

INCULTURACION Y ENDOCULTURACION DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Anotaciones para una investigación del proceso

Antonio González Dorado, S.J.

SUMARIO

INTRODUCCION

1. La Evangelización de la Cultura exige la inculturación de la fe.
2. De la inculturación guadalupana a la cultura cristiana latinoamericana.
3. América Latina ante el desafío de una nueva síntesis cultural.

I. INCULTURACION Y ENDOCULTURACION

1. La endoculturación.
2. La inculturación del mensaje y de la Iglesia.
3. Orientaciones del Vaticano II
4. De la incorporación a la Iglesia a la encarnación de la Iglesia

II. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LA CULTURA MESTIZA LATINOAMERICANA

1. Etapa de asentamiento y conquista (1492-1568)
2. La conformación de un catolicismo criollo (1568-1750)
3. Del Regalismo a la Independencia (1750-1810)
4. Endohistorización y endoculturación en la cultura criolla y mestiza.

III. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS ABORIGENES

1. La inexperiencia misionera.
2. Bases de la endoculturación del mensaje en el universo amerindio.
3. Posiciones evangelizadoras de los misioneros.
4. Evolución de los sistemas de evangelización.
5. Dos resultados extremos en el mundo aborígen.
6. El cristianismo en las comunidades aborígenes actuales.

IV. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS AFRO-AMERICANAS

1. El catolicismo y las actuales comunidades afroamericanas.
2. Los afroamericanos en el contexto de América Latina.
3. La evangelización de las culturas afroamericanas.
4. Dos procesos de endoculturación del cristianismo.

V. LECCIONES DEL PASADO ANTE LAS PERSPECTIVAS DEL FUTURO

Una de las aportaciones más importantes para la comprensión de la Evangelización la ha hecho Pablo VI en su Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*. Según él, "lo que importa es evangelizar (...) la cultura y las culturas del hombre en su sentido rico y amplio que tienen esos términos en la *Gaudium et spes*, tomando siempre como punto de partida la persona y teniendo presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios" (EN 20).

Coherentes con esta orientación, los Obispos reunidos en Puebla decidían que "la acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como *meta general* la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura" (DP 394-395).

Pero *la evangelización de la cultura exige la inculturación de la fe y de la Iglesia*, porque permanece "válido, en el orden pastoral, el principio de encarnación formulado por San Ireneo: lo que no es asumido no es redimido" (DP 400). "Esto implica que la Iglesia —obviamente la Iglesia particular— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta" (DP 404).

Hace quinientos años se iniciaba la evangelización en América Latina. El resultado ha sido que "con deficiencias y a pesar del pecado siempre presente, la fe de la Iglesia ha sellado el alma de América Latina, marcando su identidad histórica esencial y constituyéndose en *la matriz cultural del continente*, de la que nacieron los nuevos pueblos. *El Evangelio encarnado en nuestros pueblos los congrega en una originalidad histórica cultural* que llamamos América Latina. Esta identidad se simboliza muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe que se yergue al inicio de la Evangelización" (DP 445-446).

Puebla nos abre el arco histórico de la evangelización de nuestro continente: la primitiva inculturación guadalupana del Evangelio ha tenido como resultado a través de los siglos la configuración de una cultura latinoamericana sellada por la fe de la Iglesia.

Esta constatación nos hace preguntarnos cómo la Iglesia, a través de estos cinco siglos, ha ido impulsando la simbiosis entre su fe y la cultura de América Latina, de tal manera que hoy podamos hablar de una cultura latinoamericana cristiana, y de una expresión latinoamericana de la fe de la Iglesia.

La pregunta nos la proponemos no desde un interés puramente erudito e histórico, sino desde una preocupación eminentemente pastoral, abierta al compromiso evangelizador del hoy y del futuro de América Latina. Pienso que el pasado puede proyectarnos importantes luces para nuestro quehacer actual.

En efecto, la presencia de la Iglesia en América Latina, en el complejo y duro encuentro cultural acaecido hace quinientos años —encuentro de las culturas aborígenes africanas y europeas— fue decisiva para la formación de la predominante cultura mestiza, cultura latinoamericana, que caracteriza al continente.

