe olvidarse que Roma permitió este control del Estado sobre la Iglesia por su debilidad en el siglo XV y XVI. La creación de la *Propaganda fide* en 1623 se debió a la reacción en la Iglesia romana contra este «modelo» de cristiandad cesaropapista⁷³. Téngase en cuenta que en los Estados pontificios era la Iglesia la que tenía el control político sobre el Estado; mientras que en España y Portugal, y con más razón en Latinoamérica, era el Estado quien controlaba a la Iglesia.

Es evidente que el Estado hispano-lusitano, por definición católico (lo cual muestra la confusión de una totalidad histórico concreta que se define por una religión como cohesión ideológica del todo social), no contradecía la esencia teórica de la Iglesia sino que —lo declaraba sin cansancio— estaba al servicio de sus fines. Pero, políticamente, controlaba a la Iglesia para que no pudiera ser origen de disidencia contra las decisiones de la sociedad política.

Es interesante anotar que el conservadurismo católico latinoamericano ha defendido el sistema de cristiandad, el patronato, sin criticar jamás ese dominio del Estado sobre la Iglesia. Dominio que quizá nunca ningún Estado ejerció a tal punto como el hispano, y aun jurídicamente y a partir de concesiones de la misma santa sede. Es que, sin advertirlo, por articularse de hecho a las clases dominantes, dicha interpretación conservadora de la historia juzgó como bueno el sistema que permitía la hegemonía política e ideológica de esas clases, siendo la misma Iglesia una mediación de dicha hegemonía y no viceversa. Como el estado liberal del siglo XIX se lanzará contra la Iglesia, queriendo reducirla en su accionar al solo ámbito de la sociedad civil, el conservadurismo católico se defendía del liberalismo idealizando el Estado anterior, que fue, sin embargo, de una confusión teórica y práctica del todo contraria a la exigencia de libertad del evangelio.

En efecto, la expansión de Portugal en el norte del África⁷⁴ por las órdenes de los templarios, en especial por la «Orden de Cristo», recibió de la santa sede una confirmación ante toda la cristiandad europea, principalmente ante la hispánica. Por ello se recurrió al papa. Con este fin los portugueses incluyeron como propias finalidades en su expansión hacia el África la propagación de la

73. Cf. la bibliografía en el capítulo 5/II, sobre misiones. Sobre el patronato, A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato español en Indias*, Roma 1958; C. Bruno, *El derecho público de la Iglesia en Indias*, Salamanca 1967; P. Castañeda, *La teocracia pontifical y la conquista de América*, Vitoria 1968; A. de la Hera, *El Regalismo Borbónico en su proyección india*, Madrid 1963; J. García Gutiérrez, *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del regio patronato indiano*, México 1941; Dornas, *O padroão o a Igreja brasileira*, São Paulo 1938; F. de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, Coimbra 1912-1925; B. J. Wenzel, *Portugal und der Heilige Stuhl*, Lisboa 1958; L. Ayarragary, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires 1920; M. Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia y sentido de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*: Anuario de Estudios Americanos (Sevilla) XI (1954) 107-168; P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica. I. Epoca del Real Patronato (1493-1800)*, Caracas-Roma 1959; V. Rodríguez Valencia, *El Patronato Regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*, Roma 1957; F. Armas Medina, *Iglesia y Estado en las Misiones Americanas*: Estudios Americanos II (1950) 197-217; C. H. Hillekamps, *Religion, Kirche und Staat in Lateinamerika*, München 1966; J. Ll. Mechan, *Church and State in Latin America*, Chapel Hill 1968; J. E. Wood, *Church and State in Latin America: A Journal of Church and State* (Waco, Tex.) VIII/2 (1966) 173-185.

74.. Cf. E. Hoornaert, en esta *Historia General*, vol. 2/I, I Período, cap. 2.b.

fe cristiana. Así se lograba una fundamentación religiosa de la praxis dominadora. La santa sede reconoció la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar, dicho poder era exclusivo en África. El que procediera de manera contraria sería objeto de excomunión. Por último, dicho poder era también económico, es decir, razón del colonialismo que nacía lentamente⁷⁵. Además el papa daba a la corona portuguesa un derecho y un deber, el *ius patronatus*⁷⁶ y el deber de la «propagación de la fe»⁷⁷ entre los pueblos dominados o arrebatados al poder sarraceno. Era la primera vez en la historia que el papado otorgaba a una nación el doble poder de colonizar y evangelizar, mezclando así lo temporal y espiritual, lo político y eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho una teocracia expansiva y militar: la cristiandad ibérica. Este *equivoco* se sitúa en la base de toda la empresa portuguesa y posteriormente española de colonización o de misio-colonización. Por otra parte, las órdenes militares podían constituir como territorios fuera de toda diócesis (*territorium nullius diocesis*) las tierras descubiertas, bajo la protección directa de la santa sede, lo que les permitía mayor libertad⁷⁸.

De esta manera, como hemos indicado arriba, desde la antigua bula *Rex regum*, del 4 de abril de 1418, donde alentaba Martín V la conquista de Ceuta, fue naciendo un cuerpo jurídico estable, donde el estado logró un control fundamental de las estructuras jerárquicas de la Iglesia en la Península. Por la bula *Romanus pontifex* de 1455 se abre el horizonte del río Senegal, el mundo negro. Calixto III bendice este clima guerrero de cruzada, y en la *Inter caetera* de 1456 da nuevos derechos hasta los cabos Nun y Bojador.

España llega más tarde al festín colonial. Sólo en 1486 logra en su favor la bula *Provisionis nostrae*, del 15 de mayo, y la *Dum ad illam*, del 4 de agosto del mismo año, donde el Estado alcanza el patronato sobre las islas Canarias hacia tiempo ocupadas y sobre la futura Granada, en momentos en que se templaban los ánimos para su reconquista. Era el «catolicismo guerrero»⁷⁹. Erá «guerra santa» contra el Islam (y de paso sobre los inocentes indígenas de las Canarias; en el horizonte estaban ya los indígenas americanos). Los reyes, el Estado, se reservaban el derecho a presentar obispos, canongías, cargos en

75. Cf. el artículo citado de M. Giménez Fernández, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas*, con réplica de A. García Gallo, *Las bulas de Alejandro VI*. Anuario de Historia del Derecho Español (Madrid) 27-28 (1957-1958) 461-829. En la *Aeterni Regis* del 8 de enero de 1455 se había expresado: «...Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et vinditiones, prout congrueret facere; necnon quoscumque contractus inire, transigere, pascisci, mercari et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum et infidelium loca, dummodo terramenta, lignamina, funes, naves seu armaturarum genera non essent, deferre et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, et circa ea opportuna vel necessaria facere, gerere vel exercere...» (*Bull. P. Port.*, vol. I, 49). Los derechos están entonces otorgados en virtud de la lucha contra los «infieles», como cruzada que Portugal emprende contra el Islam.

76. En el *Dum fidei constantiam* del 7 de junio de 1514, se dice: «Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indus...» (*Bull. P. Port.*, vol. I, 89-99); «...ius patronatus et praesentandi personas idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica... ut praefertur...» (*Ibid.*, 99).

77. Se dice: «...ac plurimorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentum» (Bula *Romanus Pontifex*, *Ibid.*, vol. I, 31).

78. «...ad Militiam et Ordinem... loca acquisitiva et acquirenda huiusmodi, nullius Diocesis existere...» (*Inter Caetera*, *Ibid.*, 36-37).

79. Cf. E. Hoornaert, *Formação do catolicismo brasileiro*, 31 s.

todos los niveles, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. En 1492 Granada es el fin de la «cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la «conquista». Por ello las bulas por las cuales el papa otorga a los reyes españoles las nuevas tierras descubiertas por Colón, las bulas *Inter coetera* del 3 y 4 de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente, lo hacen a partir del mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos con el fin de hacerles partícipes, como miembros de la Iglesia, de los beneficios del evangelio.

Con la habilidad de Fernando de Aragón, el Estado español fue ganando uno tras otro nuevos beneficios, no sin enfrentamientos y humillación por parte de la santa sede. El 15 de noviembre de 1504, Julio II nombra los tres primeros obispos americanos en las diócesis de Ayguacense, Magüense y Bayunense⁸⁰. De inmediato Fernando se opone a la medida. El Estado pone condiciones a la Iglesia universal en asuntos estrictamente eclesiales. Impide que se lleve a efecto la medida; la decreta nula. No debe olvidarse que el Estado español tiene en su poder el Reino de las dos Sicilias y presiona por el sur a los Estados pontificios, y hasta ocupará Roma en su momento. Por un derecho de retención de la bula, que ambiguamente había concebido Alejandro VI, Fernando siguió presionando. Julio II debió inclinarse ante la voluntad del poderoso Estado.

El 28 de julio de 1508, la bula *Universalis ecclesiae*, en su parte central dice:

Por autoridad apostólica concedemos el derecho de patronato (*ius patronatus*) y de presentar a personas idóneas a las diócesis Ayguacense, Magüense y Bayunense, y a las otras metropolitanas o iglesias catedrales y monasterios, a las dignidades de dichas catedrales... a los beneficios eclesiásticos y lugares píos en esas islas y lugares en tiempo vacante...⁸¹.

Nació así una Iglesia que ya en 1501, por la bula *Eximiae devotionis sinceritas* del 16 de noviembre, había sido despojada de los diezmos, y ahora le faltaba la capacidad de presentar sus propias estructuras esenciales. El autoritarismo del patronato regio se hará sentir siempre⁸².

Desde el primer momento los asuntos fueron puestos en manos del obispo Juan Rodríguez de Fonseca; en 1503 pasó a lo que se llamaría la *Casa de Contratación*, de carácter visiblemente mercantil. Como veremos después⁸³, la organización y la administración de la Iglesia quedaba en manos de las mismas estructuras del Estado que controlaba lo relativo a la economía, lo militar, lo político y lo ideológico. Sin exagerar puede decirse que la Iglesia se transformaba en un verdadero aparato del Estado, un aparato ideológico, todo esto de manera estricta cuando los obispos, participantes de los cabildos y demás miembros jerárquicos deben prestar juramento de fidelidad al Estado y a su derecho patronal. Es, jurídicamente, una Iglesia controlada.

Todo esto se puede descubrir en la *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias* (1681). En ellas se dirá:

Por cuanto el derecho de patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el estado de las Indias... Ordenamos y mandamos que este derecho, único e *insolidum*, siempre sea

80. Véase mi tesis sobre *El episcopado hispanoamericano* II, 161 s.

81. Cf. nuestra obra citada, *Apéndice Documental* IX, documento 45, p. 142-145.

82. Cf. E. Shiels, *King and Church. The rise and fall of the Patronato Real*, Chicago 1961.

83. Cf. capítulo 6 de esta Introducción a la *Historia General*.

reservado a Nos... o de las personas a quien Nos por ley o provisión patente lo cometiéramos, y el que lo contrario hiciere, siendo eclesiástico, sea habido y tenido por extraño de ellos (de los Reynos de España e Indias), y no pueda tener ni obtener beneficio ni oficio eclesiástico en los dichos Reynos...⁸⁴.

Vemos como el Patronato era absolutamente intransigente en sus prerrogativas. Sin embargo, compartía su regalismo* con sus delegados en Indias:

Mandamos a nuestros Virreyes, presidentes (de Audiencias) y Oidores y gobernadores de las Indias, que vean, guarden y cumplan, y hagan cumplir y guardar en todas aquellas provincias, pueblos e iglesias de ellas, todos los derechos y preeminencias que tocaren a nuestro Patronazgo real, en todo y por todo...⁸⁵.

El Patronato era en extremo celoso de la elección de las personas, ya que consistía en un derecho que tenía en cuenta más las cualidades del individuo que las normas generales, y esto en todos los niveles. En primer lugar: «Los arzobispados, obispados y abadías de nuestras Indias se provean por nuestra presentación hecha a nuestro muy santo padre, que por tiempo fuere...»⁸⁶.

Y en segundo lugar:

Ordenamos que ningún prelado, aunque tenga ciertas relaciones e informaciones de que Nos hemos presentado alguna persona a dignidad, canongía, ración (Cabildo eclesiástico) y otro cualquier beneficio (derecho del Patronato en Indias)⁸⁷, no le haga colación ni canónica institución, ni le mande dar posesión sin que primero ante él sea presentada nuestra provisión original de presentación...⁸⁸.

Los poderes patronales otorgados a la Corona fueron ejercidos de hecho a partir de 1524 por el Consejo de Indias. No puede menos que llamar hoy la atención el hecho de la preponderancia, y sobre todo en la función de Presidente, de los obispos en dicho organismo. El Cardenal de Sevilla, Loaysa, fue el primer presidente, y con el tiempo el ex-arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, ocupará el mismo cargo. En la visión del Patronato real, y por ello en los fines del Consejo, la conversión del indio era lo fundamental, al menos en teoría:

Mandamos y... encargamos a los de nuestro Consejo de las Indias que propuesto todo otro aprovechamiento de interés nuestro tengan por principal cuidado las cosas de la conversión y doctrina..., se desvelen... en proveer y poner ministros suficientes... de manera que cumpliendo Nos con esta parte que tanto nos obliga y a que tanto deseamos satisfacer, los del dicho Consejo descarguen sus conciencias pues en ellos descargamos Nos la nuestra⁸⁹.

Era el Consejo el órgano supremo, la autoridad última de la cristiandad de las Indias. «Cristiandad» decimos, y lo decimos en su significación exacta, una sociedad donde los fines del Estado son al mismo tiempo los de la Iglesia, para detrimento de ésta; una sociedad donde las leyes de la Iglesia, por ejemplo, el derecho canónico, los concilios y los sínodos, son leyes del Estado. Por ello, el

84. Recopilación de las Leyes de los Reynos de las Indias (1681), Libro I, Título VI, Ley I, real cédula del 1 de junio de 1574, dada en San Lorenzo (ed. Consejo de Hispanidad, Madrid 1963, 36).

85. *Ibid.*, Ley 47.

86. *Ibid.*, Ley 3.

87. Las dignidades del Cabildo eran tratadas por el Consejo de Indias, mientras que los beneficiarios menores lo eran por las autoridades locales.

88. *Ibid.*, Ley 12.

89. Cf. A. Pérez, *El Patronato Real en el Virreynato del Perú*, Tournai 1937, 48.

mismo Estado se arroga el derecho de aceptar o rechazar las leyes eclesiásticas, de darle o no vigencia en su jurisdicción. El Consejo, entonces, senado del rey con autoridad sobre las Indias, ejercía al mismo tiempo el gobierno eclesiástico y civil de América. El Consejo utilizaba una y otra potestad para informarse, para oponerlas en Indias, para reinar por la división. En América, no habiendo ninguna autoridad máxima, se debía, en los casos más difíciles, remitir los pleitos o las cuestiones a España. Era el rey y el Consejo los que guardaban para sí celosamente el derecho a la última decisión⁹⁰.

El Patronato, sin embargo, no se ejercía exclusivamente en el Consejo, sino que cada autoridad en Indias poseía, clara, confusa o no explícitamente, una u otra potestad patronal. Sin embargo, la presentación de obispos se la había reservado personalmente el rey, derecho que cada bula de fundación de obispado o de nombramiento de obispo renovaba. Así por ejemplo, la bula del 14 de mayo de 1541:

Item, allende lo dicho en el instituir obispos, dignidades, canongías, prebendas y beneficios, con la misma autoridad y tenor sobredicho, reservamos, concedemos y asignamos para siempre al dicho Emperador y Rey que por tiempo fuere de Castilla y León el derecho al de Patronato y de presentar dentro de un año personas idóneas para la dicha Iglesia (de Lima)... Por ende a ninguno en manera alguna sea lícito quebrantar, ni contradecir esta carta de nuestra erección, asignación, decreto, institución, aplicación y reservación...⁹¹.

Si el rey se reservaba personalmente tantos poderes, era igualmente porque daba a la Iglesia otros, no sólo espirituales, sino también políticos. La Iglesia más que los Virreyes o las Audiencias, significaba la pieza maestra de la concepción que la Corona tenía de su empresa en Indias. No en vano las bulas, por ejemplo, tienen el primer lugar en la primera sección del Archivo del Consejo, y, por otra parte, las cuestiones eclesiales tienen primer lugar igualmente en el libro de la *Recopilación de las Leyes de Indias*. Es que sin Iglesia todo el edificio de la conversión del indio se derrumba. La Iglesia cumplía la función pastoral (que incluye en primer lugar la misión entre los indios), la función de magisterio. Los Sinodos y Concilios son *leyes del Estado*. La Iglesia, en el Sistema patronal y misional de Indias, era la llave de la «cristiandad».

Veamos ahora el ejercicio del poder patronal en la elección, presentación y posibilidad de ejecución de una de las estructuras eclesiásticas. Fray Gaspar de Villarroel, ilustre escritor quiteño, y después obispo de Santiago de Chile, propuesto para esta silla en 1637 por Felipe IV, resume bien el ambiente y la realidad jurídica del siglo XVI, en su *Gobierno Eclesiástico Pacífico y Unión de los dos Cuchillos, Pontificio y Regio*, cuya primera edición se realizó en 1656⁹². El principal derecho que poseía el Patronato era la presentación de los obispos⁹³.

90. Sobre el Consejo de Indias nada mejor que la obra de E. Schäfer, *El Consejo Real y supremo de Indias*, Sevilla 1935-1947, I-II.

91. *Recopilación*, L. I., Tit. VI, Ley I.

92. Véase la obra de A. J. González de Zumárraga, *Problemas del Patronato Indiano a través del Gobierno Eclesiástico de Fray Gaspar de Villarroel*, Vitoria 1961. La obra de Villarroel fue impresa por Domingo García Morrás, en Madrid.

93. X, *De Jure Patronatus*, III, 38; Concilio Tridentino, sesión XIV, *De reformatione*, cap. 12 (*Con. Oecum. Decreta*, ed. Alberigo, Bologna, p. 694).

Según la disposición del Derecho, el privilegio de patronato tenía eficacia sólo en orden al primer elemento de la provisión canónica, que es la designación de la persona. El segundo elemento que es el principal, o sea, la institución canónica o colación del título, dependía únicamente de la autoridad eclesiástica competente: la santa sede...; en fin, el tercer elemento, o sea, la toma de posesión dependía, para su validez y licitud, de la observancia de las prescripciones canónicas que determinaban las circunstancias en que debía llevarse a cabo⁹⁴.

2. El patronato y el episcopado: un ejemplo entre tantos otros

El Patronato, entonces, era un poder sobre todas las estructuras jerárquicas de la Iglesia (arzobispos, obispos, miembros del cabildo eclesiástico, curas de españoles o indios, doctrinas, sacristanes). El Estado (sea en la persona del rey, del Consejo, los Virreyes, Audiencias, gobernadores, etc.) tenía perfecto control de todos los mecanismos de la Iglesia. Sus concilios y sínodos debían ser «ejecutados», es decir, tener permiso para ser cumplidos; lo mismo que todas las bulas o disposiciones de la santa sede. Pero esto no era todo. Había una exigencia de obligación o consenso subjetivo, como veremos más adelante con más detalle.

Por antigua costumbre se ha usado y observado que los arzobispos y obispos proveídos para las Iglesias de nuestras Indias, antes que se les entregasen las presentaciones o executorias, hagan el juramento contenido en esta nuestra ley... Hagan juramento solemne ante escribano público y testigos de no contravenir en tiempo alguno, ni por ninguna manera a nuestro Patronazgo Real, y que le guardarán y cumplirán en todo y por todo...⁹⁵.

Tomemos ahora un ejemplo para ver lo que significaba, de hecho, este mecanismo del Patronato en el caso del nombramiento de un obispo, con todos sus informes, idas y venidas, presentaciones, nombramientos, ejecutorias, etc.

En 1575 moría fray Jerónimo de Loaysa, Arzobispo de Lima⁹⁶. En la junta de 1568 —la *Junta Magna*— se había decidido:

En cuanto a lo que se ha advertido que las personas que han de ser presentadas o nombradas para preladados en dichas provincias, convendría habiendo religiosos o personas eclesiásticas en que concurren las cualidades de derecho requeridas, que fueren de los que han residido o residen en aquellas partes, por la noticia que tienen de la provincia y naturaleza y condición de los hombres y por la particular experiencia en esto que toca a la conversión y doctrina e institución de los indios, lo cual es y debe ser de tanta consideración en esto por haber parecido bien el recuerdo y advertencia, y que es justo se tenga a ella respeto, ordenaremos a los del nuestro Consejo de las Indias...⁹⁷.

El Consejo, que era la entidad que en primer término discutía los posibles candidatos, no respetó frecuentemente sus propias recomendaciones. Se procedió en el caso de Loaysa a los primeros sondeos para reemplazarlo, y se pensó en el presbítero palentino e inquisidor de Cuenca, don Diego de Lamadrid. Presentado al papa, Gregorio XIII, fue nombrado como arzobispo de Lima, en el Consistorio del 27 de marzo de 1577, concediéndosele el palio arzobispal el

94. A. González de Zumárraga, o. c., 128.

95. *Recopilación* L. I., tit VI, Ley I.

96. Carta del arcediano de Lima, del 3 de marzo de 1577 (Lisson Chaves, *Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú* II, Sevilla 1943, 767).

97. Despacho del Virrey Toledo, del 28 de diciembre de 1568 (Lisson Chávez, o. c., II, 440).

10 de mayo⁹⁸. Debía entonces, embarcarse en la primera flota que partiera. Mientras tanto vacaba la sede de Badajoz, en España, y por influencia de la Reina fue retenido el arzobispo en la metrópolis y se le presentó para dicha sede; el 13 de junio de 1578 era confirmado por el papa⁹⁹.

El Consejo de Indias buscó un nuevo candidato. Se encontraba aquel día con Diego de Zúñiga, procedente de Granada¹⁰⁰, donde trabajaba en la Cancillería, mientras Toribio de Mogrovejo en la Inquisición. Le presentó Diego a Toribio, entonces, como candidato, vista su actuación en el Colegio de Oviedo en Salamanca y en Granada. El presentado era un gran jurista y ya se veía el temple de santidad. Toribio tenía sólo 38 años, nacido el 16 de noviembre de 1538, cuando se discutió su candidatura en 1578. Aquella reunión la dirigía don Diego Gasca. El miembro informante había reunido los antecedentes de los candidatos; todo era discutido por los miembros del Consejo. Después de largas deliberaciones se redactaba una lista; en primer lugar el candidato más relevante y después los otros. Cada uno tenía una presentación en donde se indicaba su vida, sus hechos, los juicios que se tenían sobre su persona y virtud, etcétera.

Esta lista era elevada al rey que, en persona, después de leer detenidamente lo que se le presentaba (como consta), elegía el candidato que le parecía, no siempre el primero de los presentados. Felipe II eligió a Toribio de Mogrovejo aquella vez. Le llegó la comunicación real a su Inquisición de Granada. «La comunicación le llenó de confusión. En lo profundo de su ser, recogido y sincero, humillado ante sí mismo a la luz interior de la verdad de su pequeñez, don Toribio reaccionó vivamente en contra, y declinó ante Felipe II el honor y peso del ofrecimiento, hasta que los miembros, dichos señores del Consejo de su Colegio, le hicieron instancia»¹⁰¹.

Tres meses se le dio para resolverse. Sus antiguos compañeros del Colegio de Oviedo le instaron para que aceptara. «Su hermana doña Grimanesa y su cuñado don Francisco Quiñones»¹⁰², que tanto le ayudarían en Lima, lo inclinaban igualmente en ese sentido.

En agosto de 1578, respondía afirmativamente a Felipe II diciendo, sin embargo: «A pesar de verme indigno de tan alto cargo, no he diferido más el aceptarlo confiando en el Señor y arrojando en él todas mis inquietudes»¹⁰³.

Ante esto, el Rey Felipe II, por una Real Cédula del 28 de agosto de 1578 escribía a su embajador en Roma, don Juan Zúñiga, para que presentara el electo ante el papa. Se decía entre otras cosas:

Considerando la virtud y buena vida y letras del licenciado D. Toribio Alonso Mogrovejo, inquisidor apostólico que al presente es en la Ciudad de Granada y su distrito... hemos acordado de nombrarle y presentarle como por la presente le nombramos y presentamos, y queremos que vos, en nuestro nombre, le nombréis y presentéis a su santidad en virtud de la carta de creencia que con ésta le escribimos...¹⁰⁴.

98. *Archivo Vaticano*. Acta Cameraria, vol. II, p. 219.

99. Por este motivo Pío V, en *Accepimus*, prohibió toda ordenación episcopal en España destinada a América (7 de diciembre de 1610). (Cf. Fr. Hernáez, *Colección de Bulas, Breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas* II, Bruselas 1879, 364-365).

100. Cf. E. Schäfer, o. c., I, 353-357.

101. V. Rodríguez Valencia, *Santo Toribio de Mogrovejo* I, Madrid 1956, 133.

102. *Ibid.*

103. Cita de V. Rodríguez Valencia, o. c.

104. *Archivo de la Embajada española ante la Santa Sede*, legajo 4, folio 99.

Mientras que los trámites canónicos en Roma proseguían, el electo no podía mantenerse inactivo, pues recibidas las bulas del papa debía embarcarse en la primera flota que saliera para América, como lo había dispuesto el papa Gregorio XIII.

Toribio, siendo sólo tonsurado, recibió todas las órdenes del arzobispo de Granada, don Juan de Mendoza y Salvatierra. Ante él hizo la profesión de fe¹⁰⁵.

En el Consistorio del 9 de marzo de 1579, el cardenal Alejandro Sforza anunciaba para el próximo Consistorio el tratamiento de la siguiente cuestión: nombramiento de don Toribio de Mogrovejo para la metropolitana de la ciudad de los Reyes. El lunes siguiente, 16 de marzo de 1579, tuvo lugar el Consistorio en el cual Gregorio XIII nombraba a D. Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima:

El lunes día 16 de marzo, en Roma, en San Pedro, y lugar acostumbrado, presente el Rdmo. señor Cardenal Comensl. pro-camraro del Sacro Colegio, hubo Consistorio secreto..., en el cual el Santo Padre, a propuesta del serenísimo Rey católico, *proveyó* la Iglesia metropolitana de la ciudad llamada de los Reyes... en la persona del R. Sr. licenciado Toribio Alonso de Mogrovejo..., al cual, emitida su profesión de fe, ordenado de subdiácono, y considerado digno por su doctrina e intachable vida, le constituyó obispo y pastor de aquella Iglesia¹⁰⁶.

Continuaba el inquisidor en Granada, donde recibió el diaconado y sacerdocio. Recibió las bulas pontificias en Madrid, por el legado *a latere* de Gregorio XIII en España. «Recibidas las bulas, comenzó los complejos y costosos preparativos de aquel viaje a las Indias»¹⁰⁷.

Su tiempo en Granada no había sido perdido, por cuanto desde el momento que aceptó el oficio de arzobispo de Lima, púsose a estudiar sobre su futura tierra —nunca volverá a España—. Informóse detenidamente sobre sus obligaciones, por lo que pensó llevar una importante biblioteca a Lima¹⁰⁸. El rey Felipe II se lo permitía en la Real Cédula del 21 de marzo de 1579.

Los trámites costaban mucho dinero, por cuanto además de viajes debía adquirir muchos bienes para su futuro gobierno. La diócesis de Lima tenía como «mesa episcopal» de 8 a 10 mil ducados¹⁰⁹, cuando él morirá en 1606 llegaría a 80 mil pesos ensayados¹¹⁰.

Para saludar a sus familiares se encaminó a Mayorga, acompañado de Sancho Dávila. Se despidió especialmente de su anciana madre; de su hermana María, monja dominicana; de su hermano Lupercio, y tomó consigo a su hermana Grimanesa y su cuñado Francisco de Quiñones. La partida para Indias era un drama en cada familia española, tan pródiga en hijos y deudos. En verdad había pensado llevar a toda su familia. «El hacía una dedicación tan por entero a las Indias que partió sin intención de volver»¹¹¹.

105. *Archivo Vaticano, Arch. Consistorial, Acta Miscellanea*, vol. 47, folio 43.

106. *AV, Arch. Cons., Acta Cameraria*, vol. 11, folio 267-rev. 268.

107. V. Rodríguez Valencia, *o. c.* I, 145.

108. La biblioteca debió pertenecer a su tío Juan de Mogrovejo, gran canonista, profesor, primario de Coimbra, quien en su testamento escribía: «Mando a mi sobrino Toribio mi librería» (V. Rodríguez Valencia).

109. Cf. C. García Irigoyen, *Santo Toribio IV*, Lima 1906, 8.

110. *Relación diocesana de 1603* presentada por Toribio a Clemente VIII (Cf. V. Rodríguez Valencia).

111. *Ibid.* I, 146.

De Mayorga fue a Madrid para hablar con el rey y al Consejo de Indias donde recibió las bulas. En la capital era presentado como «arzobispo de Lima», la segunda capital del Nuevo Mundo. En abril en Madrid, en agosto estaba en Sevilla, donde fue consagrado obispo en 1580; no se sabe con certeza quién lo consagró. En sus viajes, el nuevo obispo evitaba la etiqueta y el honor, a tal punto que vestido simplemente llegaba a hacerse «servir la comida en el campo, bajo las encinas, cerca de la venta (del mesón), por no ser reconocido. Se sentaba en el suelo, sobre la capa de los criados, y allí comía con algunos de ellos... con mucha humildad»¹¹².

Al fin llegaba el momento. Desde Sevilla a Sanlúcar, el puerto hacia las Indias, hervidero de emigrantes, funcionarios, misioneros, comerciantes; españoles, portugueses, alemanes, franceses, flamencos, italianos, genoveses, corsos... Allí estaba la Casa de Contratación de Sevilla, a la vez factoría, aduana, audiencia, academia náutica, la mayor de Europa en el siglo XVI. Era el primer arzobispo que pasaba de España a América. Llevaba consigo el nuevo Dean de Lima, don Domingo de Almeida, y el vicario general, don Antonio de Valcázar, conocido suyo de la Inquisición de Granada. Las Reales Cédulas le allanaban los expedientes del embarque y del viaje.

Dos años habían pasado desde el día en que le ofrecieran la misión, cuando, al fin, se embarcaba hacia América.

Mientras tanto en Lima la población se preparaba para recibir al nuevo arzobispo. Se arreglaba el empedrado, se blanqueaban las casas, se preparaba y reparaba donde el obispo y los suyos habrían de vivir¹¹³.

De Sanlúcar de Barrameda había partido el segundo viaje de Colón; de él zarpaba en 1519 Magallanes en su viaje de circunvalación. Las flotas eran dos: la de los *galeones* a México, y la *flota* de Tierra Firme para el Perú, por el puerto del *Nombre de Dios* (Darién). Para el Perú había dos flotas por año, una en agosto o septiembre y otra en enero.

Toribio partió en la flota de agosto de 1580, bajo la dirección del capitán Antonio Manrique. Tres semanas separan las islas Canarias de Santo Domingo, desde ahí al *Nombre de Dios*. Por último, el puerto de Paita, donde se aprovisionaba la flota, para terminar en Callao. Llegaban con Toribio una selecta comunidad de 12 jesuitas, entre ellos el Padre Acosta y Alonso Ruiz, este último había sido maestro de novicios de San Estanislao de Kostka, que serán sus principales colaboradores durante su gobierno en Lima. Desde el momento que se había embarcado en el nao *Andrés Sánchez* en Sanlúcar hasta su recepción alegre y casi triunfal habían pasado, como era habitual, seis meses.

El Cabildo de Lima le había ya enviado en Tierra Firme dos mil pesos para que pudiera continuar su viaje. En Paita, siendo tan poco el viento, realizaron el viaje por tierra hasta Lima.

El 10 de junio de 1579 había el rey expedido *las ejecutoriales* para el Cabildo de Lima, Virrey, Audiencia y demás autoridades. Antes de entrar en su diócesis, tomó posesión Toribio de Mogrovejo, por poder, el 24 de abril de 1581. Le fue presentado el cabildo eclesiástico, y le entregó a ellos dos bulas de Gregorio XIII por las que había sido nombrado arzobispo de la Ciudad de los Reyes¹¹⁴.

112. *Ibid.*, 149.

113. Cf. C. García Irigoyen, o. c. I, 15-17.

114. Estas bulas se conservan en el *Archivo Capitular* de Lima.

Por último, se encaminó a su nueva ciudad: «Llegué a este nuevo reino... a los once de mayo de 1581»¹¹⁵.

En 1631, don Diego Morales, notario del arzobispado, contaba todavía: «Siendo muchacho, me acuerdo muy bien que entró por el puente a pie». Fue el más grande recibimiento que había hecho la ciudad desde su fundación, pues el primer arzobispo llegó cuando Lima era apenas una villa. «Lima, la fastuosa, se había lanzado a la calle a recibir y admirar a aquel prelado joven, de quien tanto había anticipado el rumor y la fama». Taurel, miembro del Instituto histórico de Francia, decía: «Toribio recibió estos aplausos y honores con un corazón lleno de gratitud y con el alma convencida de las acibaradas consecuencias que siguen a estas pasajeras honras... pareció aquel día más bien un ángel que un hombre mortal y perecedero»¹¹⁶. Diego Morales dice que «desde que entró en esta ciudad le pareció un santo varón en su aspecto... cada día venía desde su casa a la Iglesia... y (Diego de Morales) salía al camino a besarle la mano... y veía que a todos los pobres e indios que encontraba los abrazaba y acariciaba»¹¹⁷.

Así comenzaba el gobierno de un obispo, de un santo, de un hombre de oración, de un misionero en sentido estricto: «Apóstol y padre de la Iglesia peruana», «Padre de América»¹¹⁸.

Terminamos aquí este relato de las diversas etapas que atravesaba todo obispo desde el día en que se pensaba pudiera ser candidato a un obispado, hasta que, tomando posesión, comenzaba su labor misionera.

3. *El proceso del nombramiento eclesiástico*

a) *Aviso y presentación*

El Consejo «avisaba» al electo por una Real Cédula que admitía la respuesta negativa. Si el electo no aceptaba la propuesta el Consejo debía elegir un nuevo candidato, pero como casi siempre se elevaba una terna al rey, se elegía uno de los dos restantes. En el epistolario que hemos consultado en el Archivo de Indias, hay decenas de cartas en donde el electo agradece el favor que se le hace¹¹⁹. Veamos una para comprender la situación espiritual del nuevo obispo:

La Merced que V.M. me hizo con la Yglesia del Río de la Plata —dice fray Alfonso de Guerra, O.P.— siempre estimaré en mucho, porque me levantó a nuevos trabajos y nuevas obligaciones de servir a Dios con el officio pastoral, y me lo dio desnudo y apartado de aquellas cosas que suelen ser ocasión de floxedad y remisión, oro, plata y pretensiones. Téngola juntamente por llamamiento de Dios, y por tanto de mis maiores, luego me fue aconsejado y por mí aceptada (la merced). Espero en Dios, que V.M. tiene dado tanto, para que dignamente gobierne su pueblo, que a mí dará lo necesario para quitar la indignidad que tengo para tal officio y sólo haré buscar en él Su servicio y gloria, y el de V.M....¹²⁰.

115. AGI, Patronato 248, R. 10.

116. *Colección de obras selectas del Clero contemporáneo del Perú* I, París 1853, 75-90.

117. *AV, Riti-Proces.*, vol. I.581, folios 48-rev. 48.

118. Cf. V. Rodríguez Valencia, vol. II, 188.

119. Cf. mi obra *El episcopado hispanoamericano*, Apéndice Documental, documento 18, vol. VIII, p. 185 s.

120. AGI, Charcas 135, carta del 1 de enero de 1579.

Desde el momento en que el Consejo tenía la respuesta, y algunas veces aún antes de tener la respuesta, se enviaba al Embajador en Roma una Real Cédula para que fuera presentado el electo en las reuniones consistoriales¹²¹.

Pero como estos trámites tomaban algunos meses, al menos 6 a 8, se hizo usual dar al electo una *Real Cédula de ruego y encargo* por la que podía partir de inmediato a destino sin tener todavía las bulas y ejecutoriales. Teóricamente, teniendo en cuenta la «media» de los 187 períodos de gobierno episcopales, de 1511 a 1620, y sabiendo que duraba 19 meses de la elección a la extensión de las ejecutoriales, el viaje se realizaría en 6 meses. Este tiempo, aun en el caso de las diócesis Caribes, era lo mínimo. En verdad, los obispos en su mayoría llegaron a sus diócesis sin bulas y con esta Real Cédula (lo que incluía el tiempo del viaje en lo que teóricamente pertenecía a los trámites del nombramiento y expedición de las ejecutoriales).

b) *La Cédula de ruego y encargo*

La Cédula de *ruego y encargo* era la enviada por el Rey al Cabildo de la Catedral, por la que se presentaba al electo al gobierno de la sede vacante. De hecho, por ejemplo en el caso de Zumárraga, el electo gobernaba antes de consagrarse o antes de recibir las bulas papales¹²². Los obispos no gobernaban con pleno derecho, pero comenzaban ya su gobierno con sólo la Cédula de *ruego y encargo*¹²³.

Los teólogos regalistas¹²⁴ llegan a decir que entraba a gobernar realmente su diócesis y no como un mero vicario capitular, sino como obispo efectivo.

La Corona había comenzado con ese uso para abreviar el tiempo de las sedes vacantes, pero con el tiempo se transformó en un procedimiento normal tolerado por Roma. En los tiempos de la independencia, con la pretensión de poseerse un poder análogo, se instituyó un obispo, en Puerto Rico, en 1855, nombrado por la sola intervención del poder civil (fue San Antonio María Claret, obispo en ese entonces de Santiago de Cuba, el que llevó a feliz término ese corto cisma).

La Real Cédula tenía la siguiente estructura jurídica:

«El rey, Venerable Deán y Cabildo, sede vacante, de la Iglesia cathedral de la ciudad de Santiago de las provincias de Chile. Por la buena relación que tengo de la persona, letras y vida del maestro Fray Gaspar de Villardel, de la orden de San Agustín, he tenido por bien de presentarle a Su Santidad para esa Iglesia, y obispado, que está vaco por la muerte del licenciado Don Francisco Salcedo, y sus bulas se despacharán y enviarán con toda brevedad, para que tenga a cargo del gobierno de ese obispado, y el dicho electo obispo lo podrá hacer con la comodidad y cuidado que se requiere, os encargo que queriéndose el dicho electo obispo encargar dello, le recibáis y dexéis gobernar y administrar las cosas desse Obispado, y le deis poder para que pueda exercitar todas las que vos podríades hacer, sede vacante, en el entretanto que se despachan y envían las dichas bulas. Del Pardo a 30 de enero de 1637. Yo el Rey»¹²⁵.

121. Véase la obra de S. Méndez Arceo, *Primer siglo del episcopado de la América española y de las Islas Filipinas (1504-1579)*. Manuscrito en la Universidad Gregoriana, Roma 1938.

122. Como se verá más adelante, el mismo Toribio de Mogrovejo será llamado severamente al orden por el rey por criticar este uso.

123. Villarroel indica en el *Gobierno Eclesiástico Pacífico* I, q. 1, art. 10, n. 19, que «no gobiernan sus iglesias como iglesias propias». E insiste: «Los obispos no toman posesión de sus obispados ni son verdaderos obispos sin la elección de su Santidad».

124. Un ejemplo es J. de Solórzano y Pereira, *Disputationes de Indiarum Iure*, Madrid 1629-1639, en especial en la II parte, lib. 3, cap. 4, ns. 38-40.

125. Cit. *Gobierno Eclesiástico Pacífico*, II, q. 14, art. 1, n. 50; p. 198.

c) *Nombramiento y ejecutoriales*

«El embajador (en Roma) en cargo recibía una cédula firmada por el Rey, contrafirmada por el secretario real para el Consejo de Indias y rubricada por los miembros del Consejo. En ella se le hablaba brevemente del asunto, y se le decía que, con la carta de credencial adjunta, se presentase al Papa a suplicarle, en nombre del Rey, se dignase erigir la nueva Iglesia (o nombrar el obispo electo). Esta cédula ya tenía un sabor formulístico en tiempos del rey Fernando. Todas las de Felipe II son idénticas»¹²⁶.

Junto a esto se enviaba una serie de papeles donde se justificaba la necesidad, el lugar, las posibilidades del obispado, o las cualidades del candidato. Era el cardenal protector de Castilla el que tomaba la responsabilidad directa ante la sede. En la medida de lo posible se informaban personalmente sobre la veracidad de lo dicho, por medio de personas que hubieran estado en América, y se estudiaba todo perfectamente a fin de que no se presentaran reclamaciones de interesados desconocidos. Todo en regla, se presentaba el legajo al consistorio, que se reunían por turno, tratando primero la cuestión y votando reclamaciones, aclaraciones, y se conoce el caso de algunos rechazos¹²⁷. Por cuestiones, económicas hubo prolongaciones de trámites, ya que en Roma no se creía fácilmente la pobreza de las sedes americanas, cuando se veía desembarcar en Sevilla tanto oro y plata.

La fecha importante, entonces, era la de la votación del consistorio, donde quedaba asentado todo lo realizado en las actas consistoriales; donde resumidamente consta fecha, lugar de la consistorial, cardenales asistentes, relator, tasas y frutos, modo de presentación, nombre y obispado del designado, orden a la que pertenece, etcétera.

Era el cardenal protector el que redactaba la cédula consistorial, que después de correcciones, legalizaciones, confrontaciones, copias, catalogación y archivación, firmas —y verificación de las firmas— desde el delegado real, al vicescanciller, que autorizaba en lugar del papa mismo, se transformaba (la cédula consistorial) en una bula, que debía tener normalmente la fecha de la decisión consistorial. Las bulas así expedidas eran copiadas y registradas en la cancellería Lateranense, donde se encuentran todas las bulas de fundación de diócesis del siglo XVI (menos la de la Santa Fe de Bogotá).

Para los pagos se iba a la tesorería romana, que se llama Cámara Apostólica.

Desde 1588, por la acción reformadora de Sixto V, en 22 de noviembre, se produjo una modificación de las Congregaciones romanas, que permanecerá hasta nuestros días. Los trámites se simplificaron, pero, en substancia, fueron los mismos.