La acción evangelizadora dejó marcada la cultura mestiza de un “radical substrato católico” (DP 7), pero no alcanzó una plena humanización, como lo demuestra la constatación de que “en pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia” (DP 437), con un doloroso panorama recogido por el Documento de Puebla (DP 27-58), en clara conexión con las antiguas denuncias lascaianas. Este complejo resultado, positivo y negativo, nos indica que el proceso evangelizador y encarnatorio de la Iglesia ha tenido a través de los siglos sus aciertos y sus desaciertos, sus luces y sus sombras.

Como dejó constatado Medellín, hoy América Latina se encuentra en el umbral de una nueva época histórica (DM Intr 4), en un trascendental momento de transformación cultural (DP 441), vocacionada “a aunar en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad” (DM Intr 7). Es una situación muy similar a la de hace quinientos años, en la que la Iglesia vuelve a tener un papel protagónico, al que no puede renunciar.

El nuevo encuentro cultural se produce entre las culturas latinoamericanas y por la penetración homogeneizante e impositiva de la cultura urbano-industrial (DP 421-427), que procede del hemisferio norte, y que llega inspirada por la ideología del secularismo (DP 434). Se trata de una nueva cultura que pretende ser universal, forzando a las culturas particulares a integrarse en ella (DP 421), y presentado a Dios como algo superfluo e incluso como un obstáculo para el progreso de la humanidad. Es una cultura que viene a reforzar el tradicional marginamiento de las culturas aborígenes y afroamericanas (DP 441).

En estas circunstancias, “la Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos” (DP 428). “Por eso, uno de *los principales cometidos de nuestro impulso evangelizador* ha de ser actualizar y reorganizar el anuncio del contenido de la evangelización partiendo de la misma fe de nuestros pueblos, de modo que éstos puedan asumir los valores de la nueva civilización urbano-industrial, *en una síntesis vital* cuyo fundamento siga siendo la fe en Dios y no el ateísmo, consecuencia lógica de una tendencia secularista” (DP 436).

El desafío actual de la Iglesia en América Latina es acompañar al continente en la formación de una nueva síntesis cultural integrada en la visión global de la fe cristiana (DM Intr. 7), evitando los fallos del pasado y superando las amenazas del presente. De ahí la importancia de recordar la plurisecular historia de la evangelización en América Latina y de la inculturación de la fe en el continente, para aprender de sus aciertos y evitar sus errores, dado que, respetando la originalidad de cada momento histórico, la historia será siempre maestra de la vida.

En esta exposición intento recoger esta lección del pasado, aunque con mucha modestia y reserva, dado que se trata de un complejo tema que exige todavía muchas investigaciones. Por eso me voy a reducir a señalar algunos momentos de nuestra historia en relación con el progresivo proceso de inculturación de la Iglesia en el continente, señalando aciertos y desaciertos desde nuestra actual perspectiva histórica.

Para proceder con un cierto orden voy a dividir mi tema en cinco partes muy desiguales. En primer lugar, presentaré una reflexión teórica sobre inculturación y endoculturación, que nos sirva de orientación para la comprensión de los acontecimientos históricos. Después abriremos tres capítulos sobre la inculturación de la Iglesia en las culturas mestiza, aborígenes y afroamericanas. Por último, sacaremos algunas sencillas conclusiones, que sirvan para iluminar la actual inculturación de la Iglesia en el horizonte de una nueva síntesis cultural latinoamericana.

I. INCULTURACION Y ENDOCULTURACION

A partir del Concilio Vaticano II ha cobrado una gran importancia, en los medios pastorales y misioneros, la exigencia de la inculturación de la Iglesia en los distintos grupos culturales en los que se hace presente. Se trata de un término relativamente nuevo, que origina sus dificultades cuando tiene que operativizarse, lo que indica que existencial y teóricamente no lo tenemos suficientemente clarificado.