En resumen, los cardenales romanos no tenían posibilidades para conocer a los candidatos, y por ello mismo no podían igualmente informarse de la falta de condiciones. Sin embargo, el Consejo obraba con tal seriedad y justicia, que difícilmente se podían rechazar los presentados. *Históricamente*, entonces, es decir, teniendo en cuenta la importancia pastoral que representa la persona amiga del futuro obispo, el acto de nombramiento en la Consistorial y la bula

126. S. Méndez Arceo, *o. c.*, 30.

127. Cf. J. Solórzano y P., *Política Indiana*, Madrid 1647-1648, en especial L. IV, cap. 3.

correspondiente, bien que esencial de un punto de derecho canónico, significaba muy poco en verdad¹²⁸.

Firmadas y extendidas las bulas en Roma, casi siempre con fecha del consistorio, pero hay excepciones, eran enviadas por el nuncio al Consejo, quien considerando si se habían respetado los derechos del Patronato, se pedía por su parte la posibilidad de la ejecución de las Bulas en Indias. Las «ejecutoriales» son el conjunto de Reales Cédulas que el Consejo y el Rey entregan al obispo, al Cabildo, a las autoridades patronales de su jurisdicción, y que permiten ejercer efectivamente los derechos constituidos por las bulas. El electo podía entonces consagrarse.

Veamos un ejemplo de «ejecutoriales» del mismo Villarroel:

Don Phelipe por la gracia de Dios, Rey de Castilla, de León, de Aragón, de las dos Sicilias, de Jerusalén, de Portugal, de Navarra, de Cerdeña, de Córdoba, de Murcia, de Jaén, de los Algarbes, de Algezira, de Gibraltar, de las Islas Canarias, de las Indias Orientales, y Occidentales, Islas, y Tierra-firme del mar Océano, Archiduque de Austria, Duque de Borgoña, de Brabante y Milán, Conde de Abspurg, de Flandes, de Tirol y de Barcelona, Señor de Vizcaya, y de Molina, etc., Presidente y Oydores de mi Audiencia Real, de la Ciudad de Santiago, y de las Provincias de Chile, y otras cualesquier Justicias de ellas. Sabed, que yo presenté a su santidad, para obispo de la Iglesia Cathedral de essa ciudad, al Maestro Don Fray Gaspar de Villarroel, del Orden de San Agustín, y a mi presentación le dio los despachos necesarios, y sus Bulas, las cuales se me ha suplicado, que, conforme al tenor de ellas, le mandasse dar el despacho necesario, para que le fuese dada la possession del dicho Obispado, y se acudiesse con los frutos y rentas dél, y para que pudiesse prevenir sus Provisores, y Vicarios, y otros Oficiales. Y visto por los del dicho mi Consejo de las Indias, lo he tenido por bien, y assí os mando a todos, y a cada uno de vos, según dicho es, que veáis las dichas Bulas originales, y su traslado autorizado, y conforme al tenor de ellas, deis, y hagais dar al dicho Dor Fr. Gaspar de Villarroel, la possession del dicho Obispado, y le tengais por tal Obispo, y Prelado dél, y le dexeis, y consintais hazer su oficio Pastoral, por sí, y sus Vicarios, y Oficiales, y usar, y exercer su jurisdicción, por sí, y por ellos en aquellos casos, y cosas que según Derecho, y leyes de mis Reinos, y conforme a las dichas Bulas, lo puede, y deve hazer, haziendo acudir con los frutos, y rentas, diezmos, réditos, y otras cosas, que como a Obispo del dicho Obispado, le pertenecen conforme a su erección, haziendo primero del dicho Obispo juramento, ante Escrivano público, de que guardará mi Real patronazgo, y no irá, ni vendrá en cosa alguna contra lo en él contenido, y que en conformidad de la ley treze, capitulo tercero de la Nueva recopilación, no estorvará, ni impedirá la cobranza de mis derechos, y rentas Reales, que en cualquier manera me pertenezcan, ni la de los dos novenos que en los diezmos del dicho Obispado me están adjudicados por concession apostólica, sino antes les dejará pedir, y recoger a las personas a cuyo cargo fuere su cobranza, llanamente y sin contravención alguna, y no lo haziendo, no le daréis la dicha possession, y me ambiaréis un traslado dél, en la primera ocasión, a manos de mi infrascrito Secretario, en conformidad de lo que últimamente tengo mandado, que assí es mi voluntad, y que tome razón, desta mi carta don Juan del Castillo mi Secretario, y Registro de las mercedes, dentro de los quatro meses de la fecha della, y sin averla tomado, no se use desta merced, ni les ministréis a quien tocare la executen, y también la tomarán mis Contadores de quantas, que residen en dicho mi Consejo. Dada en Madrid a veinte y cinco de Agosto de mil y seiscientos y treinta y siete años. Yo el Rey¹²⁹.

128. Véase en mi obra *El episcopado hispanoamericano*, Apéndice Documental, doc. 49, t. IX, p. 169 s.

129. *Gobierno Eclesiástico Pacifico* II, q. 19, art. 1, n. 14, p. 610-611.

d) Juramento de fidelidad

Como vemos, las ejecutoriales están condicionadas al juramento de no contradecir, y más bien obedecer, las normas fijadas por el Patronato. Tomemos un ejemplo de Juramento patronal:

En la villa de Madrid, a veinte y siete días del mes de mayo de 1630 años, ante mi escribano y testigos, el Rmo. Sr. Maestro don Frai Gerónimo de Lara, obispo de la yglesia cathedral de la Isla de Cuba en las Yndias, del Consejo de su Majestad, a quien doy féé conozco en conformidad de lo últimamente dispuesto por Cédula de S.M. de 15 de marzo del año pasado de 1629, que manda que todos los prelados de las Yndias antes que partan a ellas y se les entreguen los despachos, hagan juramento de que guardarán el Patronato Real, qual juramento hagan conforme a lo dispuesto por la Ley 13, Título 3, Libro I de la *Nueva Recopilación* en conformidad de lo cual su señoría juró en forma de derecho a Dios N.S., y a una seña de Cruz, a tal como está de que en todo y por todo guardar lo dispuesto por el titulo del Patronazgo Real de su Magestad y no irá ni vendrá contra lo en él contenido y Cédula Real en su conformidad despachada, y no impedirá ni estorbará el uso de la jurisdicción Real, ni la cobranza de los derechos y rentas Reales ni los de los nobenos que antes le dejara pedir y coger a las personas a cuyo cargo fuere su cobranza sin contravención alguna, y que hará las nominaciones, instituciones y collaciones que está obligado, conforme al dicho Patronato Real, y en todo guardará lo dispuesto por la Ley 13, Título 3, Libro I de la *Nueva Recopilación* según y cómo ella se contiene y lo firmó, siendo testigo Gerónimo Abaunza, Juan de Oyarbide, Pedro Caballero y el dicho Señor Obispo...¹³⁰.

Nuestro obispo estaba ya en La Habana el 29 de octubre de 1630.

El regalismo absolutista habría transformado a la Iglesia en un instrumento del Patronato. Y lo más grave, como veremos, es que siendo el Patronato una institución análogamente ejercida por diversas personas morales (el Rey, el Virrey, la Audiencia, el Gobernador, etc.), la Iglesia se encontraba no sólo ante una situación de hecho (gobierno eclesiástico y gobierno civil) de oposición ante ciertos hechos, sino ante un problema de teología moral, es decir, la licitud de una acción contra una autoridad civil era interpretada como una rebelión contra el Patronato, que los teólogos regalistas habían aun categorizado con la pena de «pecado grave».

e) Sobre la consagración y privilegios

Con respecto a la consagración hubo diversos problemas. En un primer momento, algunos electos se consagraron en España y permanecieron en la Península. Para oponerse a esta situación se dispuso que los electos y nombrados debían consagrarse en América, con la consiguiente dificultad de encontrar en el camino hacia su diócesis otros obispos que le consagraran.

En segundo lugar, la santa sede debió dar ciertos privilegios a la Iglesia americana, sea para la consagración con óleos de productos indianos, sea por la presencia de un solo obispo —y no tres como se exigía en la Europa latina y post-medieval—, etc. Veamos algunos de estos privilegios.

De hecho casi todos los obispos que se consagraron en Indias en los primeros tiempos no llegaron a tener la presencia de otros tres obispos (era

130. AGI, Santo Domingo 150.

prácticamente imposible por las distancias, lo que significaba muchos gastos para las diócesis pobres y demasiado tiempo). A los obispos les era ya muy difícil encontrar solamente otro que le confiriera el Orden episcopal. Hubo, sin embargo, ordenaciones que tuvieron el número indicado, como la de un Francisco de Marroquín o López de Zárate en México, de un Antonio de Valdivieso en Nicaragua, o la de Martín de Calatayud de Santa Marta. Felipe II, viendo el estado de hecho, pidió a la santa sede se regularizara la situación. Por la bula *Ex supernae providentia*¹³¹, del 11 de agosto de 1562, protestando que de un estado de hecho se pida ahora la regularización, debiéndose proceder al contrario, la santa sede otorga el privilegio de la consagración por obra de un solo obispo: «... (a causa) rarer Sedes episcopales in tanta terrarum amplitudine adhuc institutae reperiuntur...»¹³².

El día siguiente, 12 de agosto, se expidió otra bula —denominada *Licet ecclesia romana*¹³³— por la que se permitía que se usara el «bálsamo indígena» y no el alejandrino como en Europa: «Quae tamen balsami orientalis penuria, cum etiam in ipsis Indiis balsamum indigena repertiatur, et hoc inde balsamo commode suppleri posset...»¹³⁴.

Es bien sabido además que poquitas veces un obispo hispanoamericano realizó la llamada visita a los lugares santos de los apóstoles Pedro y Pablo en Roma (*ad limina apostolorum*); las razones son evidentes: el larguísimo trayecto no podía emprenderse cada cinco años, y ni aun una vez en toda la vida (ya que se hubieran perdido cerca de cuatro años, sin contar con percances). El 20 de diciembre de 1585, el papa Sixto V, por la bula *Romanus pontifex*, había ordenado que los obispos que residían fuera de Europa, hicieran su visita cada diez años, personalmente o por persona interpuesta. Sin embargo, el Consejo no creyó ni siquiera necesaria una tal presencia, y se encargó de comunicar por el embajador en Roma directamente todas las cuestiones americanas. El episcopado no contó ni con este medio para comunicarse con Roma; fue sistemáticamente y totalmente separado de la sede romana¹³⁵.

4. La Iglesia crea el consenso en la sociedad civil¹³⁶

La Iglesia, entonces, controlada por el Estado hispánico y lusitano, ya que en ambos Estados la situación era analógica, tenía de todas maneras preeminencia notoria por su función de creación de consenso en la sociedad civil, de apoyo ideológico al Estado, a sus fines. Es verdad que el Estado ibérico había logrado tantos beneficios de la santa sede porque había definido como fin del Estado los fines de la misma Iglesia:

Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el señorío de este mundo... Y teniéndonos por

131. Véase nuestra o. c., doc. 50, p. 172 s.

132. *Ibid.*

133. F. Hernández, o. c., I, p. 181.

134. *Ibid.*

135. Recuérdese que sólo con la emancipación nacional de comienzos del siglo XIX la Iglesia latinoamericana tomará los primeros contactos directos con Roma.

136. Véase M. Balarezo-M. Moscoso, *El papel ideológico de la Iglesia en la Real Audiencia de Quito*, Cuenca (Ecuador) 1978. Será necesario realizar en el futuro investigaciones sobre la función ideológica de la Iglesia en la cristiandad indiana.

más obligados que otro ningún príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es, y Criador de todo lo visible e invisible, y deseando esta gloria de nuestro Dios y Señor, felizmente hemos conseguido traer al gremio de la Santa Iglesia Católica Romana las innumerables gentes y naciones que habitan las Indias Occidentales, Islas, y Tierra firme del Mar Océano y otras partes sujetas a nuestro dominio¹³⁷.

Este es el prólogo de la *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias*, cuerpo jurídico, político y eclesiástico, que es al mismo tiempo derecho canónico y civil, como nos indicaba Giménez Fernández hace años en Sevilla. Es decir, es la definición del *fin del Estado*. El Estado se propone la evangelización y en nombre de ella extiende su *señorío o dominación* sobre los pueblos conquistados. El motivo religioso justifica la praxis dominadora. Es por ello que obliga a sus propios aparatos de Estado a propagar el evangelio:

Ordenaron y mandaron (los reyes) a nuestros capitanes y oficiales, descubridores, pobladores y otras cualesquier personas... procurasen dar a entender... a los Indios... instruirlos en nuestra Santa Fe Católica y predicársela por su salvación, y atraerlos a nuestro señorío¹³⁸.

Es decir, los aparatos del Estado predicán el evangelio y la soberanía del Estado hispánico sobre los pueblos oprimidos, en un mismo acto y por el mismo motivo. La cristiandad, como modelo eclesial, es al mismo tiempo un modelo estatal. El Estado justifica su coerción sobre la sociedad civil por motivos religiosos, divinos.

Por su parte, la Iglesia tenía *hegemonía absoluta* en cuanto a la creación del consenso en el pueblo cristiano (que se identificaba de hecho con la sociedad civil):

Nuestros virreyes, presidentes y oidores pongan por su parte toda diligencia necesaria... para que reconozcan en las visitas de Navíos si llevasen algunos libros prohibidos, conforme a los expurgatorios de la Santa Inquisición, y hagan entregar todos los que hallaren a los arzobispos, obispos o a las personas quien tocara, por los acuerdos del Santo Oficio¹³⁹.

El Santo Oficio, aparato institucional de la Iglesia, es considerado por el Estado como aparato propio de creación de consenso y unidad del todo social. La Iglesia ve resuelta, aparentemente, su función de extensión y defensa de la fe, ya que el Estado sirve a sus fines. De la misma manera las universidades, colegios y seminarios son eclesiales por excelencia, son estructuras intraeclesiales, pero al mismo tiempo estatales:

Para servir a Dios nuestro Señor, y bien público de nuestros Reynos, conviene que nuestros vasallos, súbditos y naturales tengan en ellos Universidades y Estudios generales donde sean instruidos y graduados en todas ciencias y facultades... fundamos y constituimos en las ciudades de Lima y de los Reynos del Perú y en la de México de la Nueva España Universidades y Estudios generales¹⁴⁰.

Aunque estas Universidades, y todas las posteriores (Cf. *Cap. VIII*) eran en realidad del Estado, sin embargo, eran al mismo tiempo católicas, es decir, eclesiales:

137. *Recopilación*, L. I, Tit. I, Ley I.

138. *Ibid.*, Ley 2.

139. *Ibid.*, Tit. 23, Ley 7, real cédula del 9 de octubre de 1556.

140. *Recopilación*, L. I, Tit 22, Ley 1.

Conforme a lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento y Bula de la Santidad de Pío IV de feliz recordación, los que en las Universidades de nuestras Indias recibieren grados de Licenciados, Doctores y Maestros en todas Facultades, sean obligados a hacer profesión de nuestra Santa Fe Católica, que predica y enseña la Santa Madre Iglesia de Roma¹⁴¹.

Pero además, es la Iglesia la encargada de fundar los seminarios y los colegios:

Encargamos a los arzobispos y obispos de nuestras Indias, que funden, sustenten y conserven los Colegios seminarios que dispone el Santo Concilio de Trento¹⁴².

Los graduados de estos colegios son los que pueden enseñar la doctrina a los indígenas:

Los virreyes, presidentes y gobernadores presenten para las Doctrinas a colegiales de los Seminarios y otros Colegios de sus distritos...¹⁴³.

Además la Iglesia tiene el poder de reeducar a la antigua aristocracia de los pueblos dominados:

Para los hijos de Caciques, que han de gobernar a los indios, sean desde niños instruidos en nuestra Santa Fe Católica, se fundaron por nuestro orden algunos Colegios en las Provincias del Perú, dotados con renta, que para este efecto se consignó¹⁴⁴.

Y si a esto agregamos que el proceso evangelizador, que tiene un valor propio y que en el próximo capítulo evaluaremos, significa sin embargo dentro del modelo de cristiandad el lograr en el nivel de las costumbres y los símbolos, la producción material y espiritual, una aculturación impuesta, podrá comprenderse por qué decimos que la Iglesia tenía la *hegemonía absoluta* en cuanto a la creación del consenso en la sociedad civil. Este es el equívoco fundamental del «modelo» de cristiandad. Mientras que en el Imperio romano la evangelización cristiana significa crear disenso en la sociedad civil del Imperio mismo, alejado de toda confusión de prácticas con la sociedad política (el *Estado de las Indias*, como lo denominaba la *Recopilación* I, VI, 1), no podía menos que transformarse de hecho, aunque no de derecho como veremos, en un verdadero aparato de creación de consenso. La Corona lo sabía y utilizaba a la Iglesia con ese fin. En su lugar, es evidente, le daba prioridad absoluta sobre todo otro organismo religioso; le daba todas las facilidades económicas posibles, y ponía los resortes del Estado (coerción, flotas, ejércitos, etc.) para cumplir con la finalidad de adoctrinamiento o instrucción de la Iglesia. Pero no aceptaba, por ningún motivo, el cumplimiento de la función profética ante el Estado, la disidencia constructiva en favor de los oprimidos, la afirmación de la autonomía de la Iglesia ante dicho Estado (que hubiera significado un apoyarse más en Roma, para liberarse de la agobiante dominación del Estado hispano-lusitano).

La Iglesia pagaba entonces muy caro los favores que le prestaba el Estado.

141. *Ibid.*, Ley 14.

142. *Ibid.*, Tit. 23, Ley 1.

143. *Ibid.*, Ley 6.

144. *Ibid.*, Ley 11.

IV. CONTRADICCIONES PROFÉTICAS EN LA CRISTIANDAD

No se piense que porque la estructura del modelo de cristiandad daba al Estado el control sobre la Iglesia y ésta jugaba la función hegemónica de creación de consenso, la Iglesia no tendría sin embargo, gracias a la acción decidida de ciertas estructuras eclesiásticas, eclesiales y *en el mismo pueblo cristiano*, prácticas que se oponían al modelo y que tenían auténtico sentido liberador. Las acciones proféticas que se opusieron a las estructuras práctico productivas emanadas de la conquista tienen una función de disidencia que no puede dejarse de anotar en una visión crítica de la historia de la Iglesia.

1. *Conflictos entre orden económico establecido en la cristiandad y denuncia profética*

Hay por lo menos tres niveles donde se manifestaban las contradicciones internas de la cristiandad. En su nivel práctico-productivo o *económico*, en relación directa con la posibilidad del culto aceptable a Dios, ya hubo críticas prácticas y teóricas contra el sistema que la cristiandad consagraba. Es el nivel fundamental. Hubo igualmente críticas *políticas* (una de las principales emanadas de la santa sede), y *sociales* (tales como las rebeliones del pueblo indígena, ya cristiano y frecuentemente en cuanto cristiano). Veamos, a manera de ejemplos, algunos casos significativos, y el primero de ellos la gesta de un grupo de obispos, de la estructura eclesiástica jerárquica propiamente dicha, contra el sistema de la encomienda primitiva en América.

El rey, influenciado por una corriente indigenista que crecía en España, promulgó las llamadas Leyes Nuevas de 1542. El mismo Pablo III, papa Farnese, había proclamado en su encíclica *Sublimis Deus* del 9 de junio de 1537:

En virtud de nuestra autoridad apostólica, declaramos... que los dichos indios y otros pueblos deberán ser convertidos a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes.

La ley 35 de las *Leyes Nuevas* ordenaba que las «encomiendas de indios» no se concedían a perpetuidad ni podían ser heredadas, por lo que en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad. La Corona apoyó la nueva Ley con el nombramiento de un grupo de heroicos obispos, cuya lista merece ser nombrada. Ellos fueron: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas (1544-1547); Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550); Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583); Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554); Juan del Valle, de Popayán (1548-1560); Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556); Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597); Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579); Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562); Pedro de Agreda de Coro (1560-1580); Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570); Domingo de Santo Tomás, de La Plata (1563-1570); Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583); Agustín de la Coruña, de Popayán (1563-1590), etc. Todos estos obispos se expusieron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación

y la muerte, por sus indios, violentamente maltratados por los colonos. Sus vidas debieran ser ejemplo para nuestra época, donde la mayor violencia la efectúan los poderosos, y, como en tiempo de los conquistadores, «los hombres de armas». Por ello Bartolomé decía «evangelización sin armas».

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

En América Central la postura de los obispos fue y quedará para siempre como paradigmática. La violencia de la conquista —lo mismo que en la región de Nueva Granada— fue inmensa¹⁴⁵. Las Casas fue nombrado por bula del 10 de diciembre de 1543 obispo de Chiapas¹⁴⁶; partía en la flota del 4 de julio de 1544 desde Sevilla. Llegó a su obispado en cuaresma de 1545. Recibido fríamente en la Ciudad Real de Chiapas, esperó el domingo de pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándose la personalmente, de perdonar ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa, para el obispo, una esclavitud real). Los sacerdotes seculares, en número de tres, y los padres de la Merced, no apoyaron a su obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas; pero los encomenderos y los colonos hispánicos retiraron sus limosnas al convento, por lo que debieron abandonar la ciudad y retirarse a los pueblos de indios. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa Junta de Gracias a Dios de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó muchas medidas en defensa del indio. La posición de Las Casas llegó a tal punto a irritar al vecindario hispánico que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al prelado en Guatemala. Huyó a Chiapas donde sólo permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año), y expulsado por su grey hispana se encaminó a México, a la Junta de obispos en la protección del indio. Al fin, vencido por la clase encomendera, partirá Bartolomé para España sin jamás volver a su diócesis, a la que renuncia en 1550. Bartolomé escribió en su testamento, como signo de una fidelidad inmovible por la lucha de la liberación: «por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien elegirme por su ministro sin yo merecerlo, para procurar y cuidar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias... sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos,

145. Cf. mi obra *El episcopado latinoamericano* IV, p. 145-316.

146. *Archivo Vaticano, Ac. Canc.* 5, folio 178.

que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia... el obispo fray Bartolomé de las Casas»¹⁴⁷.

Más importante todavía que Bartolomé, porque cerró su vida con el martirio en favor de la lucha por la liberación del indio, es la figura insigne entre todas de Antonio de Valdivieso en Nicaragua. Desde el momento de su llegada, en enero de 1544, escribe ya que «encontré la tierra inquieta a causa de las pasiones viejas»¹⁴⁸. Los indios son brutalmente tratados y matados, «tienen los Contreras (el gobernador) en cabeza de su mujer e hijos, más de la tercera parte de los pueblos principales de estas provincias... La sola mujer de Contreras tiene a Nicoya, que es un pueblo de indios en que puede haber diez u once repartimientos»¹⁴⁹. El obispo se desvive por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo esperanza de alguna mejoría, dada la actitud violenta del gobernador: «En lo del tratamiento de los indios daba esperanza (al comienzo) de algún remedio, pero ahora no la tengo»¹⁵⁰. No sólo luchaba en Nicaragua, sino que informaba al Rey las injusticias que se cometían, lo que significaba grave riesgo de su propia vida; por ello el presidente de la Audiencia decía que el obispo «de Nicaragua se teme cada día que le han de matar»¹⁵¹. El mismo obispo decía que «son tan sospechosas mis cartas en estas partes... que no sólo se teme que acá serán perdidas según la costumbre que se sabe imponer, pero aun llegadas a esos Reinos (de España) se teme hayan persecuciones; por esto escribo de prisa ésta para que Vuestra Majestad tenga noticia... de la gran necesidad que hay en estas partes de buena justicia»¹⁵². Aunque trabaja sin descanso, «en lo que toca a los indios, están cada día más oprimidos»¹⁵³. Lo que poco a poco fue creando tal clima en torno al obispo que «dieron toda la ocasión posible para que mis ovejas me echasen de sí como los de Chiapas su pastor»¹⁵⁴. El excelente prelado dice que «ando visitando mi obispado y tengo vista la mayor parte de él y visito cada ánima por sí para conocer el rostro de mis ovejas»¹⁵⁵. «Sucedió que predicando a favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hacían a los indios. Indignáronse tanto contra él que se lo dieron a entender con obras y con palabras... Entre los soldados que habían venido del Perú a esta tierra descontentos, había un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Este se hizo de parte de los hermanos Contreras. Salí acompañado de algunos... y se fue a casa del obispo, que lo encontré acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto por lo sagrado, le dio de puñaladas»¹⁵⁶. Así moría, mártir

147. *Testamento del obispo de Chiapas*, también editado en *Colección de Documentos para la historia de México* II, p. 511.

148. AGI, Guatemala 162, carta del 1 de junio de 1544, en León.

149. *Ibid.*, del 20 de julio de 1544.

150. *Ibid.*, del 20 de septiembre de 1545.

151. *Ibid.*, carta del licenciado Cerrato del 26 de enero de 1550.

152. Antonio de Valdivieso, *Ibid.*, carta del 20 de julio de 1544.

153. *Ibid.*, carta del 9 de mayo de 1545.

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

155. *Ibid.*, carta de 1547.

156. G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales* I, Madrid 1649, 235-236.

de la caridad y por la lucha de la liberación en América hispana, Antonio de Valdivieso, cuya causa de beatificación nunca ha sido comenzada pero bien se lo merece; moría el 26 de febrero de 1550 en León, de Nicaragua.

Crístóbal de Pedraza, de Honduras, es uno de los héroes de aquella gesta. Mostrando la diferencia de los obispos europeos y los americanos, explica que «otra vida es la de los obispos de Castilla andando de Medina del Campo a Valladolid, en su tierra, durmiendo cada noche en poblado, en buena cama de cuatro colchones, de seda y granas, o por la Corte paseándose visitando los monasterios... Mándeles vuestra Majestad venir a esta provincia y verán qué es ejercicio, ir de montaña en montaña, de sierra en sierra, de quebrada en quebrada, de río en río, de ciénaga en ciénaga y de mosquitos en mosquitos, que en este obispado hay siete pueblos de cristianos y cuatro ciudades de 25 a 30 familias cada una y esta ciudad de Trujillo, que es de unas 50, cada día aumentando. Esta diócesis es menester un año para visitarla y más, por las razones que le tengo dicho, se podría ir de Sevilla a Jerusalén en este tiempo...»¹⁵⁷. El obispo se refiere a sus indios y comunica cómo cuando llega a sus aldeas, a sus hogares, éstos huyen. El obispo llegó a saber que los encomenderos les habían dicho que los «ahorcarán y matarán y les echarán perros» si le dicen al obispo «los malos tratamientos que les hacen». El obispo de todos modos lucha «por estos pobres indios que tan maltratados están y tan vejados y atormentados. ¿No es acaso gran injusticia que por la fuerza deban los naturales estar en las casas de los españoles contra su voluntad siendo libres?, y que los maten a palos y a golpes y a coces y los amarren a palos como esclavos y que no tengan quien los proteja». Concluye la carta diciendo: «Yo soy el Padre de los Indios». Lo peor es el escándalo que reciben los indios de los españoles, que son considerados por aquéllos como cristianos; por ello, «desesperados los hombres como las mujeres, que se han ahorcado muchos de ellos»¹⁵⁸. Pedraza no fue cómplice de esa violencia sobre la que se ha construido América latina.

En Panamá fue Pablo de Torres el que con su violencia profética lascasiana pretendió cumplir las *Leyes Nuevas*. Se enfrentó rápidamente al clan encomendero; defendió al indio cuanto pudo —haciendo uso de la excomunión cuando fue necesario—, pero tanto el gobierno local como el Consejo lo desautorizaron. Lo más triste fue que el mismo arzobispo, Loaysa, lo declaró culpable y su juicio fue remitido al Consejo. Pablo de Torres dejaba su obispado en 1554, no sólo con la tristeza de haber querido defender al indio sin haberlo conseguido, sino, además, con la de ser llevado a la península como reo, y por ello nunca pudo regresar al lugar de sus luchas.

Estos pocos ejemplos son suficientes para tener un horizonte de comprensión de la etapa que nos toca vivir en el presente. Aquellos obispos se comprometieron valientemente por el evangelio contra la violencia opresora de los «civilizados» y que soportaba el pueblo sufriente: los indios.

En Nueva Granada la conquista tuvo características de violencia inigualable: el indio sufrió esa violencia de parte del encomendero; con el tiempo será el campesino colombiano el que sufrirá la violencia de la oligarquía conservadora o liberal. Contra esa violencia primera, la principal, se levantó proféticamente uno de los más grandes obispos de la Iglesia latinoamericana en toda su

157. AGI, Guatemala 164, carta del 1 de mayo de 1547.

158. *Ibid.*

historia: Juan del Valle. Profesor universitario de Artes en Salamanca, colega de Vitoria, dejaba la cátedra para empuñar la historia vívida de América. Como obispo de Popayán, tierra ésta regada con sangre de indios, por Sebastián Belalcázar, capitán y teniente de Pizarro, toma el primer contacto con su rebaño en Cali, desde donde escribe su primera carta el 20 de noviembre de 1548. Poco a poco fue viendo el estado lastimoso en que se encontraban los indios; a tal punto comenzó su defensa que iba en sus visitas empuñando una lanza con la que se defendía, según las ocasiones, contra los colonos. Sólo tres años después, escribía que, por lo visto por sus ojos, «están los indios peor tratados que cuando entré en esta tierra... Particularmente en la ciudad de Cali, que tratan a los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes... Al fin, soy, según la opinión de los conquistadores, el más mal obispo de Indias»¹⁵⁹. El obispo luchó valiente y constantemente en defensa del indio, «por procurar el buen tratamiento de los indios... poniendo en muy gran peligro de su propia persona»¹⁶⁰. Celebró los dos únicos sínodos diocesanos (en 1555 y 1558), en que se defendió doctrinariamente el derecho de los indios a poseer sus tierras (el Consejo de Indias prohibió en el futuro celebrar tal tipo de sínodos) y ser libres¹⁶¹. Después de once años de duros trabajos, perseguido por los colonos, partió en 1559 con una mula llena de legajos y papeles para probar lo que se hacía contra los indios en Popayán. En 1560 llega a Santa Fe de Bogotá y se presenta a la Audiencia. La Audiencia no oyó sus acusaciones contra los encomenderos. En agosto de 1561 lo tenemos en España, y se dirige al Consejo de Indias para hablar de sus indios. El Consejo no recibió con agrado sus protestas. Ante esto, decidió presentar en el concilio de Trento la situación de los indios americanos. Siempre con su mula cargada de documentos probatorios pasó la frontera, pero murió en Francia en lugar desconocido camino hacia el concilio. El concilio de Trento no hubiera escuchado su voz: hubiera sido incomprensible; el Vaticano I tampoco; tendría que haber esperado exactamente cuatro siglos, quizá a Medellín. En noviembre de 1561 se secuestran sus bienes. «Así muere, lejos de la Patria el valiente segoviano, acérrimo luchador por el indio americano y por las doctrinas cristianas»¹⁶².

Agustín de la Coruña (1565-1590), su sucesor, de inmediato lucha por sus indios, porque «desde hace treinta y tres años que los españoles les beben a los indios su sangre»¹⁶³. No pudo gobernar pacíficamente su obispado. Fue expulsado por el mismo Rey desde 1570 a 1575, al que le reprocha: «Por haberos servido y predicado guarden vuestras leyes justas... ¿merezo andar desterrado? ¿Volver al obispado? Temo condenarme porque están endurecidos los colonos en tantas crueldades que no las tienen por pecado, diciendo que en otras partes hay obispos y Audiencias y gobernadores y predicadores y Ordenes y lo ven y callan y que yo sólo clamo»¹⁶⁴. En esto sigue los pasos de su antecesor que decía que «sí no se remedia esto, yo daré voces como acostumbro, aunque me tiren piedras...»¹⁶⁵. Volvió Coruña a Popayán, pero siguió su

159. *Ibid.*, Quito 78, carta del 8 de enero de 1551.

160. Texto del «Informe» de la visita efectuada en el obispado (AGI, Quito 78, informe del 23 de octubre de 1555).

161. Sobre los sínodos véase más adelante en capítulo 7.

162. J. Friede, *Juan del Valle*. Segovia 1952, 20.

163. AGI, Quito 78, carta del 22 de abril de 1567, desde Popayán.

164. *Ibid.*

165. Carta de Juan del Valle del 8 de enero de 1551 (*Ibid.*).

lucha, por ello en 1582, cuando celebraba el santo sacrificio en la catedral, entraron algunos conquistadores con caballo y se lo llevaron preso a Quito, donde permaceció hasta 1587. En Lima, en el Concilio provincial de 1583 fue un ejemplo de sencillez, pobreza, santidad. Murió visitando a sus indios en Timaná en 1590. Cuando se trasladó «su cuerpo a la catedral de Popayán se lo encontró que estaba incorrupto»¹⁶⁶. Otro ejemplo de aquellos que lucharon contra la violencia de la oligarquía naciente, que matará todavía a otros cuya causa de santificación quedará quizá postergada a la parusia.

2. Críticas al Patronato en el nivel político de la cristiandad

La contradicción entre la Iglesia y el Patronato toma una dimensión liberadora, ya que pone en cuestión el «modelo» de cristiandad en su esencia política. Esta cuestión puede estudiarse en muchas dimensiones: desde la crítica que santo Toribio de Mogrovejo efectúa *de hecho* contra los abusos del Patronato (y es interesante anotar que el único obispo canonizado no haya aceptado las prácticas ya deformadas en el siglo XVI del Patronato, que fueron en aumento), hasta el intento de la santa sede de fundar una nunciatura en América para tener contacto *directo* con esta Iglesia, o la fundación de la *Propaganda fide* como institución nacida contra el Patronato (y cuando decimos Patronato decimos igualmente *Padroão*).

a) El caso de santo Toribio¹⁶⁷.

Es interesante anotar que el único obispo canonizado fue uno de los que tuvo problemas con el Patronato, por su intento de comunicarse directamente con la santa sede. El Patronato exigía que no hubiera ninguna comunicación sino por intermedio del estado hispánico. Toribio de Mogrovejo hizo conocer en Roma, por provisor el doctor Antonio de Balcázar, tres cuestiones concretas: que algunos obispos se hacan cargo de su diócesis sin bulas papales, que había dificultades en la visita de los hospitales, que no se atribuían ciertos beneficios para el seminario conciliar.

El 29 de enero de 1593 el embajador español en Roma, hizo saber a Felipe II que Mogrovejo había enviado un *Memorial* directamente al papa pasando por alto los aparatos del patronato. En Real Célula del 29 de mayo de 1593, el rey pide al Virrey del Perú que castigue la osadía del arzobispo:

Lo embiaréis a llamar al acuerdo, y en presencia de la Audiencia y sus ministros le daréis a entender que indigna cosa ha sido a su estado y profesión haber escrito a Roma cosas semejantes, ya que no es cierto que los obispos tomen posesión en las Indias de sus iglesias sin bulas¹⁶⁸.

Al saber esto, el arzobispo prorrogó su retorno a Lima, y continuó sus visitas ininterrumpidamente hasta el 14 de marzo de 1598, durante 5 años. El virrey Mendoza había dejado su lugar a don Luis de Velasco, quien llamó al

166. F. Hernáez, *o. c.* II, 149.

167. Véase la obra y artículo citados de V. Rodríguez Valencia. Cf. A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América Española* II, Madrid 1966, 268 s.

168. E. Lisson Chaves, *La Iglesia de España en el Perú*, Sevilla 1944, 77-79.

arzobispo a su presencia y le leyó el escrito real. Toribio indicó que hacía tiempo había informado al rey al respecto y también a su santidad¹⁶⁹.

Puede verse en este incidente que el Patronato era muy celoso en sus derechos, y sin embargo, en el siglo XVI el santo obispo llegó a comunicarse con la santa sede. Todo esto será imposible desde el siglo XVII, cuando el Patronato extreme las medidas y consiga tener una Iglesia totalmente incomunicada de Roma; comunicación que hubiera servido como punto de apoyo crítico al modelo de cristiandad colonial.

Es un ejemplo, bien reducido, sin embargo, de crítica política al control que el Patronato ejerció sobre la Iglesia americana.

b) *El fracaso de la nunciatura americana*

De la misma manera que en los casos anteriores, la pretensión romana de una nunciatura en América significa un cierto límite al control del Patronato sobre la Iglesia, es decir, era una medida crítica, liberadora.

Por el sistema jurídico del Patronato, Roma era mantenida celosamente ausente de la vida de la Iglesia americana. Tanto Fernando como Carlos o los Felipes siguieron esta política autonomista que impidió toda acción directa de la santa sede, aún después de la creación de la *Propaganda fide*.

El rey, sin embargo, pretendía tener un patriarca, y la santa sede proponía la erección de un nuncio. «Un nuncio de las Indias era la comunicación de la Corte romana con el episcopado...»¹⁷⁰. Ni uno ni otro lograron su objetivo.

La santa sede debió al fin, y gracias a las indicaciones de José de Acosta, aceptar que el rey le informara directamente de las cuestiones eclesiásticas de Indias sin intervención del Consejo de Indias. «En realidad las dos dignidades eran entre sí contradictorias: un patriarca con todas sus atribuciones para los asuntos eclesiásticos de Indias hacía inútil la existencia de un nuncio en el Nuevo Mundo. Como en la pugna diplomática de intereses espirituales, jurisdiccionales y políticos no hubo éxito por ninguna de ambas partes, la santa sede abandonó su propósito, y en Madrid se sucedieron los Patriarcas sin importancia ni trascendencia»¹⁷¹. Cabe destacarse, sin embargo, que el fracaso del envío de un nuncio por parte de la santa sede significó el fracaso igualmente del intento de todos aquellos americanos que pretendían alcanzar una cierta autonomía ante el Patronato, en especial santo Toribio de Mogro-vejo. Cuando la santa sede abandona los trámites para un nuncio, abandona al mismo tiempo a la Iglesia al control cada vez más absorbente del Patronato. Esto explicará la paulatina paralización del esfuerzo misionero en el siglo XVIII.

Desde Pío V se había comenzado a pensar en entablar una relación más directa, por medio de un nuncio pontificio en el Nuevo Mundo¹⁷². Y esto, «porque en ella se impedía a los obispos el ejercicio de su jurisdicción»¹⁷³. El papa quería tener una noticia directa de lo que la cristiandad vivía. Italia y

169. Cf. R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú* II, Lima, 107-109.

170. A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles, en Historia de América y de los pueblos americanos* II, Barcelona, 18.

171. *Ibid.*

172. P. Borges, *La Santa Sede y América en el siglo XVI: Estudios Americanos* 21 (1961) 141-168; del mismo autor, *La nunciatura indiana: Missionalia Hispanica* XIX (1962) 169-227.

173. Cf. G. Catena, *Vita del gloriosissimo Papa Pio V*, Roma 1587, 104-105.

Alemania fueron visitadas por los delegados pontificios. Pero Felipe II se opuso tanto en España como en América. Los trámites se realizan, en primer lugar, entre 1566 a 1571. En 1568, la Junta Magna, tomó posición ante los proyectos pontificios. Se comenzó a pensar la posibilidad de un patriarca con sede en las Indias, pero dicha idea se dejó de lado ya en aquel entonces, temiéndose incrementar una tendencia autonomista de las Indias.

Gregorio XIII tendrá con Felipe menos consideración que su antecesor, aunque hubiera parecido bondadoso y compasivo en un principio. Felipe propuso, por intermedio de Zúñiga, el proyecto de un patriarca residente en la corte, el 9 de septiembre de 1572. El papa no aceptó.

En 1579-1580 Gregorio renueva el proyecto de una nunciatura en América, debido a las diversas acusaciones contra el Patronato que llegaban a Roma por vía extraoficial. Sin embargo, monseñor Segá, enviado por el papa, nunca recibió respuesta del rey. Por su parte, monseñor Ludovico Taverna, nuevo nuncio en España, cambió el proyecto del nuncio por el de un visitador (1582-1583). El 2 de abril de 1582 en la curia ordenó, entonces, a Taverna de retirar todas las peticiones en el sentido de una nunciatura americana.

El 6 de febrero de 1584 escribe el secretario de Estado al nuncio Taverna:

Quanto al particolare de li Nuntii per l'Inde non havendo mai havuto in cio N. Sre. nessun altro fine che di far visitar quella *nuova christianità* per poterli porger quei rimedii et aiuti spirituali... et potendosi cio conseguir cosi per mezzo de Visitatori, como de Nuntii S. Stá. si contenta che V. S. ne trati in quel miglior... 174

Al fin, Taverna abandonará Madrid en 1585, sin haber recibido respuesta del rey y del consejo.

Sixto V, por medio de monseñor Speciani, su nuncio en España, permitió aún que los *Visitadores apostólicos* fueran nombrados por el rey (1585-1586). Por último, Felipe II nombra al arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, visitador del Consejo de Indias, en el año 1588. El 24 de abril de 1579 y el 26 de octubre de 1586, el arzobispo le había enviado informes sobre sus visitas a las provincias mexicanas.

Estas dos superestructuras eclesiásticas —el patriarcado y la nunciatura— no llegaron nunca a organizarse efectivamente. El patriarcado, con plena jurisdicción, era una pretensión de la corona española para independizar aún más la Iglesia americana del influjo romano. Por el contrario, la nunciatura en América fue el intento de la santa sede de llegar a poseer un instrumento normal de contacto directo con los episcopados y órdenes religiosas en Indias. En esta lucha por la potestad espiritual, ambas instituciones, patriarcado y nunciatura, permanecieron al nivel de lo honorífico o del mero proyecto, sin relevancia histórica particular. Ni una ni otra realizaron la labor de dirección y organización de la labor de la Iglesia, permaneciendo ésta dependiente del Patronato y sólo de la santa sede por la vía indirecta y de la casi exclusiva vía canónica de las bulas de investidura o nombramiento.

Los patriarcados efectivos, en la Iglesia universal, fueron cinco: Roma, Antioquia, Alejandría, Jerusalén y Constantinopla. Más honorífico que real fue el de Venecia. En la línea de éste último se crearon los patriarcados de las Indias occidentales, con sede en España, y de las orientales, con sede en Portugal.

174. Carta del 6 de febrero de 1584, en *AV, Nunziat. Spagna*, vol. 30, folio 376 (cit. Borges).

Fernando de Aragón había presentado, por su embajador en Roma, en 26 de julio de 1513 un proyecto por el cual pedía la erección de un patriarcado y elevaba el nombre de don Juan Rodríguez de Fonseca, entonces ministro universal de Ultramar, para desempeñar tal cargo. Se pensaba en un patriarcado efectivo:

...Que sobre aquí adelante en la dicha tierra de la Indias que generalmente se llama Castilla del Oro (Panamá), instituya al dicho arzobispo don Juan Rodríguez de Fonseca universal patriarca de toda ella, conforme a los otros patriarcados que hay en la Iglesia... 175.