La inculturación es un término teológico-pastoral o teológico-misionero que hace clara referencia a la enculturación o endoculturación, expresión elaborada por la antropología cultural. La inculturación es una exigencia de la misión de la Iglesia, que tiene su origen en el misterio histórico-salvífico de Dios; mientras que la endoculturación es una dinámica intrínseca a toda cultura. Se trata de dos dinámicas no homogéneas, pero sí correlativas, de tal manera que la inculturación del mensaje, de la fe y de la Iglesia sólo puede realizarse cuando se somete a las exigencias fundamentales y humanas de la endoculturación.

El misterio de la Encarnación, en el que el Hijo de Dios aparece como el Hijo del Hombre, nos ayuda a clarificar la tesis que acabo de proponer. En efecto, el movimiento salvífico de Dios sobre la humanidad estaba orientado por una dinámica de humanización y de inculturación de su Hijo. Pero dicha dinámica alcanza su realización histórica y existencial cuando el Hijo eterno, engendrado en las entrañas de María, surge como Hijo del Hombre, incorporado a una familia de Israel, siendo asimilado por su pueblo y reconocido como israelita. La Encarnación enriquece la historia y la cultura de Israel con un dato original y nuevo, dato que será aceptado por unos y violentamente rechazado por otros. Pero la Encarnación, movimiento original de Dios, sólo ha sido históricamente posible en la medida en que Israel, a través de María, ha

aceptado a Jesús como su hijo, como miembro de su cultura y de su pueblo, y en la medida en que Jesús se ha sometido a la endoculturación de su pueblo. En el paso de los años, las autoridades de su nación rechazarán el reconocerlo como el Mesías esperado por Israel, pero nunca negarán que se encontraban frente a un israelita. Consiguientemente podemos afirmar que el movimiento salvífico de Dios, orientado por la humanización y la inculturación, se realizó a través de los procesos de endoculturación del pueblo de Israel. Así en el misterio de la Encarnación la inculturación se realizó por endoculturación, sin que esta opción limitara la misión universal de Jesús.

Clarifiquemos un poco más ambos conceptos y las relaciones que se han de mantener entre ellos.

1. La endoculturación

La endoculturación, como ya hemos indicado, es un fenómeno espontáneo y dinámico que encontramos en todas las culturas, y que garantiza la afirmación, la sobrevivencia e incluso el desarrollo y la expansión cultural de un pueblo.

Primariamente la endoculturación es un complejo sistema pedagógico mediante el cual un pueblo incorpora a su estilo de vida, a sus tradiciones y a sus proyectos a los nuevos miembros que genera. Sin privarlos de su propia personalidad, la endoculturación pretende incorporarlos a la comunidad cultural de tal manera que ellos la reconozcan como su comunidad, y la comunidad los reconozca a su vez a ellos como a sus miembros.

Pero las culturas, por ser un fenómeno eminentemente humano, son históricamente abiertas, sin quedar nunca definitivamente cerradas en un esquema repetitivo. Toda cultura tiene internamente una capacidad inventiva y externamente una posibilidad de encuentro en el contacto con otras culturas. Cuando estos acontecimientos se producen, es decir, el invento y el encuentro, la endoculturación tiende a asimilar dichos datos nuevos en la originalidad y en el genio de la propia cultura.

Lógicamente toda asimilación de un dato nuevo provoca transformaciones culturales que, a veces, pueden ser muy importantes como, por ejemplo, la incorporación del caballo en un cultura nómada que anteriormente no tenía otro sistema de transporte que el peatonal. La

endoculturación garantiza simultáneamente en estos casos la pervivencia y la histórica transformación de la cultura.

Cuando funcionan los mecanismos de endoculturación, y no de mera imposición colonial, las culturas al encontrarse con un dato nuevo pueden reaccionar fundamentalmente con tres actitudes diferentes: de rechazo, de sincretismo y de síntesis. En el caso del rechazo es evidente que el nuevo dato sencillamente no se acepta. Más difícil es distinguir entre el sincretismo y la síntesis.

La reacción endocultural sincrética ante el nuevo dato acepta el signo, pero despojándolo de su significado original, siendo sustituido éste por otros significados ancestrales. Se trata de un mimetismo exterior que puede ser explicado por motivaciones muy diferentes.