Sin embargo, León X no tomó ninguna decisión, ni tampoco Adriano VI. En 1524, Carlos V, presentó nuevamente la petición a Clemente VII que instituyó el patriarcado, pero limitando en tal grado sus funciones y poderes, que significará sólo un cargo honorífico: el patriarca no podía ir ni residir en las Indias; permanecía sometido al poder de la santa sede; no tenía jurisdicción, ni clero de cámara, ni dotación. El emperador aceptó estas condiciones.

El primer patriarca fue don Antonio de Rojas, antiguo maestro del infante don Fernando, obispo de Mallorca y segundo arzobispo de Granada. Fue nombrado en Roma el 11 de mayo de 1524¹⁷⁶. A su muerte, acaecida en 1532, fue nombrado Gabriel de Guiena Merino, obispo de Bari, luego de Jaén y cardenal. El breve de 1533 le otorga nuevos poderes:

...Te constituimos Patriarca y Pastor de la Iglesia de las Indias, encomendándote plenariamente el cuidado y administración de dicha Iglesia, así en las cosas espirituales como en las temporales, dándote facultad para pasar a dicha Iglesia de las Indias y esperando... (que) la dicha Iglesia de las Indias bajo tu gobierno será dirigida útil y prósperamente... 177.

De hecho, sin embargo, los patriarcas no usaron los nuevos poderes otorgados y se mantuvieron en la línea de recibir los beneficios, que ascendían a muchos millares de ducados, y ocupar el cargo honoríficamente.

Murió el cardenal obispo de Jaén en 1546, y le sucedió don Fernando Nuño de Guevara, arzobispo de Granada; ocupaba la presidencia del Real Consejo, y había sido obispo de Orense. Fue nombrado por Pablo III. Murió en 1552 en Sigüenza. Después fue nombrado Antonio de Fonseca, en 1553, muriendo en 1558. La serie queda interrumpida hasta 1572, debido a las diferencias que separaron a Roma de Madrid. Felipe II tomó posesión en 1556, y ya desde 1555 Pablo IV, cardenal de Caraffa, ocupaba la sede romana. El papa apoyó a Enrique II, rey de Francia, contra las pretensiones de Felipe. Bajo Pío IV no se nombraron patriarcas de Indias. Fue sólo con Pío V, y luego del triunfo de Lepanto, el 7 de octubre de 1571, que las relaciones se restablecieron. Gregorio XIII, sin embargo, nos llega a nombrar a Antonio de Fonseca, presentado por Felipe.

Felipe II había terminado de organizar la Iglesia americana bajo el manto y la autoridad del patronato en la *Junta Magna de 1568*. La pieza clave de todo

175. Fernández Duro, *Noticias acerca del origen y sucesión del Patriarcado de las Indias Occidentales*: Boletín de la Real Academia de la Historia VII (1885) 197-215; *CODOIN-Am*, XXXIX (1883) 264-270.

176. Cf. P. Fernández del Pulgar, *Teatro clerical de las Iglesias de España II*, Madrid 1680, 161.

177. *AGI*, Patronato 1, 27, bula del 19 de septiembre.

organismo era entonces un patriarca, con plenos derechos, residiendo en la corte e independizando totalmente las Indias de Roma. El 9 de septiembre de 1572 escribía Felipe a su embajador en Roma:

Que erija, y críe una dignidad patriarcal de todo el estado de las Yndias, en que permanente y sucesivamente para siempre, se provea una persona de letras.. para que estando y residiendo en nuestra Corte pueda tener y exercer todas las cosas que el derecho concede a los patriarcas, primados y legados natos en las personas y cosas eclesiásticas y espirituales de sus provincias, estantes en las Yndias o en nuestros reynos y en todo sea subordinado al Sumo Pontífice y Sancta Sede Apostólica como todos los demás patriarcas lo son y deven ser... 178

Sin embargo, los problemas que el papado tenía con los patriarcas orientales le indujo a ser muy cauto en otorgar tales poderes.

En 1591 propuso el rey a Pedro Moya de Contreras, antiguo arzobispo de México y presidente del Consejo, pero falleció sin tomar posesión. Felipe III presentó a Juan de Guzmán, que fue nombrado el 16 de diciembre de 1602. Murió en 1605. Le sucedió don Juan Bautista Azevedo como patriarca, siendo nombrado en 1606; falleció en junio de 1608.

El séptimo patriarca fue Pedro Manso, obispo de Cesarea y presidente del Consejo de Castilla. Fue nombrado en 1609 y falleció en 1610. Don Diego de Guzmán, arzobispo de Tiro y cardenal, fue electo en 1610. Murió en 1624, y la lista se continuó en toda la época colonial.

La bula de erección del patriarcado no estipulaba la cantidad de la dotación, dada por Clemente VII, en 1524, como hemos dicho. De 1603 a 1617 se fijó una dotación que pagaban las iglesias americanas del siguiente modo:

En el arzobispado de Lima, que renta más de 25 mil ducados, dos mil; en los obispados del Cuzco y los Charcas que rentan más, cada (uno) dos mil y quinientos ducados; en el arzobispado de México y en el obispado de Tlaxcala, cada (uno) mil quinientos, que son los diez mil ducados... para que el patriarca que es por el tiempo goce dello... 179

Como se puede ver, el patriarcado fue al fin un modo de disminuir los beneficios de la Iglesia americana, en pro de un personaje que ostentaba un título honorario y que residía en la corte sin funciones específicas. No tiene, entonces, ninguna relevancia ni para la organización, ni para la misión de la Iglesia americana.

3. Rebeliones del «pueblo cristiano» contra la cristiandad

La cristiandad no era un todo homogéneo, sin contradicciones internas. Por el contrario, había contradicciones entre la sociedad política o el Estado y la sociedad civil, el pueblo. En ningún caso dicha contradicción fue tan evidente como en el caso de las sublevaciones indígenas, y en menor medida la de los esclavos africanos. La población indígena, mayoritaria hasta bien entrado el siglo XVII, al ser incorporada a la cristiandad por el proceso de aculturación,

178. L. Ayarragaray, *La Iglesia en América*, 105. Véase L. Frias, *El Patriarcado de las Indias: Estudios Eclesiásticos I* (1922) 297-318, y II (1923) 24-47.

179. L. Ayarragaray, *o. c.*, 114.

de dominación política y económica, debe ser considerada «pueblo cristiano». Es decir, abandonando por la necesidad objetiva de la dominación y con progresivo asentimiento subjetivo sus antiguas creencias, comenzó a apoyarse en motivaciones religiosas para fundamentar sus exigencias económicas y políticas. Si las primeras sublevaciones, como veremos algunas, tuvieron todavía el intento de retornar a sus antiguos dioses («retorno a las idolatrías» se decía), ya a fines del siglo XVI era la religión católica la que daba suficientes argumentos para rebelarse contra la dominación de españoles, criollos y mestizos. Consideraremos este texto de fines del siglo XVIII, prototipo y válido para todo el continente:

Los repetidos clamores de los naturales de estas provincias me han hecho de los agravios que se les infieren por varias personas, como por los corregidores y europeos, y que habían producido varias justas quejas a todos los tribunales, no hallaban remedio oportuno para contenerlos. Mirando todo esto con el más maduro acuerdo, y a que esta pretensión *no se endereza en lo más leve contra Nuestra Sagrada Religión Católica*, sino a suprimir tanto desorden, ... y con más particularidad contra los de Europa, mirando en esto *a que cesen las ofensas de Dios*, para cuyo efecto y desempeño, están a mis órdenes cuatro provincias, y otras que solicitan mi amparo para sacarlas de las injustas servidumbres que han padecido hasta el día, *en que espero de la divina misericordia, me alumbrará para un negocio que necesita toda su asistencia para su feliz éxito...* José Gabriel Tupac Amaro Inga 180.

Son evidentes las inspiraciones bíblicas de estos textos. Considérese el siguiente:

Sacándolos del gravamen y yugo pesado que hasta el día nos han tenido debajo de su peso tan oprimidos, mediante el gobierno tiránico de España, que no parecía otra cosa que una servidumbre de total esclavitud, a semejanza del cautiverio de Babilonia, en donde el *pueblo de Dios* israelita gemía 181.

El tema de la teología de la liberación de todas las épocas vuelve una y otra vez a su pluma política y rebelde:

Por eso, y por los clamores que con generalidad han llegado al Cielo, en el nombre de Dios Todo-Poderoso, ordenamos y mandamos, que ninguna de las personas pague ni obedezca en cosa alguna a los ministros europeos intrusos, y sólo deberá tener todo respeto al sacerdocio, pagándose el diezmo y la primacía como que se da a Dios inmediatamente 182.

Es nuevamente el «clamor del pueblo» del *Exodo* que despertó a Moisés el que moviliza la praxis rebelde, disidente, revolucionaria, del «pueblo cristiano» contra el aparato de la totalidad histórico concreta, el «Estado de las Indias», la cristiandad como modelo eclesial. Por ello, frecuentemente las estructuras eclesásticas reprimían al propio pueblo cristiano. Los héroes y los profetas *cristianos* morían en manos de la cristiandad. Esta contradicción mayor atravesará la historia de la Iglesia latinoamericana, y se hará evidente en las épocas de crisis. En realidad la crisis fue permanente, era una estructura

180. Proclama del 17 de noviembre de 1780, en Tungasuca; cf. B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires 1967, 415. No existe, todavía, una obra que estudie el fenómeno de las rebeliones en toda América latina y de manera sistemática. Para Nueva España véase la antología de textos de M. T. Huerta-P. Palacios, *Rebeliones indígenas de la época colonial*, México 1976, que merece ser imitada.

181. Proclama del 19 de marzo de 1781; B. Lewin, *o. c.*, 423.

182. Bando que se encontró en los bolsillos de Túpac Amaru en el momento de su muerte; *ibid.*, 421.

contradictoria. Al fin de la cristiandad colonial, cuando los criollos y el pueblo cristiano se levantó contra España, y por ello contra la cristiandad en nombre del cristianismo, se llegaron a situaciones como esta: al ser fusilado el cura de Nucupétaro, José María Morelos y Pavón, uno de los fundadores de México y sacerdote, pobre, campesino, podemos leer este texto en su breviario latino:

Este breviario perteneció al apóstata don José María Morelos, ex cura de Nucupérnico, donde fue tentado del demonio y siguió al reboltoso de Miguel Hidalgo, dando mal ejemplo, hasta que fue agarrado y trasladado a este pueblo donde pagó con su vida todos sus errores. Hoy 22 de diciembre de 1815. Se recogió este (breviario) y el Santísimo Cristo (una cruz) que tuvo en la mano en su muerte ese hombre enemigo de Dios y de su Rey.

En la última página del breviario se lee todavía:

Este libro como el Santísimo Cristo han sido sellados y depositados en el archivo de esta santa iglesia como recuerdo del triunfo de la Cristiandad sobre sus más encarnizados enemigos. *Finit.*

Puede entonces verse que el cristiano, el que opta hasta la muerte por la liberación del pueblo cristiano oprimido, el cura heroico, es *enemigo de la cristiandad*. En efecto, fue enemigo de ese «modelo» de Iglesia y exponía su vida por otro modelo: por una *Iglesia de los pobres*.

No poseemos todavía una historia sistemática y general de las sublevaciones indígenas en nuestro continente. A falta de una tal obra tomaremos algunos ejemplos que nos servirán para proponer una hipótesis. En efecto, veremos algunas sublevaciones en la región de Chiapas y en la Audiencia de Quito. Ellas nos permitirán mostrar sus motivaciones religiosas íntimamente unidas a la explotación económica y política. Podría hablarse de las rebeliones de los araucanos en Chile, de los calchaquies en Argentina, de los charrúas en Uruguay, de diversas tribus caribes en las Antillas. Por otra parte, cuando hablamos de rebeliones o sublevaciones queremos referirnos a movimientos armados posteriores a la conquista, causa violenta de la opresión contra la cual los indígenas se movilizan.

Sobre la misma conquista las comunidades indígenas, las «comunidades de indios» tenían su propia versión:

En los caminos yacen dardos rotos; los cabellos están esparcidos, destechadas están las casas, enrojecidos tienen sus muros.

Gusanos pululan por calles y plazas, y están las paredes manchadas de sesos.

Rojas están las aguas, cual si las hubieran teñido, y si las bebíamos, eran agua de salitre 183.

Así sentían la conquista los Tlatelolcas. Mientras que los Mayas claman al cielo gritando:

¡Ay!, ¡entrístezcámonos porque vinieron,
porque llegaron los grandes amontonadores de piedras!

... ..
¡ay! ¡Entrístezcámonos porque vinieron!

... ..
Nos cristianizaron,
pero nos hacen pasar de unos a otros como animales.
Y Dios está ofendido de los *Chupadores*.

183. Manuscrito, *Anónimo de Tlatelolco* (1528), Biblioteca de Paris, cit. L. Portilla, *El reverso de la conquista*, 53.

Solamente por el tiempo loco,
 por los sacerdotes locos,
 fue que entró a nosotros la tristeza,
 que entró a nosotros el Cristianismo.
 Fue el principio de nuestra miseria,
 fue el principio del tributo,
 fue el principio de la limosna ¹⁸⁴.

Y entre los Quiché de Guatemala, el padre llora por el nacimiento de su hijo:

¡Oh hijo mío! cuando naciste, el día 6 Tziñ, nos hallábamos en Bocó (Chimaltenango). Entonces se comenzó a pagar el tributo. Hondas penas pasamos para librarnos de la guerra ¹⁸⁵.

Guamán Poma, en su obra *Nueva crónica y buen gobierno* ¹⁸⁶, describe a los cristianos de la siguiente manera:

Cada día no se hacía nada, sino todo era pensar en oro y plata y riqueza de las Indias del Pirú. Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdiendo el juicio con la codicia de oro y plata...

Cómo fray Vicente dio voces y dijo: ¡aquí, caballeros, con estos indios gentiles son contra nuestra fe! Y don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, de la suya, dieron voces y dijeron: ¡Salgan caballeros, contra estos infieles que son contra nuestra cristiandad y de nuestro Emperador y Rey, demos en ellos! ¹⁸⁷.

Los dominados habían perdido su ley, su orden, sus costumbres. Eran una multitud oprimida:

De cómo los indios andaban perdidos de sus dioses y huacas y de sus reyes y de sus señores grandes y capitanes en este tiempo de la Conquista, ni había dios de los cristianos, ni rey de España, ni había justicia ¹⁸⁸.

Es en esta situación que se produjeron las primeras sublevaciones.

Así, por ejemplo, habiendo los españoles ocupado la región de los Chispas en 1524 y «pacificado» a los indígenas en 1528, en 1532 se produjo la primera sublevación. «Los sublevados, en vez de enfrentarse con las tropas españolas, abandonaron su ciudad y se replegaron hacia el Sumidero, donde tenían desde tiempos inmemoriales un centro religioso secreto, fortificado por varias albardas» ¹⁸⁹. Es decir, fueron a pedir auxilio a sus antiguos dioses. No eran, todavía, «pueblo cristiano», pero, de todas maneras, profundamente religiosos pedían a sus dioses los defendiera de la cristiandad. En 1533 se rebelaron nuevamente, pero fueron definitivamente controlados.

No muy lejos, los Lacandones, fueron «pacificados» en 1530 y expulsados de su maravillosa laguna de Lacám-tun. Los Lacandones comenzaron entonces una resistencia activa desde 1545, aliados a los de Pochutla. En 1552 fue tan brutal la represión hispánica que dio origen a «un rito anual que se convirtió con el tiempo en la fiesta principal de aquel pueblo: el carnaval de

184. A. Barrera (ed.), del *Libro de los Libros de Chilam Balam*, México 1963, 68-69.

185. A. Recinos (ed.), *Memorial de Sololá*, México 1950, 135.

186. Ed. Paul Rivet, en *Travaux et Memoires de l'Institut d'Ethnographie* XXIII (1936).

187. *Ibid.*, folios 372 y 385.

188. *Ibid.*, folio 389.

189. J. de Vos, *Tierra y libertad. Panorama de cuatro rebeliones indígenas de Chiapas*, Chiapas s/f. 35 (edición mimeografiada).

Bachajón»¹⁹⁰. En 1564 los Lacandones perdían aliados; en 1586 se produjo una nueva «entrada» sangrienta de las tropas españolas. Ellos se retiraron más lejos, junto al río Ixcán donde fueron perdiendo población. En 1694, por pedido de fray Antonio Margil de Jesús, fueron violentamente «pacificados» y bautizados. Peregrinaron todavía y en 1712 fueron trasplantados al pueblo de Aquespala, donde murieron los pocos sobrevivientes de la comunidad.

Entre los Zentales, de 1712 a 1713 hubo una rebelión en Chiapas. Ahora era ya el «pueblo cristiano» quien se sublevaba. En los primeros casos, eran los indígenas *pre-cristianos*, en éste eran ya *cristianos*. Desde un principio el alzamiento tuvo su centro en el pueblo de Cancuc y se manifestó como un movimiento religioso alrededor de la Virgen María a una indígena cancuquera, con el mensaje que «venía a liberar a todos los indígenas del pesado yugo español»¹⁹¹. Los tres jefes del movimiento eran líderes eclesiales: Jerónimo Saráos era fiscal de Bachajón, Agustín López era sacristán de Cancuc, y Sebastián Gómez, «hombre de Dios» de Chenalhó, organizó una iglesia autóctona, con jerarquía propia, con «soldados de la Virgen» (un verdadero ejército); todos sus escritos estaban escritos en lengua indígena. En 1708 se amotinó la población de Yajalón contra el cura y el obispo, por haberse trasladado un ornamento de un pueblo a otro sin el consentimiento del pueblo. En el mismo año apareció en Zinacantán un ermitaño indígena. Como por generación espontánea surgieron ermitaños y milagrosos en Totolapa, San Andrés y Chenalhó. El pueblo indígena se levantó en armas. «Cayó sobre ellos la mano implacable de la justicia española. A los millares de muertos caídos en el campo de batalla, se añadieron centenares de muertos ejecutados en la horca. Entre ellos figuraban casi todos los capitanes y mayordomos de la Virgen»¹⁹². De todas estas rebeliones se nos dice que «lejos de rechazar la religión católica, los rebeldes pretendieron por el contrario el acceso a ella a fin de incorporarse plenamente en una iglesia donde la sociedad ladina recibía un tratamiento privilegiado»¹⁹³. Y así a esto unimos el hecho de que «las rebeliones sólo pueden calificarse como alzamientos populares en el sentido que el común de las comunidades participó activamente en todas»¹⁹⁴.

Lo mismo puede decirse de las 10 rebeliones estudiadas por Segundo Moreno Yáñez en la Audiencia de Quito¹⁹⁵ en el siglo XVIII. Ellas fueron las de Pomallacta (1730), en el asiento de Alusi (1760), en la Silla de Riobamba (1764), en San Miguel de Molleambato (1766), en el obraje de San Ildefonso (1768), en San Felipe (1771), en el corregimiento de Otavalo (1777), en el pueblo de Guano (1778), en la tenencia general de Ambato (1780) y en Guamote y Columbe (1803). Describir cada sublevación sería demasiado largo. Sólo queremos mostrar cómo se trata de un levantamiento del «pueblo cristiano» contra la cristiandad al mismo tiempo contra los opresores de la sociedad política y frecuentemente contra la misma jerarquía eclesiástica, confundidos, a los ojos del pueblo, con los opresores.

190. *Ibid.*, 38.

191. *Ibid.*, 41.

192. *Ibid.*, 45.

193. *Ibid.*, 58.

194. *Ibid.*, 59.

195. *Sublevaciones indígenas en la Audiencia de Quito*, Quito 1978. Véase el excelente trabajo de J. Golte, *Repartos y rebeliones*, Lima 1980, para rebeliones en el Perú de 1751 a 1783.

Se puede observar en la estructura de las rebeliones que siempre hay en su comienzo la crisis latente (que atraviesa toda la historia latinoamericana hasta el presente) debido a la injusticia económica contra la población indígena. «Este suceso podría ser la formación de un censo o una numeración, la mutación de la forma y orden acostumbrado en la recolección del tributo, o de los diezmos, la introducción de reformas al sistema de impuestos, o finalmente

ESQUEMA 4.14

Subelevaciones indígenas en el nordeste de México

algún maltrato sufrido por un individuo del grupo»¹⁹⁶. Debe tenerse, por ejemplo, en cuenta que la numeración consistía en contar a los jefes de familia para el pago del tributo. Esta operación tan molesta y antipática la realizaba el cura junto al «padrón de las confesiones», donde constaba que había cumplido el precepto pascual. La esencia del sistema económico donde la «comunidad indígena» tributaba a la «república de españoles» era una función del cura: censados los tributarios era ahora necesario que pagaran lo correspondiente. Los maltratos venían, justamente, por castigos o extorsiones para que pagaran el tributo. En el fundamento de la cristiandad, entonces, había una injusticia económica y la Iglesia se hacía presente por desgracia en todos sus componentes.