En la reacción endocultural sintética, la cultura acepta el significado original del dato nuevo, pero su signo lo incorpora estructuralmente a su propio universo simbólico, originándose en todas las piezas del sistema y en el mismo signo incorporado un proceso de reajustes y modificaciones hasta conseguir una estabilidad y una coherencia de la estructura cultural modificada. Con frecuencia, para el observador externo, es difícil distinguir entre un proceso sintético y el sincretismo, dada la lentitud y las dificultades a las que están sujetas las transformaciones culturales, especialmente cuando afectan al campo religioso, dado que como ha afirmado Puebla, "lo esencial de la cultura está constituido por la actitud con que un pueblo afirma o niega una vinculación con Dios, por los valores o desvalores religiosos" (DP 389).

2. La inculturación del mensaje y de la Iglesia

La inculturación es un dinamismo y una orientación de la misión de la Iglesia que encuentra sus raíces en la revelación del misterio salvífico de Dios.

De hecho la Iglesia nació endoculturada en Israel, de tal manera que durante los primeros años de su existencia fue considerada como una secta del Pueblo de Dios: el grupo de los que afirmaban que Jesús era el Mesías esperado a través de largas generaciones.

Desde el principio toma conciencia de que su misión es universal y, más específicamente para todas las etnias (Mt 28, 19). Estos dos he-

chos, nacimiento endoculturado en Israel y su misión salvífica para todos los pueblos, van a originar desde el principio un problema que, con diferentes inflexiones, se va a repetir a través de toda la historia de la Iglesia: Cómo tiene que realizarse la inculturación.

El pueblo de Israel, aunque con un limitado ímpetu misionero, tenía también conciencia de su misión universal, que había institucionalizado con los "prosélitos", es decir, hombres de otras culturas y de otras razas que, al aceptar la fe en Yahweh, se incorporaban simbólicamente al Israel de la fe y de la carne mediante el rito de la circuncisión. Manteniendo un paralelismo antitético con las expresiones de Pablo diríamos que los griegos tenían que hacerse judíos para integrarse en el salvífico Pueblo de Dios.

Esto origina en la primitiva Iglesia de Jerusalén una interpretación judaizante de la inculturación de la Iglesia. Para ser cristiano el no judío tiene que hacerse primero judío mediante la circuncisión, pues el bautismo sólo puede ser conferido a los circuncisos.

Pronto estalló el conflicto frente a esta postura, primero tímidamente con el caso de la conversión de Cornelio y su familia, y después con las teorías liberales de Pablo, israelita nacido en Tarso, que establece la distinción entre la fe en Jesucristo y la Ley mosaica, y que proclama que, como mensajero del Evangelio, se comportaba como judío con los judíos, y como quien no tiene ley con los que no la tenían, de tal manera que "me he hecho todo a todos para ganar a algunos" (1 Cor 9, 19-23). Fundamentalmente el problema quedó resuelto en el denominado Concilio de Jerusalén (Act 15): la inculturación de la Iglesia, depositaria de la revelación de Dios en Jesucristo, no se polarizaba en la cultura de un pueblo, sino que se acercaba a todas las culturas, abriéndose al proceso de endoculturación de cada una de ellas.

Así se disolvía la imagen de una Iglesia universal uniformizada por la fe y la cultura judía, para dar paso a una multiplicidad de Iglesias, las *Iglesias-en*, cada una de ellas endoculturada en los pueblos que habían aceptado la fe en Jesucristo, permanteniendo entre todas la comunión en la fe y en la caridad, y sintiéndose unidas por la común fidelidad a la ley de Cristo.

Gracias a la concientización del principio de la inculturación pluriforme, durante los primeros siglos se fueron configurando las diversificadas Iglesias Orientales y Occidentales, que el Concilio Vaticano II ha

considerado como “patrimonio de la Iglesia universal de Cristo” (OE 5), sosteniendo “que pueden y deben conservar siempre sus legítimos ritos litúrgicos y su disciplina y que sólo han de introducirse cambios por razón de su propio y orgánico progreso” (OE 6).

En el devenir de la historia nos encontramos que las Iglesias endoculturadas, cuando han abierto su acción misionera sobre otras culturas, con frecuencia ha vuelto a parecer en ellas el conservadurismo “judai-zante”, intentando no sólo transmitir el original mensaje cristiano, con toda fidelidad y con todas sus exigencias fundamentales, sino también imponer su propio sistema cultural y el nivel de evolución eclesial alcanzado a través de una larga historia. Siempre existe el riesgo de confundir la acción misionera con la multiplicación de la propia imagen de una Iglesia en otros ambientes y culturas, cuando en realidad no tiene más función que promover *nuevas Iglesias*, no sólo numéricamente sino también culturalmente nuevas.

3. Orientaciones del Concilio Vaticano II

El Vaticano II se mueve evidentemente en este esquema de inculturación-endoculturada de la Iglesia. Quiero brevemente recoger algunos de sus aportes más importantes que puedan ayudarnos para comprender críticamente el proceso de endoculturación de la Iglesia en América Latina.

Marca con claridad que las nuevas Iglesias han de tener como objetivo la evangelización de la propia cultura, de tal manera que la nueva comunidad cristiana surgida en medio de su pueblo “tiene que conocer esta cultura, restaurarla y conservarla, desarrollarla según las nuevas condiciones y, por fin, perfeccionarla en Cristo, para que la fe de Cristo y la nueva Iglesia no sea ya extraña en la sociedad en que vive, sino que empiece a penetrarla y transformarla” (AG 21).

Para conseguir este objetivo es necesaria una Iglesia endoculturada: “La semilla que es la palabra de Dios, al geminar, absorbe el jugo de la tierra buena, regada con el rocío celestial, lo transforma y *se lo asimila* para dar al fin fruto abundante. Ciertamente *a semejanza del plan de la Encarnación*, las Iglesias jóvenes, radicadas en Cristo y edificadas sobre el fundamento de los apóstoles, toman *en intercambio admirable* todas las riquezas de las naciones que han sido dadas a Cristo en herencia. Ellas reciben de las costumbres y tradiciones, de la sabiduría y doc-

trina, de las artes e instituciones de los pueblos todo lo que puede servir para expresar la gloria del Creador, para explicar la gracia del Salvador y para ordenar debidamente la vida cristiana” (AG 22).

Lógicamente esta simbiosis de mensaje y cultura que ha de realizarse en las nuevas Iglesias sólo puede efectuarse vitalmente por los propios miembros de una cultura que se han incorporado a la comunidad eclesial por la aceptación de la fe en Cristo. De ahí la urgencia de que los responsables de las nuevas comunidades sean de su propio pueblo, “pues *la Iglesia profundiza sus raíces en cada grupo humano* cuando las varias comunidades de fieles tienen de entre sus miembros sus propios ministros de la salvación en el orden de los obispos, de los presbíteros y diáconos, que sirvan a sus hermanos, de suerte que las nuevas iglesias consigan paso a paso con su clero la estructura diocesana” (AG 16). Pero es necesario evitar que en estos ministros se produzca una desculturización patria, por lo que el Concilio impartía las siguientes recomendaciones: “armonicéense estas exigencias comunes de la formación sacerdotal, incluso pastoral y práctica, con el deseo de *acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la gente propia*. Abranse, pues, y avídense las mentes de los alumnos para que conozcan bien y puedan juzgar la cultura de su gente; vean claramente las disciplinas filosóficas y teológicas, las diferencias y semejanzas que hay entre las tradiciones y la religión patria y la religión cristiana. Atienda también la formación sacerdotal a las necesidades pastorales de la región; aprendan los alumnos la historia, el fin y el método de la acción misionera de la Iglesia. Y las especiales condiciones sociales, económicas y culturales de su pueblo” (AG 16).