En segundo lugar, y es importante para nuestra hipótesis, cuando el pueblo se levantaba violentamente, siempre había ritos, cánticos, danzas estrictamente religiosas, y siempre con la protesta de «que les sale muy cara la Religión católica»¹⁹⁷. Los indígenas habían recibido por válido de que ellos pagaban en tributos y diezmos lo que se había gastado por su culpa en la conquista. A lo que replican algunos que ya han satisfecho con su paga, ya que hace «200 años que han efectuado pagos por los gastos de la conquista»¹⁹⁸. Sin embargo, vemos como sacristanes, maestros de capillas, cantores o fiscales supervisores de las doctrinas o funciones litúrgicas son los que frecuentemente encabezan las rebeliones. En la de Riobamba de 1764, Antonio Taype, «alto de cuerpo, algo fornido, de oficio vordador, y que después lo ha visto sirviendo de sachristán en la Iglesia de la Compañía», encabeza la sublevación con «una imagen de Nuestra Señora de Sicalpa» de la que se le despedazó el cetro «y se dañó el rostro a consecuencia del golpe de una piedra o bala disparada por los españoles». A lo que comenta un indígena en su testimonio: «Reprehendiendo el desacato de los españoles es acometer a los indios que se hallaban en la Iglesia»¹⁹⁹.

La identificación de la cristiandad con los fines del Estado opresor son evidentes. El cura del lugar declara al oidor Decano: «Lo que tengo conocido (de la sublevación que se organizaba) así por la confesión sacramental de esta cuaresma, como por la experiencia de algunas conferencias entre los indios...»²⁰⁰. El mismo obispo Pedro Ponce Carrasco lanza una pastoral para que todos se sometan a la Corona²⁰¹ (1764), lo que no obsta para que un sacerdote, Fernando Dávalos, exprese que los indígenas se han rebelado «por las tiranías de el rey de España y que ojalá que esto estuviera en poder inglés, con lo que el dicho eclesiástico fuera el primero que se hallara gustoso»²⁰². Es que, en efecto, Carlos III Borbón, aconsejado por su ministro Bernard Ward, había planeado un *Proyecto económico* en el que se dejaba entender que España debía organizarse de tal manera que pudiera subsistir al día «en que las Indias no sean de España»²⁰³. Era entonces necesario extraer la mayor cantidad de excedentes en poco tiempo. De allí que las sublevaciones se generalizaron en la segunda parte del siglo XVIII, que siempre comenzaban

196. *Ibid.*, 354.

197. *ibid.*, 93.

198. *Ibid.*, 341.

199. *Ibid.*, 51.

200. *Ibid.*, 94.

201. *Ibid.*, 96.

202. *Ibid.*

203. B. Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, 84.

igual: «por cuyo motivo se ha hecho horrorosa la Numeración, pues han conceptualado ser ella el origen de esclavitud tan temible para ellos y justamente»²⁰⁴.

La rebelión del obraje de San Ildefonso (1768), obraje que había sido de los jesuitas, es una de las más claras como expresión del «pueblo cristiano» contra los opresores y la cristiandad. Los indígenas que trabajaban en el obraje habían sido habituados por los padres a la justicia. Al ser expulsados se hicieron cargo del obraje gentes sin experiencia ni rectitud. Los indígenas se rebelaron; al fin, y como siempre, fueron sometidos por las armas:

Fallamos que debemos condenar y condenamos a la pena ordinaria de muerte a los dichos Manuel Pombosa, Phelipe y Romualdo Yegua y Bárbara Sinailin (siempre había también una mujer)... hasta bajar sus cuerpos de la horca, y divididas sus cabezas... y los destrozos de sus cuerpos serán repartidos por los caminos de su inmediación, de donde ninguno osará quitarlos hasta que el tiempo los consuma²⁰⁵.

En la sublevación de Cotacachi, «gracias a las indicaciones de los alcaldes de doctrina, Mariano de la Cruz y Esteban Díaz, descubrieron y sacaron de sus escondites a los asilados»²⁰⁶, que los explotaban. Y gritaban que «desde el Rey para bajo todos eran unos ladrones»²⁰⁷.

En efecto, los Borbones aumentaron todavía los gravámenes a las comunidades indígenas el 26 de julio de 1776, y por ello «en 1779 es cuando la máquina fiscal está montada y empieza la exacción brutal, sin miramientos de ninguna índole»²⁰⁸. Se produjeron levantamientos en cadena en Arequipa, la de Farfán de los Godos, en Cuzco, en Huancavélica, Huaraz, Pasco y Cochabamba. Lo mismo puede decirse en Nueva España, agitada en Puebla, San Miguel el Grande, Guanajuato, San Luis Potosí, Valladolid y Páztcuaro²⁰⁹, y en especial el levantamiento indígena de Yucatán, liderado por Jacinto Canek, educado como otros por un fraile franciscano de quien aprendió latín, estudió la historia de Yucatán y que lanzó el grito de levantamiento el 20 de noviembre de 1761, que terminó como en otros casos:

El lunes 14 (de diciembre de 1761) amaneció ya dispuesto el cadalso en que debía cumplirse la sentencia... Después de las ceremonias de estilo, fue atado al potro del tormento, y ejecutó el verdugo su oficio dándole los primeros golpes de barra en la cabeza, con cuyo estrago entregó el alma a Jesús Nuestro Señor²¹⁰.

Un cristiano más que moría por la justicia de su «pueblo cristiano». El día en que fue prendido «echaron a vuelo las campanas y se cantó en la catedral solemne *Te Deum*»²¹¹.

En Guamote de los indígenas hicieron escribir al maestro de la escuela que se habían rebelado «para ejemplo de todos los Inquisidores que han querido quitar todo el vivir a los pobres y por eso hemos cometido todo para que vean los jueces el espejo de los ricos»²¹².

204. S. Moreno, *o. c.*, 97.

205. Sentencia dada en Quito, el 6 de febrero de 1770; *Ibid.*, 124.

206. *Ibid.*, 155.

207. *Ibid.*

208. B. Lewin, *o. c.*, 143.

209. Cf. M. del Carmen Velázquez, *El estado de guerra en Nueva España 1760-1808*, México 1950.

210. *Ibid.*, 83-84.

211. *Ibid.*, 82.

212. *Ibid.*, 267.

Debe entenderse que el «pueblo cristiano» indígena era rural, y en el fondo evidenciaba la contradicción en la cristiandad del campo y la ciudad. La ciudad era la avanzada de la metrópoli europea, donde se concentraba el excedente extraído violentamente a los indios. De la ciudad a los puertos y del puerto a Europa. «A lo largo de la historia de las sublevaciones se ha podido comprobar que esas rebeliones en gran parte se organizaron en el campo y, en su segunda fase, se dirigieron *contra los centros geográficos del poder*»²¹³. Geopolíticamente la cristiandad tenía por centro la Península Ibérica; en América eran las grandes capitales o las ciudades y villas. El campo, el «pueblo cristiano», pagaba con sus tributos y trabajos todo el resto.

Querriamos terminar este capítulo sobre la cristiandad, con dos hechos mayores, con dos levantamientos abortados a sangre y fuego, con dos héroes *cristianos populares*, uno un indio y el otro un cura, «hijos del Faraón» como Moisés; uno de sangre real inca y el otro parte de la aristocracia criolla. Ambos serán excomulgados por sus obispos propios, el último será aún declarado hereje por la universidad. Ambos terminarán sus días ajusticiados por la cristiandad, y en ambos casos sus cabezas serán pendidas en el lugar de su rebeldía cristiana en favor de los oprimidos. Ahora trataremos al primero de ellos ya que en el caso del inca es aún más simbólica su muerte. Su cuerpo en *cruz*, «de modo que lo tenían en el aire»²¹⁴, cubrió con su sangre a su pueblo: su cuerpo fue a Picchu, lugar de la sublevación; su cabeza a Tinta, su tierra natal; un brazo a Tungasuca, donde fue cacique; otro brazo a Carabaya; un pie a Livitaca; el otro a Santa Rosa. Su «cuerpo» fue repartido en forma de *cruz* por los españoles en signo de lección para el «pueblo cristiano» de los pobres, como sangre que abona nuevas rebeliones de justicia. Se trata de José Gabriel Tupac Amaru y del cura párroco de Dolores Miguel Hidalgo y Costilla. Ellos evidencian en su vida y muerte la contradicción interna del «modelo» de cristiandad. Ellos mueren, *explícitamente*, en nombre de *otra* «religión» que la de sus opresores que identifican siempre la sociedad política, el Estado («el rey») y la Iglesia («Dios»). Contra esta identificación los que optaban por los pobres debían levantarse, sublevarse. Las crisis de la cristiandad a fines del siglo XVIII y comienzo del XIX muestran al vivo su estructura, la sacralización de las estructuras económicas y políticas de injusticia. Desde Constantino en el siglo IV la cristiandad no es el cristianismo; ni el «modelo» de cristiandad es la Iglesia. Ambos héroes morirán teniendo en mente otro «modelo»: el de una *Iglesia de los pobres*; libre ante el Estado opresor, ante los corregidores (como nuevos «publicanos» que chupan la sangre del pueblo), ante los españoles, europeos, «gachupines», etc.: diferentes nombres del opresor, de la praxis de dominación, *del pecado*.

En efecto, nació José Gabriel el 24 de marzo de 1740, de sangre inca por su madre. Su primer maestro fue Antonio López de Sosa, cura de Pampamarca, y Carlos Rodríguez de Avila, cura de Yanacoa. Fue alumno del colegio para caciques en Cuzco, de los jesuitas. Allí prendió la doctrina cristiana, a leer y escribir. Debe querellar para ser reconocido cacique. Su inspiración principal fue la obra del inca Garcilaso, *Comentarios reales*, obra que también influenció a Tomás Catari y otros. Los *Comentarios reales* fueron prohibidos en 1782 por disposición real. Importante es indicar que «con una firmeza que

213. S. Moreno, *o. c.*, 333.

214. B. Lewin, *o. c.*, 479.

nada pudo doblegar, ni siquiera la adhesión beligerante de la Iglesia (jerárquica) al partido realista, siguió fiel a los principios del catolicismo, obligando a sus subordinados a hacer lo mismo»²¹⁵; «a ningún eclesiástico se le tocó un pelo de la cabeza»²¹⁶.

A un doctrinero que lo acusaba le respondió el 12 de noviembre de 1780:

Por las expresiones de Ud. llevo a penetrar tiene mucho sentimiento de los ladrones de los corregidores, quienes *sin temor de Dios* inferían insoportables trabajos a los indios con sus indebidos repartos, robándoles con sus manos largas, a cuya danza no dejan de concurrir algunos de los señores Doctrineros²¹⁷.

Pero estas críticas a las estructuras eclesiásticas nunca se dirigieron a la Iglesia como tal, sino a sus malos servidores. El mismo obispo de Cuzco, Juan Manuel Moscoso y Peralto, el prelado más eminente en esta rebelión heroica, reunió 25 mil pesos fuertes para realizar la guerra contra Tupac Amaru, puso de su fondo 4 mil, dirigió personalmente a los soldados, escribió el 14 de noviembre una circular ordenando a los Doctrineros combatir la rebelión. El obispo excomulgó a Tupac Amaru por el crimen tantas veces indicado por tantos eclesiásticos de la cristiandad contra los héroes del «pueblo cristiano»:

La calamidad presente y consternación que ha infundido en los pueblos José Tupac Amaru, cacique de Tungasuca, que se ha alzado con multitud de gente... tal vez (el pueblo) por su rusticidad y ninguna premeditación de las consecuencias futuras, tal vez careciendo de la autoridad y respeto suyo, seguirán el partido del rebelde, *contra Dios, la Religión y el Rey*. Por estas consecuencias he creído necesario despachar esta Carta Orden Circular, por la que mando so pena de excomunió mayor *ipso facto incurrenda*... (que los curas) no se muevan de sus respectivas doctrinas²¹⁸.

Es importante anotar que siempre van tres cuestiones graves reunidas: Dios, la religión y el Rey. Este «modelo» de religión, la cristiandad, une a la Iglesia (Dios y la religión) con el Estado (el rey). Levantarse contra el rey (la totalidad histórica concreta, su *orden*, sus estructuras de dominación práctico productivas) es ser ateos, irreligiosos: rebelarse contra la cristiandad es ser pagano. Sin embargo, son cristianos, y en nombre del cristianismo se levantan contra la cristiandad. Esta cuestión tan antigua es hoy (a fines del siglo XX) un problema central en la crisis del modelo de nueva cristiandad.

Tupac Amaru, como cristiano, responde con respeto y doctrina al obispo que lo condena:

El católico celo de un hijo de la Iglesia, como profeso cristiano en el sacrosanto bautismo... esperando que otro y otros *sacudiesen el yugo de este Faraón* (los corregidores), salí a la voz y defensa de todo el reino, para excusar los mayores inconvenientes, hurtos, homicidios con ultrajes y acciones injustas, que aunque hoy se me note de traidor y rebelde... daré a conocer el tiempo que soy vasallo, y que no he desmentido un punto intencionalmente a mi Santa Iglesia, pues pretendo sólo quitar tiranías del reino y que se observe la santa y católica ley, viviendo en paz y quietud... Los designios de mi sana intención son que consiguiendo la libertad absoluta en todo género de opresiones a mi nación, el perdón general de mi aparentada deserción del vasallaje que debo²¹⁹.

215. *Ibid.*, 409.

216. *Ibid.*.

217. *Ibid.*, 446.

218. Acta de 14 de noviembre de 1780; B. Lewin, *o. c.*, 448.

219. Carta del 12 de diciembre de 1780; *Ibid.*, 452-453.

Tupac Amaru era entonces un cristiano que rebeló el «pueblo cristiano» en nombre de su fe, como un nuevo Moisés ante nuevos faraones.

Días después, describiendo sus intenciones, decía todavía:

Desde que di principio a *libertar de la esclavitud* en que se hallaban los naturales de este reino, causada por los corregidores y otras personas, que apartadas de todo acto de caridad, protegían estas extorsiones contra la ley de Dios, ha sido mi ánimo precabar muertes y hostilidades por lo que a mí corresponde...²²⁰.

A lo que el obispo Moscoso, de Cuzco, exigió que se quitase de su presencia al enviado de Tupac, y «despojándose de sus hábitos talaes, y tomando las armas, se puso a caballo, dirigió a sus clérigos y religiosos un patético razonamiento, bastante a disipar preocupaciones»²²¹.

Ante el héroe del «pueblo cristiano» el obispo (esencia de la estructura eclesiástica) dirige el ataque en armas. ¿Puede imaginarse mayor contradicción en el seno de la misma Iglesia? ¿Un bautizado que en nombre de su fe defiende a los oprimidos y un ministro que en nombre de «un modelo» de Iglesia destruye al mismo «pueblo cristiano» en sus justas reivindicaciones?

Cuando fue apresado, el antiguo alumno de los jesuitas expulsado por un estado cada vez más represor, fue incomunicado y torturado en un convento de los mismos jesuitas abandonado, cuartel general de Cuzco. Terribles tormentos sufrió para que delatara a sus colaboradores. Con admiración de sus verdugos no dijo palabra aquel inca de 38 años. Terribles torturas con dislocación de un brazo nada obtuvieron. Su condena, como hemos dicho, fue ser despedazado por cuatro caballos que tirarían cada uno de sus cuatro miembros, antes de lo cual se le cortó la lengua (para que no pudiera proferir blasfemias contra Dios y el rey). Su cuerpo en forma de cruz cubrió la tierra, como signo de un «pueblo cristiano» oprimido. El 18 de mayo de 1781, en medio de la plaza de Cuzco, se cumplió aquel acto macabro de la cristiandad:

Después de largo rato lo tuvieron (los caballos) tironeando (a Tupac Amaru), de modo que lo tenían en el aire... Tanto que el Visitante, movido por compasión, porque no padeciese más aquel infeliz, mandó le cortase el verdugo la cabeza, como se ejecutó... A hora de las 12, en que estaban los caballos estirando al indio, se levantó un fuerte viento y tras éste un aguacero... Esto ha sido causa de que los indios se hayan puesto a decir que el cielo y los elementos sintieron la muerte del Inca²²².

De la misma manera morirá poco después Julián Apasa Tupac Catari, el 13 de noviembre, con cuatro caballos ahora sí destrozando sus miembros, con su cabeza en el lugar de su rebelión y sus cuatro miembros en otros puntos geográficos significativos, diciendo el Visitador general en el Santuario de Nuestra Señora de las Penas, lugar de la ejecución, para que «sea agradable a Dios y al Rey como propio de la justicia y del beneficio y sosiego»²²³. El cuerpo de otro héroe, sacrificado a Moloch, el fetiche opresor, confundidos con Dios, el de los pobres, el de Israel, de los profetas y los santos. El Dios de la cristiandad mataba ya a los testigos del Dios de la Iglesia de los pobres.

Largo sería contar la continuación de la rebelión del «pueblo cristiano» en Tupiza, Chocaya, Potosí y Arica, en Córdoba del Tucumán, en el obispado

220. Carta del Cabildo de Cuzco, del 3 de enero de 1781; *Ibid.*, 456.

221. *Ibid.*, 457.

222. *Ibid.*, 479.

223. *Ibid.*, 524.

mismo de Lima, continuada por la revolución de los comuneros de Nueva Granada y los de Venezuela, por movimientos en Panamá y en diversos lugares restantes.

El obispo de Salta del Tucumán se preguntaba: «¿Qué se podía esperar de un hombre infiel a su Dios, traidor a su rey, apóstata de la religión y enemigo declarado de la paz pública?»²²⁴.

El que se levantaba en nombre del «pueblo cristiano» oprimido se rebelaba contra la paz y el orden imperante, contra la religión de cristiandad, contra la identidad de Dios-rey. ¿Quién podría comprender la grandeza de aquellas subversiones? ¿No será acaso sólo nuestro tiempo con su teología de la liberación? ¿No seremos los primeros en comprender la grandeza *cristiana* de aquellos héroes que se levantaron contra la cristiandad?

Lo mismo acontecerá en el caso del cura Hidalgo en México, por dar otro ejemplo: excomulgado por su obispo por levantarse contra la religión, Dios y el rey. Aquí deberíamos también hablar de las numerosas rebeliones de los esclavos africanos, principalmente en Brasil. Los negros «cimarrones» que organizaron en los «Quilombos» una patria utópica de libertad, como la «República de Palmares» que subsistirá desde 1630 a 1695. El caso ejemplar del mulato cristiano Joaquín José de Silva *Tiradentes* que en 1789 impide se continúe con la exportación de oro a Portugal, que será igualmente violentamente ejecutado. Luchas del «pueblo cristiano» negro y mulato contra la cristiandad, en favor del cristianismo, vencidos en aquel siglo XVIII.

Puede entonces observarse que la contradicción fundamental en la cristiandad de Indias no sólo se produce entre una sociedad política y estado que hegemoniza y crea el consenso en la sociedad civil por medio de la Iglesia, de las estructuras eclesiásticas, sino que, además, se produce una contradicción interna en la misma Iglesia, entre dichas estructuras y el «pueblo cristiano». Dicha contradicción, es manifiesto, se cumple por la diversa inserción de los miembros de la Iglesia en la estructura práctico productiva y política; unos pertenecen a las clases dominadoras, otros a las oprimidas. La crisis de la cristiandad se hace evidente en las rebeliones:

Nosotros somos los únicos conspiradores —dice Tupac Amaru a sus jueces—: Vuestra Merced por haber agobiado al país con exacciones insostenibles, y yo, por haber querido *libertar al pueblo* de semejante tiranía²²⁵.

De esta manera la Iglesia, con autonomía propia en su lógica interna, está determinada *relativamente* por lo no-eclesial, por lo económico, político e ideológico, y la división de la sociedad se traslada, analógicamente y *no de manera mecánica o simplista*, en el seno de la misma Iglesia.

Si la cristiandad es contradictoria y considera como a su enemigo el que se levante rebelde, el pobre, el oprimido, el «pueblo cristiano», es porque es un «modelo» que se apoya en la sociedad política, en sus aparatos, como momento de la hegemonía para crear el consenso.

Sin embargo, la misma Iglesia-institución ha producido, ha evangelizado, ha ido organizando el «pueblo cristiano». Es fruto de la Iglesia-profecía que nunca faltó con su presencia. Son miembros de Iglesia los que critican la cristiandad, desde Montesinos hasta Hidalgo y Morelos. La existencia de este

224. Carta de Mons. José Antonio de San Alberto, en 1781; *Ibid.*, 272.

225. *Ibid.*, 392.

«pueblo cristiano» de indígenas, esclavos negros, mestizos y criollos aún es la obra magna de la misma iglesia. La Iglesia no se agota en la cristiandad sino que se trasciende a sí misma, en todos aquellos que tuvieron otro «modelo» de sus relaciones con el Estado, con la sociedad política y civil.

Ese «pueblo cristiano» latinoamericano, oprimido y pobre, es la referencia necesaria de toda la historia. En un comienzo fue pagano, el amerindio prehispánico. Después será evangelizado (descripción que será el objeto del próximo capítulo). Evangelizado a pesar de la cristiandad como «pueblo» y no sólo como «multitud» pasiva entrará en la historia para arruinar los planes de los poderosos, aun de los dominadores de las estructuras eclesíásticas (que sólo es una parte de la Iglesia).

Hoy, tanto conservadores como reformistas, progresistas como revolucionarios, no deberán equivocarse sobre la *realidad histórica* del «pueblo cristiano» latinoamericano. Los dominadores impedirán su rebelión en nombre de la cristiandad. Algunos revolucionarios intentarán liderarlo fuera de su cristianismo. Doble error que se comete con frecuencia.

El siglo XIX verá fracasar —como momento «antipopular»— a los liberales, que articulan la dependencia del capitalismo anglosajón, porque la presencia histórica del «pueblo cristiano» no se deja identificar fácilmente con los conservadores. El siglo XX y el comienzo del siglo XXI verán triunfar al «pueblo cristiano», sin dejar de ser cristiano. Esta es la originalidad latinoamericana de nuestro pueblo histórico, que comenzó con la violencia de la conquista pero terminó por germinar como *nuevo* pueblo a pesar de tantas injusticias personales y estructurales. La historia de la Iglesia tiene ahora su vértebra central: la historia del pueblo cristiano latinoamericano, pueblo de Dios, esencia de la Iglesia, mayoría del pueblo latinoamericano, radicalmente opuesto a la cristiandad, «*sujeto*» *histórico de novedad cristiana* en la historia.

LA EVANGELIZACION LATINOAMERICANA

I. LA EVANGELIZACIÓN DESDE EL MODELO DE CRISTIANDAD

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

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

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

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

1. La cristiandad moderna ante el otro

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

a) Estado de la cuestión

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

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

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

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

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

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

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

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

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

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

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

El ciudadano —que para Aristóteles era el «hombre político»— es el que habita la ciudad europea; el *civis* o civilizado tenía la *civilitas* o «conducta que conviene al ciudadano»: la civilización. Como para el aristócrata Aristóteles en el sistema esclavista, hombre es para el europeo el ciudadano europeo. Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), no tanto por ser español como por europeo, escribió en su *Historia general y natural de las Indias*: «Estas gentes de estas Indias, aunque racionales y de la misma estirpe de aquella santa arca de Noé, están hechas irracionales y bestiales, por sus idolatrías, sacrificios y ceremonias infernales»⁸. Y en la misma línea explica Ginés de Sepúlveda: «El tener ciudades y algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa a que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos, ni monos y que no carecen totalmente de razón»⁹.

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

b) Supuestos teológicos

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

7. *Ibid.*, 393.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

19. *Ibid.*, 338.

20. *Ibid.*, 329.

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

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

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

d) Posición de Bartolomé de las Casas

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

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

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

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

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

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

23. *Ibid.*, 353.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

31. *Ibid.*

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

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

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

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

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

33. *Ibid.*, 44.

34. *Ibid.*, 35.

35. *Ibid.*

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

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

38. Hegel, *Rechtsphilosophie*, §246.

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

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

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

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

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

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

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

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

Bartolomé nos dice:

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

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

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

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

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

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

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

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

44. *Brevisima relación*.

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

46. *Brevisima relación*.

Y continúa Bartolomé:

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

Algo antes había escrito:

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

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

a) *El Mundo de «allá»: Amerindia*

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

El «mundo» indio tenía su sentido, tenía su origen: «Antes de la formación... solamente estaba el señor y hacedor, Gucumatz, madre y padre de todo lo que hay en el agua, llamado también Corazón del Cielo porque está en él y en él reside» —nos dicen los Quiché, mayas de Guatemala⁵⁰—. Pero no sólo proponen un origen mítico-cósmico, sino que recuerdan aún sus orígenes mítico-históricos: «Nuestro padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima dellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los adoctrinasen en el conocimiento de nuestro padre el Sol... (Y) los puso en la laguna Titicaca —recordaban los incas del Perú—, que está a ochenta leguas de aquí... Nuestro padre el Sol les dijo: Cuando hayáis reducido esas gentes a nuestro servicio, los mantendréis en razón y justicia, con piedad, clemencia y mansedumbre, haciendo en todo oficio de padre piadoso para con sus hijos tiernos y amados...», escribía el inca Garcilaso de la Vega⁵¹. No todo en el «mundo» indio era paz y clemencia; había también violencia e injusticia, pero tenía un sentido humano y teológico profundo. Es por ello que el gran imperio azteca tuvo también su teólogo, como hemos visto más arriba, Tlaacélel⁵², que formuló la visión cósmico-guerrera del panteón azteca.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

49. Véase el capítulo 2 de esta obra.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *Los que se «llaman cristianos»*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

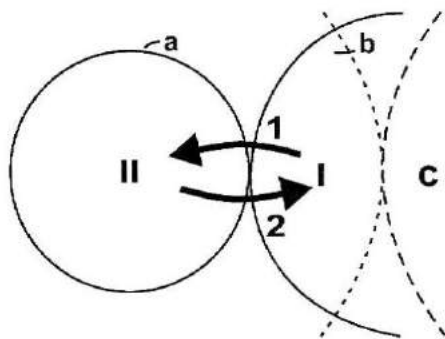
El profeta es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada (*ex nihilo*) pone en cuestión la totalidad, la destotaliza, y que jugándose en la praxis liberadora (*hadobáh*) por el otro se sitúa, en su vida, en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la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

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

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

ESQUEMA 5.1

Movimiento de la fe en el otro y del servicio liberador tal como los comprendía Bartolomé



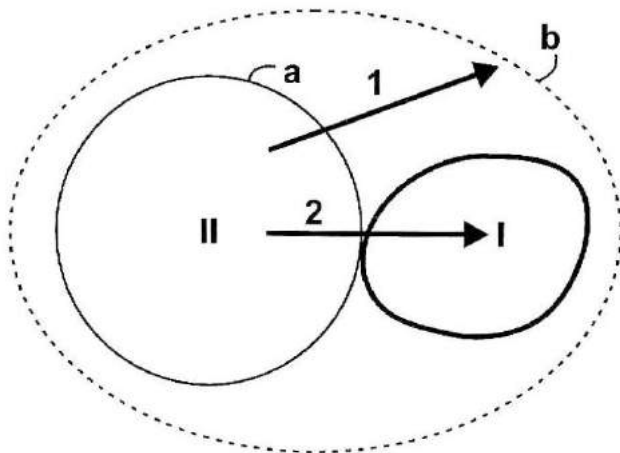
I: mundo indio; II: mundo hispánico; 1: palabra reveladora del otro; 2: servicio liberador; a: totalidad hispánica; b: nueva totalidad liberadora; c: el proyecto escatológico del reino en una parte exterior.

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

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

ESQUEMA 5.2

Movimiento de la conquista o dominación de un hombre sobre otro



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

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

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

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

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

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

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

c) Conquista y evangelización

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

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

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

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

64. *Brevísima relación*, 34.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II. LOS TRECE CICLOS EVANGELIZATORIOS 70

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

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

67. *Brevísima relación*, 33.

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

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

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

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

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

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

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

1. Ciclos evangelizatorios hispanoamericanos

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

a) Ciclo del Caribe

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

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

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

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

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

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

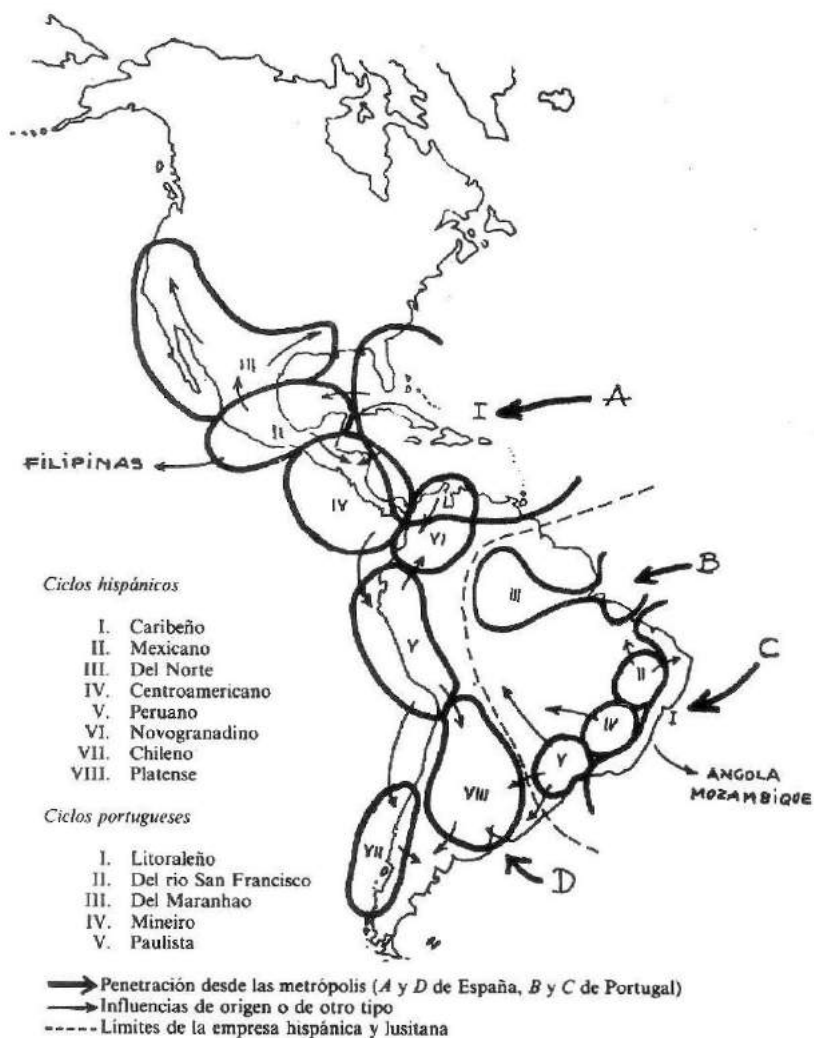
73. Cf. C. Campo Lacas, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, San Juan 1977, 22-25.

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

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

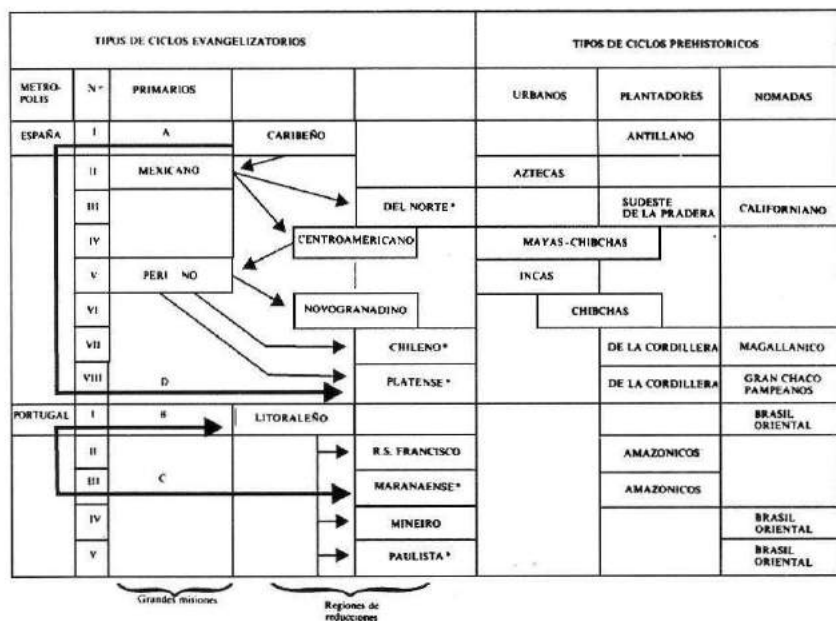
ESQUEMA 5.3

Los trece ciclos evangelizatorios latinoamericanos



ESQUEMA 5.4

*Ciclos evangelizatorios desde el siglo XVI
en relación con los ciclos culturales prehistóricos*



A, B, C, D Comparese con el Esquema 5.3

→ Indica la penetración desde las metrópolis

→ Indica el origen del proceso evangelizador

* Ciclos de grandes fronteras que se desplazan todavía en el siglo XVIII

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

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

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

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

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

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

En este tiempo ya los religiosos de Santo Domingo habían considerado la triste vida y aspérrimo cautiverio que la gente natural desta isla padecía y cómo se consumían, sin hacer caso dello los españoles que los poseían más que si fueran animales sin provecho... Acuerdan todos (los dominicos) los más letrados dellos, por orden del prudentísimo siervo de Dios, el padre fray Pedro de Córdoba, vicario dellos, el sermón primero que cerca de la materia predicarse debía, y firmáronlo todos de sus nombres ⁷⁷.

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

Yo soy la voz que clama en el desierto... Para os los dar a cognoscer me he sobido aquí, yo que soy voz de Cristo en el desierto desta isla, y por tanto, conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón y con todos vuestros sentidos, la oigáis... Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes... Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo ⁷⁸.

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

Con su compañero vase (Antón de Montesinos) a su casa pajiza, donde, por ventura, no tenían qué comer, sino caldo de berzas sin aceite, como algunas veces les acaecía ⁸⁰.

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

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

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

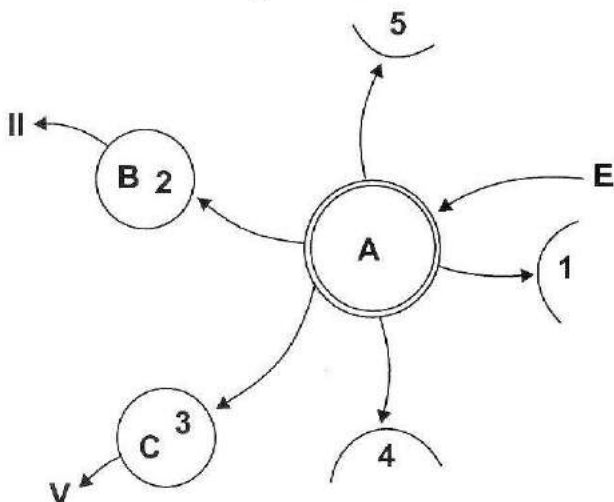
83. C. Campo Lacasa, *Historia de la Iglesia en Puerto Rico*, 21.

84. Véase el tomo VII de esta *Historia general*, con trabajos de Cesáreo de Armellada, Odilio Gómez, B. de Carrocera, José del Rey, Lino Gómez, etc.

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

ESQUEMA 5.5

Ciclo evangelizador I: Caribeño



- A. Plataforma fundamental: Santo Domingo
- 1. Frente de Puerto Rico
- 2. Frente de Cuba. E. Plataforma secundaria hacia México
- 3. Frente panameño. C. Plataforma secundaria hacia el Perú
- 4. Frente de Tierra Firme
- 5. Frente de Florida
- II. Ciclo mexicano
- V. Ciclo peruano
- E. España

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Ciclo mexicano

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

92. *Ibid.*, 57-59.

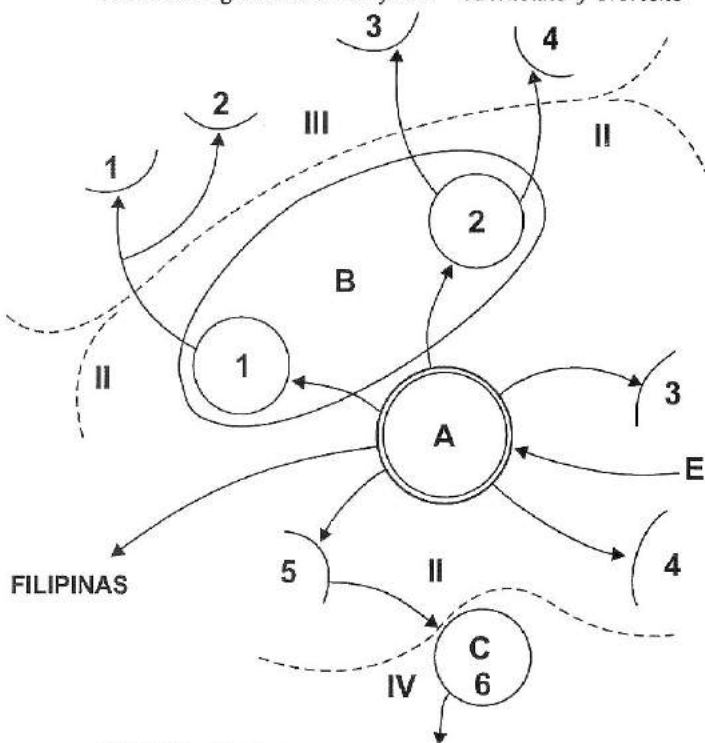
93. Cf. R. Ricard, *o.c.*, 33.

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

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

ESQUEMA 5.6

Ciclos evangelizatorios II y III: Mexicano y Norteño

*CICLO II: Mexicano*

- A. Plataforma fundamental: México-Puebla
- 1. Frente de Jalisco
- 2. Frente del Bajío y región de las minas (hasta Durango, Zacatecas y Nueva Vizcaya)
- B. Plataforma secundaria de México, pero fundamental del Ciclo III (del Norte)
- 3. Frente de Hidalgo y el nordeste
- 4. Frente de Yucatán
- 5. Frente de Oaxaca
- 6. Frente de Chiapas, hacia el ciclo IV centroamericano
- C. Plataforma secundaria

CICLO III: del Norte

- 1. Frente californiano
- 2. Frente de la Pimeria
- 3. Frente de Nuevo México
- 4. Frente de Texas

---: Limite de cada ciclo

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

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

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

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

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

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

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

96. Cf. F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española* 1, Madrid 1965, 538 s.

97. Cf. R. Ricard, *o.c.*, 163 s.

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

c) Ciclo del Norte

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

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

Guanajuato (1554), San Luis Potosí (1592), Zacatecas (1548), se continúan en las minas y pueblos de Fresnillo, Sombrerete y Durango (1563). Son la plataforma del ciclo. De aquí parte el 6 de junio de 1581 fray Agustín Rodríguez OFM, quien caminando hacia el norte pasa el río Conchos y comienza la misión en el «Nuevo México de la Santa Fe de San Francisco». En 1598, fray Alonso Martínez, OFM, acompaña a Oñate en la expedición que recorre el río Grande del Norte y el 23 de agosto erige la primera iglesia de *Nuevo México*. Son ocho los franciscanos que comienzan la misión entre los indígenas de la región. Se sucederán después, entre otras, las reducciones de San Gabriel, Puaray (1598?), Jemez, Taos, Pecos, San Felipe (1617), etc. Paradójicamente (gracias al agua del río Grande y lo «manso» de los habitantes) se comenzó la misión mucho más al norte que en otras regiones.

Por el frente *oriental*, es decir, de Nuevo León (pasando por Coahuila o Nueva Extremadura y Tamaulipas o Nuevo Santander) a Texas, los franciscanos desarrollaron también activa función misionera. Estaban en Tampico desde 1530, se hicieron presentes en Nuevo León en 1675, en Coahuila en 1676, y en la misión de San Antonio en 1718 (Texas). En Texas realizarán numerosas fundaciones (por ejemplo, Espíritu Santo 1722, Atacapa 1756,

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

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

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

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

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

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

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

d) *Ciclo centroamericano*

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

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

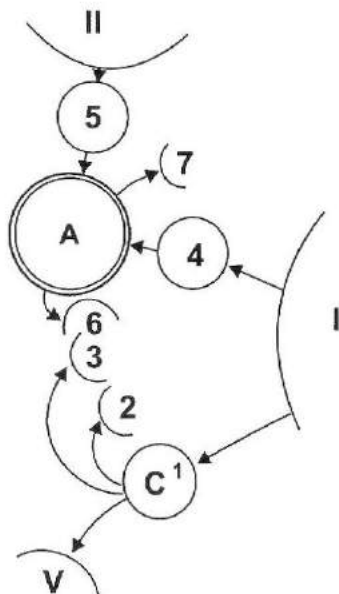
En *Panamá* (frente primero del Caribe y plataforma secundaria hacia el sur)⁹⁹, con la fundación de Santa María la Antigua del Darién en 1510 llega el

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

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

ESQUEMA 5.7

Ciclo evangelizadorio IV: Centroamericano



4. Plataforma fundamental: Guatemala
Desde el este: influencias del Ciclo I caribeño
1. Frente de Castilla de Oro.
- C. Plataforma hacia el Perú.
- V. Hacia el Perú
2. Frente de Costa Rica (por el Pacífico)
3. Frente de Nicaragua
4. Frente de Honduras
Desde el norte: influencias del Ciclo II mexicano
5. Frente de Chiapas
6. Frente de San Salvador desde Guatemala
7. Frente de Vera Paz

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

103. *Ibid.* 486.

104. *Ibid.*, 487.

105. *o.c.*, prólogo.

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

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

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

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

e) *Ciclo peruano*

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

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

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

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

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

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

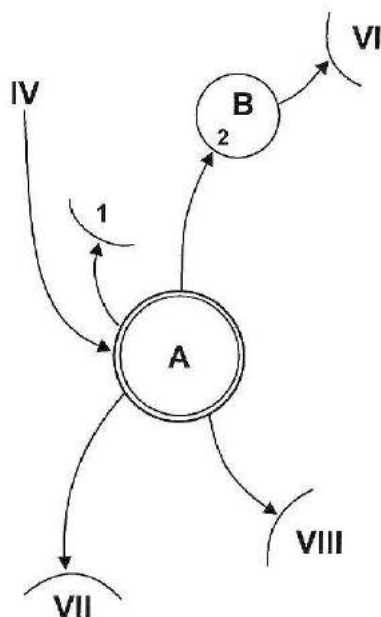
Los *agustinos* llegaban en 1551 y se ocuparon primero de Ayacucho, y de allí, como todas las demás órdenes, pasaron a Bolivia en 1562, donde estaban ya en ese año en Chuquisaca.

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

106. Véase el tomo 8 de esta *Historia general*, y las obras de Vargas Ugarte. *Historia de la Iglesia en el Perú* 1, Lima 1953, y Armas Melina, *Cristianización del Perú*, ya citada.

ESQUEMA 5.8

Ciclo evangelizador V: Peruano



- A. Plataforma fundamental: Lima-Cuzco
- 1. Frente hacia el norte: Trujillo
- 2. Frente quiteño.
- B. Plataforma secundaria hacia el ciclo VI novogranadino
- VII. Frente del Pacífico-sur o del ciclo VII chileno
- VIII. Frente boliviano. Plataforma fundamental del Ciclo platense
- IV. Panamá, Centroamérica

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

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

Todo esto en la batalla de Cajamarca ante Atahualpa.

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

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

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

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

f) *El ciclo colombiano*

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

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

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

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

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

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

Cuando se funda Bogotá en 1538 —por la corriente del norte—, el 6 de agosto se celebra la primera misa en una ermita de la plaza de San Francisco.

Por el sur (Cali se funda en 1536, Popayán en 1537) el frente peruano de Belalcázar, a quien lo acompaña el mercedario Hernando de Granada, avanza hacia el norte, lo mismo que Jorge Robledo (que funda Cartago en 1540 y Antioquia en 1541). En 1552 fundaron los dominicos su comunidad en Popayán.

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

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

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

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

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

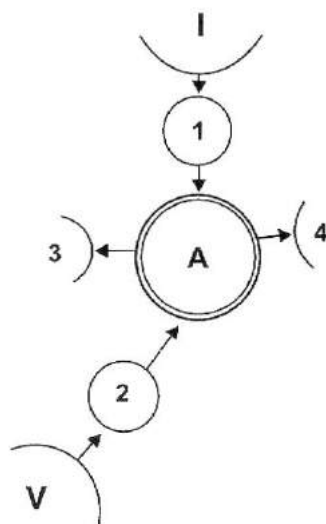
Con el tiempo se irán encontrando conexiones con la actual Venezuela, la que, aunque era parte constitutiva del Caribe, por mar, irá relacionándose a Nueva Granada, por tierra. Es por ello que CEHILA considera a las actuales Colombia y Venezuela como un área conjunta, parte de la Gran Colombia de Bolívar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

g) *El ciclo chileno*

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

ESQUEMA 5.9

Ciclo evangelizador VI: Santaferenseño



- A. Plataforma fundamental: Bogotá y la meseta
1. Frente procedente del Caribe: Santa Marta, Cartagena, el norte
- I. Caribe
2. Frente procedente del Perú: Cali, Popayán
- V. Perú
3. Frente antioqueño y hacia el Pacífico
4. Frente del este, los Llanos (Reducciones)

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

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

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

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

ACTA CONSISTORIAL DEL 2 DE NOVIEMBRE DE 1616, DONDE SE CONCEDE A JERONIMO MENDEZ DE TIEDRA EL PALIO ARZOBISPAL DE LA PLATA: «...POSTREMO DECREVIT PALLIUM ARCHIEP. DE LA PLATA»

(Archivo Consistorial del Vaticano, Acta Camerarii 15, f. 64 v.)

Acta Consistorii

1. 2. 3.
4. 5.
6.

Datum Romae die 2 Novembris 1616. Gregorius servus servorum Dei
 etc. Invenimus in actibus supradictis certo
 modo usque, prolixiter et copiose descriptam
 etiam de personis et. Comite. P. Gregorius
 pro tempore archiepiscopi deinde archiepiscopi
 legatione archiepiscopi Gregorius de personis
 et. Hinc ergo videtur quod cum facultate
 viginti sex annorum et. Gregorius et
 Gregorius Pontificali exercendi, cum re-
 servatione honoris personis quibusdam
 cruciavit in quo Gregorius donec
 viserit, nec factus dicit archiepiscopi
 regens Gregorius et cum rector
 Gregorius
 Gregorius Gregorius Gregorius Ven-
 Gregorius Gregorius Gregorius Gregorius
 Gregorius
 Gregorius Gregorius Gregorius Gregorius
 Gregorius Gregorius

procedit

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

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

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

h) *El ciclo platense*

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

En 1538 Gonzalo Pizarro fundaba Chuquisaca, en el área boliviana de alta cultura, que formaba parte del Imperio inca, y aun de mayor antigüedad por las culturas del lago Titicaca y el centro ceremonial de Tiahuanaco. En 1548 ha llegado una expedición proveniente de Asunción, que había atravesado el Gran Chaco. Camino que no será frecuentado en el futuro. Fueron los dominicos los primeros en llegar en 1540 a Charcas. En 1541 entraban los mercedarios. El padre Francisco de Aroca, franciscano, estaba ya en el año de la fundación de la ciudad, y predicaba entre los indígenas. En 1568 los jesuitas comienzan la fundación de sus colegios, y cambian los métodos tradicionales. Los jesuitas organizarán las misiones de los moxos y los chiquitos, en el nordeste¹¹¹, partiendo primero de Waruchiri en 1569 y de Juli en 1576. Llegaron a fundar 21 centros misionales entre los moxos, iniciados en 1682, y 10 entre los chiquitos, desde 1693. Se trata de una de las grandes experiencias evangelizadoras americanas, con exclusión de la dominación colonial y presencia de europeos.

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

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

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

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

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

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

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

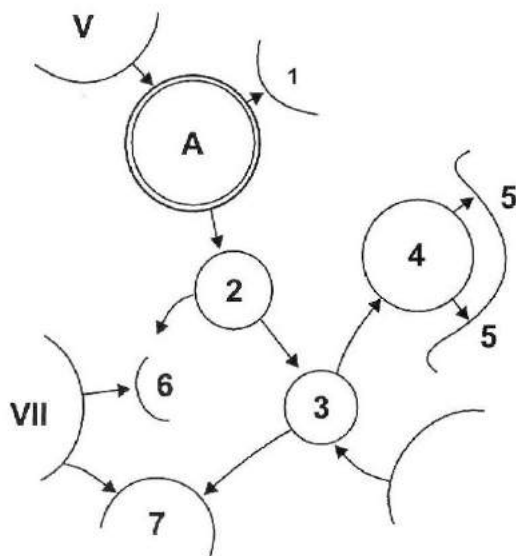
En la Banda Oriental uruguaya no hubo nada en el siglo XVI. Cuando se funda Colonia en 1680 y Montevideo en 1726 comienza alguna vida eclesial —exceptuando al norte las regiones ocupadas por las reducciones jesuitas—. No hubo vocación misionera entre indígenas charrúas, y su evangelización fue más bien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

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

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

ESQUEMA 5.10

Ciclo evangelizado VIII: Platense



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

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

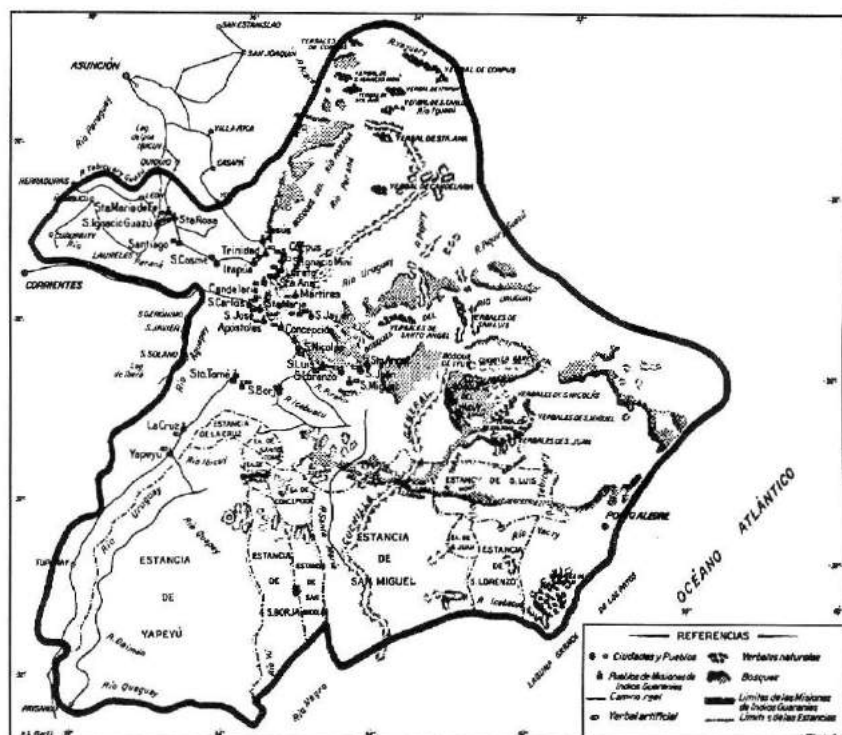
En realidad fue el franciscano fray Luis de Bolaños su fundador, en el tiempo y en su orientación fundamental. Llegó a Asunción en 1574, y ya en 1580 fundaba el poblado de Los Altos, a pocas leguas de la ciudad, con

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

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

ESQUEMA 5.11

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



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

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

Mientras, el padre Marcelo de Lorenzana partió hacia tierras guaraníes en 1609, y después de duros trabajos fundó la reducción de San Ignacio Guazú. En 1613 ya tenía 6 mil indígenas y Roque González quedó en su dirección. Allí se luchó para que los indios tributaran, pero no prestaran servicios de encomienda a los españoles. Allí se logró el prototipo de todas las reducciones restantes¹¹³.

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

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

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

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

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

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

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

2. Ciclos evangelizatorios luso-brasileños

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

a) Ciclo litoraleño

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

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

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

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

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

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

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

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

b) Ciclo del «sertão» o río San Francisco

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

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

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

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

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

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

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

c) *Ciclo maranaense*

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

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

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

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

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

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

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

d) Ciclo «mineiro»

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

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

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

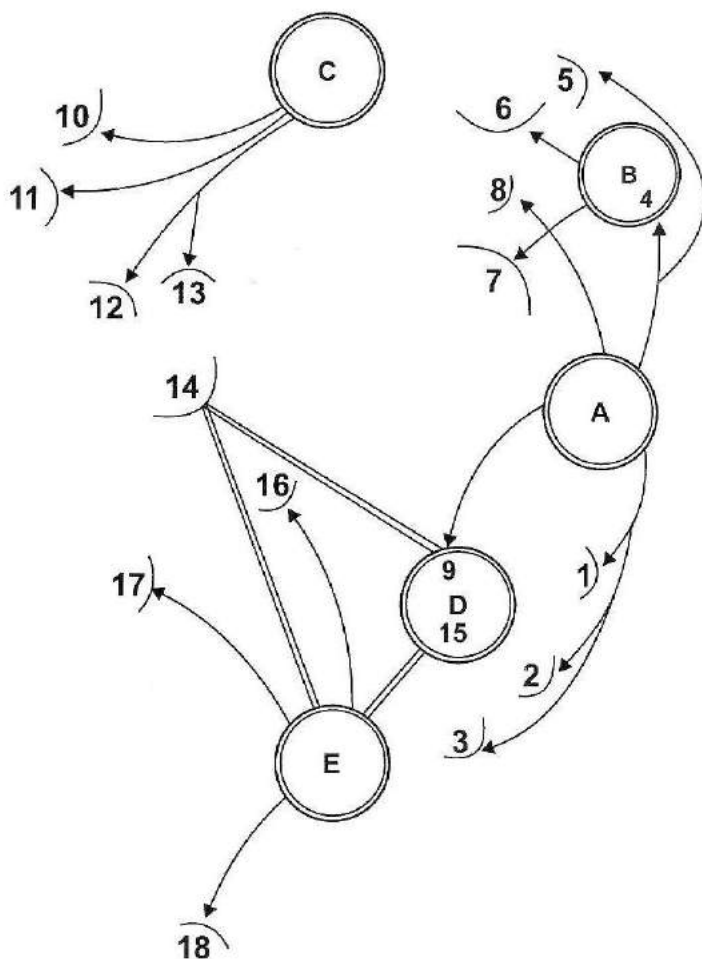
Es interesante resaltar la conclusión de Hoornaert: si las parroquias pombalinas fueron el sustituto de las reducciones en lugares trabajados por jesuitas, en la región del ciclo «mineiro» fue represiva de los movimientos laicales, de las cofradías. ¿No nos hace pensar esto en el intento de controlar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

117. *Ibid.*, 86.

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

ESQUEMA 5.12

Los cinco ciclos evangelizatorios brasileños y marañaense



ACLARACIONES

LOS CINCO CICLOS EVANGELIZATORIOS BRASILEÑOS Y MARAÑAENSE

Ciclo I: *Litoraleño*

A. Plataforma fundamental: Salvador de Bahía

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

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

Ciclo II: Sertanejo o del Río San Francisco

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

Ciclo III: *Maranaense*

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

Ciclo IV: *Mineiro*

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

Ciclo V: *Paulista*

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

e) *Ciclo paulista*

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

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

3. Ciclo evangelizador inglés, holandés y francés 119

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

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

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

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

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

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

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

III. ENCUENTRO, MÉTODOS EVANGELIZATORIOS Y CONFLICTOS

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

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

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

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

1. Situación trágica del «encuentro»

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

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

Por ende, como mejor puedo, os ruego y *requiero* que entendáis bien esto que os he dicho y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello todo el tiempo que fuese justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del Universo Mundo, y al Sumo Pontífice llamado Papa en su nombre, y a su Majestad en su lugar, como superior y señor y rey de las islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación (...) si no lo hiciéreis, o en ello dilación maliciosamente pusiéreis, certificoos que con la ayuda de Dios entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas las partes y maneras que pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de su Majestad, y tomaré vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé, y os tomaré vuestros bienes y os haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no merecen ni quieren recibir a su señor, y le resisten y contradicen¹²¹.

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

Y si los negares, sáveté que serás apremiado con guerra a fuego y sangre (...) y te constrñiremos con la espada a que (dejando tu falsa religión) que quieras que no quieras, recibas nuestra fe católica y pagues tributos a nuestro emperador¹²².

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *La tarea del misionero*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Distintas maneras de evangelizar¹²³

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

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

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

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

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

a) *El método de la «tabula rasa»*

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

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

Así como estamos obligados a mostrar el camino a los hombres errantes, así la ley de la naturaleza y de la caridad humana nos obliga a traer a los paganos al conocimiento de la verdadera religión *aun contra su voluntad*. No digo que se bautice por la fuerza, sino cuanto depende de nosotros se les retraiga del precipicio y se les muestre el camino de la verdad por medio de piadosas enseñanzas y evangélica predicación, y como esto me parece que no puede hacerse de otro modo que *sometiéndoles primero a nuestro dominio*, creo que los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho que pueden ser compelidos a oír el evangelio¹²⁴.

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

Da tú a los apóstoles de nuestro tiempo aquella perfección de fe, aquella virtud de milagros y don de lenguas con que sometían y dominaban a los enemigos más impíos; ahora, por nuestras culpas no vemos milagro ninguno o son rarísimos, no se puede ir sin prudencia, que sería tentar a Dios; *no hay ningún otro camino seguro* para la predicación del evangelio que *el conquistar por la fuerza de las armas* aquellas regiones¹²⁵.

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

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

Pues para que estos indios gentilicios, que además de la ignorancia del camino de la verdad, están ocasionados y dispuestos para caer, así en las cosas de la fe como en la guarda de los mandamientos de Dios, de pura flaqueza, por ser la gente más débil que se ha visto, no bastará la simple predicación del evangelio... De estos dijo Dios a su siervo: compételes a que entren, no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano de sus hijos en lo malo y dañoso¹²⁶.

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

125. *Ibid.*, 337.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

b) *Métodos pacíficos*

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

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

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

129. Véase mi obra *El episcopado hispanoamericano IX*, 162 s; Hernáez, *Colección de bulas y breves* 1, 65-67; AGI, Patronato 2, 38.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. La santa sede critica el sistema misional del Patronato¹³⁷

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

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

a) La «Propaganda»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La real cédula tiene un objetivo:

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

b) *La «querrela de los ritos»*¹⁴⁰

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

139. AGI, Guatemala 162, fechada en 1685.

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

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

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

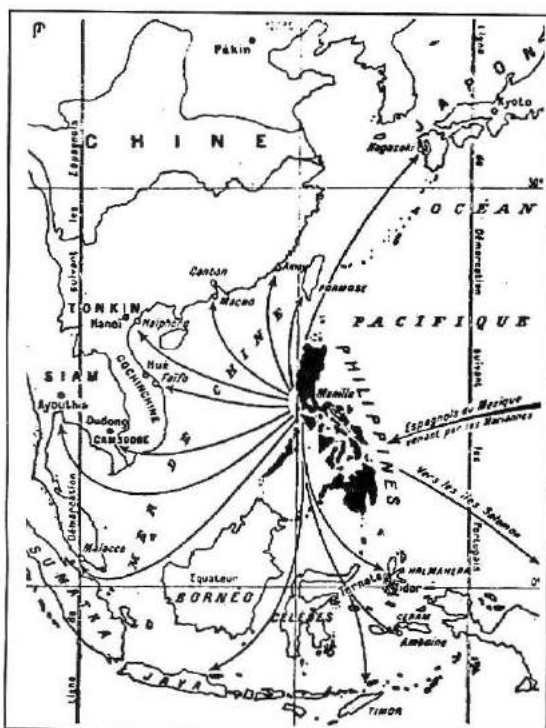
Grandes misioneros como Ricci, Nobili o de Rhodes vieron frustrados sus intentos misioneros por incomprensión del método de «adaptación» a las exigencias del Oriente. La crisis puede sintetizarse de la siguiente manera.

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

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

ESQUEMA 5.12

Las Filipinas, polo cristiano en el Oriente



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

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

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

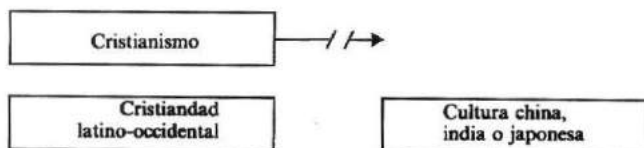
Se trataba de la incomprensión de un esfuerzo de comprometer a la Iglesia con la cultura y el pueblo del Oriente. El «modelo» de cristiandad era reemplazado por el de *Iglesia popular* que nace no del Estado ni con su apoyo, sino desde la vitalidad de la comunidad cristiana misma. Se prohíbe por ello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

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

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

ESQUEMA 5.15

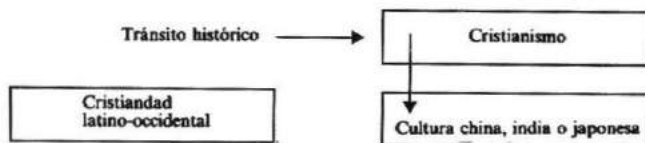
Falsa alternativa

Cristiandad identificada al cristianismo

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

ESQUEMA 5.16

Adecuada alternativa

Cristianismo libre para nuevas adaptaciones históricas (Iglesia popular)

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

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

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

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

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

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

IV. NACIMIENTO DEL «PUEBLO CRISTIANO»

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

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

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

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

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

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

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

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

Tomemos un ejemplo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

143. Escrita en 1574 (Lima 1943).

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

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

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

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

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

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

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

3. ¿Se ha constituido una religión mixta?

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

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

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

148. *Ibid.*, 330.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

153. *Métodos misionales*, 521 s.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

a) *Fe profética de pocos*

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

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

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

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

c) *Nacimiento del «pueblo cristiano»*

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

d) *Sobrevivencia de un mundo pagano*

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

Caben entonces las siguientes reflexiones:

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

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

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

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

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

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

154. Robertson, *Vida*, 57.

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

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



Los fundadores de CEHILA (Chiapas, 1974)
en el fondo la estatua de Bartolomé de Casas

La obra magna de CEHILA, Historia General de la Iglesia en América Latina en varios volúmenes, editada por Sígueme, Salamanca, desde 1977, se introducía con un volumen I/1 (en estas Obras Selectas en dos volúmenes 4, 1 y 2) con una visión general de la época colonial. Como presidente de CEHILA le tocó enfrentar ese ingente trabajo al autor de este volumen, que no es colectivo sino fruto de la pluma individual de Enrique Dussel.

Se trata de explicar el sentido de la expansión de la Cristiandad europea, en especial hispánica, a fines del siglo XV y hasta la Independencia colonial del siglo XX. No era el Cristianismo mesiánico primitivo, en su profetismo evangelizador del Imperio romano, sino que significó la expansión guerrera de una Cristiandad que había invertido muchos momentos del indicado Cristianismo primitivo (como S. Kierkegaard lo había descubierto en Dinamarca). Por ello, es una visión de la Iglesia desde la tradición profética, crítica, ecuménica, pero profundamente ortodoxa. La autocrítica de los pecados de la Iglesia debe ser el creyente el primero en anotarlos para ser creíble su versión histórica. Pero, al mismo tiempo, se describen también los hechos mesiánicos de muchos actores cristianos desde fines del siglo XV que frecuentemente una crítica superficial olvida, o simplemente no conoce. La inmensa obra educativa, universitaria, misionera, artística, cultural, y hasta económica y política (como en las Reducciones jesuíticas), se tiende a ocultar. La Iglesia estaba ya organizada institucionalmente en el continente latinoamericano en torno al 1620, como la institución que vertebrará los límites de las naciones actuales y que realizará un mestizaje cultural inédito, habiendo defendido y acompañado a las comunidades de los pueblos originarios como ninguna otra institución latinoamericana actual.



Biblioteca Testimonial del Bicentenario