Para que todo esto pueda conseguirse satisfactoriamente “es necesario que en cada gran territorio socio-cultural *se promueva la reflexión teológica* por la que se sometan a nueva investigación, a la luz de la tradición de la Iglesia universal, los hechos y las palabras reveladas por Dios consignadas en las Sagradas Escrituras y explicadas por los Padres y el Magisterio de la Iglesia. Así aparecerá más claramente por qué caminos puede llegar la fe a la inteligencia, *teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos*, y de qué forma pueden *compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social con las costumbres manifestadas por la revelación divina*. Con ello se descubrirán los caminos para *una acomodación más profunda en todo ámbito de la vida cristiana*. Con este modo de proceder se excluirá toda especie de sincretismo y de falso particularismo, y se agregarán a la unidad católica las tra-

diciones particulares con las cualidades propias de cada raza, ilustradas con la luz del Evangelio" (AG 22).

Como punto de partida es necesario un proceso de aculturación de los misioneros extranjeros. Ante todo, "el que haya de ir a un pueblo extranjero *aprecie debidamente* su patrimonio, sus lenguas y sus costumbres", y una vez ubicados en la región ha de completarse su formación de tal manera "que los misioneros conozcan ampliamente la historia, las estructuras sociales y las costumbres de los pueblos, estén bien enterados del orden moral, de los preceptos religiosos y de su mentalidad acerca de Dios, del mundo y del hombre, *conforme a sus sagradas tradiciones*. Aprendan las lenguas hasta el punto de poderlas usar con soltura y elegancia y encontrar con ello una más fácil penetración en las mentes y en los corazones de los hombres. Han de ser introducidos, además, como es debido, en las necesidades pastorales características de cada pueblo" (AG 26).

4. De la incorporación a la Iglesia a la encarnación de la Iglesia

Estas luminosas orientaciones del Concilio en orden a una inculturación-endoculturada de la Iglesia, implica un importante cambio en la mentalidad misionera, que nos acerca más a la normativa que aparece en el Nuevo Testamento. De una manera simplificada podemos afirmar que el objetivo de las misiones hoy no es que los pueblos se incorporen en la Iglesia sino que la Iglesia se encarne en los pueblos, proyectándose en la imagen de una Iglesia, que por ser Católica, se configura pluriétnicamente.

Este tema lo he estudiado con particular interés en una ponencia, titulada "Evangelización integral y comunidades amerindias", que presenté en un encuentro convocado por el Departamento de Misiones del CELAM y celebrado en Bogotá en 1986¹.

Entre otros puntos, me detenía en tres que pueden tener especial importancia para nuestras reflexiones actuales: Cómo se origina y se expresa una Iglesia Particular por proceso de inculturación; la agilidad neotestamentaria para el nacimiento de nuevas Iglesias endoculturadas; la aculturación de los misioneros interpretada como colaboración calificada con los pueblos.

1. González Dorado, A., "Evangelización integral y comunidades amerindias", en *De una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, Bogotá 1987, pp. 281-374.

No es el momento de volver a desarrollar estas reflexiones. Sólo quiero subrayar el contraste que advertimos entre la lentitud de los procesos de inculturación-endoculturada, que desde hace siglos se advierte en nuestras misiones, y la agilidad con la que se realizaba en la Iglesia Apostólica, según nos muestran los documentos del Nuevo Testamento. Nuestra actual pastoral del nacimiento de Iglesias tendría que ser revisada por la misma pastoral que encontramos en el Nuevo Testamento, y que no podemos olvidar que se trata de una orientación pastoral con fuerza normativa. Nuestra carga de siglos y de tradiciones —que no se identifican con la Tradición— nos puede conducir a una timidez o a un perfeccionismo que inconscientemente limite la fuerza expansiva, encarnatoria y salvífica del Evangelio.

A la luz de estas reflexiones nos adentramos en algunos aspectos de los procesos de inculturación de la Iglesia en América Latina.

II. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LA CULTURA MESTIZA LATINOAMERICANA

Cuando nos referimos a la evangelización de América Latina y analizamos su resultado global después de quinientos años, corremos el peligro de olvidar el complejo mosaico que forma el continente, y el recorrido desigual que ha tenido la evangelización en cada uno de sus sectores. No debemos olvidar que a las culturas aborígenes pertenecen unos 42.000.000 de habitantes. Más de 70.000.000 de personas integran el complejo universo afroamericano. Prescindiendo de las recientes inmigraciones de orientales, podemos afirmar que el resto de la población, alrededor de unos 250.000.000, representa el gran bloque de la denominada genéricamente cultura mestiza, cultura estructuralmente dominante que tiene como fundamento la cultura europea, especialmente española y lusitana, que se hizo presente en 1492, y que se ha ido incrementando tanto por proceso vegetativo como por permanentes inmigraciones.

Se trata de tres bloques, cuya evangelización ha tenido orígenes muy diferenciados y cuyo desarrollo ha quedado condicionado por circunstancias muy diversas. La evangelización de la cultura mestiza se inicia con un trasplante de comunidades cristianas europeas, que se aciollan y se mezclan, pero afirmándose como misioneros, conquistadores y señores. La evangelización de los aborígenes se inicia misionera-

mente por unos invasores que intentan someterlos a las costas americanas, violenta e injustamente sometidos a esclavitud, van a ser también misioneramente evangelizados por sus nuevos señores y amos.

Son tan diferentes los caminos de la inculturación del mensaje y de la Iglesia seguidos en cada uno de estos sectores, que he preferido tratarlos por separado. Examinamos, en primer lugar, el proceso de inculturación en la cultura mestiza latinoamericana, reduciéndonos a la época colonial.

1. Etapa de asentamiento y conquista (1492-1568).

Los pequeños grupos de españoles que llegaban a América en el último decenio del siglo XV pronto se fueron multiplicando, procurando establecerse a la manera española y manteniendo una fuerte conexión con la metrópoli.

Ya en 1574 Juan López de Velasco en su *Geografía y descripción de las Indias*, presentaba el siguiente panorama: "En todo lo descubierto y poblado hasta el año 74, cuando se acabó esta suma de recopilar, había *doscientos pueblos de españoles*, ciudades y villas con algunos asientos de minas en forma de pueblos, y en ellos y en las estancias de ganados y otras granjerías, cerca de *treinta y dos mil casas de vecinos españoles*; los tres mil encomenderos, y los otros, pobladores mineros, tratantes y soldados; y ocho o nueve mil poblaciones, naciones o parcialidades de indios, que no se pueden sumar, porque la mayor parte está por reducir a pueblos, en los que y en todo lo que está en paz, en cuanto buenamente se ha podido averiguar por las tasaciones, hay millón y medio de indios tributarios sin sus hijos y mujeres y sin los viejos y por casar, y sin los muchos que se esconden y se dejan de contar en las tasaciones por no tributar, y sin los que no están pacíficos, los cuales todos están repartidos como en tres mil y setecientos repartimientos de su majestad y particulares, de quienes son la mayor parte, y como cuarenta mil negros esclavos, y mucho número de mulatos y mestizos"². Aunque eran víctimas de fuertes discriminaciones sociales, los mestizos siempre se sintieron culturalmente integrados al grupo cultural de los españoles.

2. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I, Madrid 1965, pp. 176-177.

Desde un principio los españoles procuraron para su asentamiento la edificación de ciudades y pueblos propios, en los que podían desarrollar su propio estilo de vida al mismo tiempo que les servían para articular su sistema de colonización y dominación. Fue un esfuerzo acelerado y eficaz, de tal manera que durante el siglo XVI fundaron la mayoría de la ciudades latinoamericanas, que continúan manteniendo hasta el presente importancia internacional, nacional e incluso regional³.

Eran ciudades complejas, en las que convivían negros, aborígenes, mulatos y mestizos y españoles. Pero estas nuevas ciudades aparecían organizadas urbanística y administrativamente conforme a los patrones hispanos.

La colectividad de los conquistadores se sentía profundamente identificada con su cultura de origen, con el proyecto de labrar una Nueva España, como significativamente lo expresaba Hernán Cortés al denominar con este nombre las tierras mexicanas conquistadas por él.

Desde el punto de vista religioso, los españoles se afirmaban como católicos, confirmados en su fe tanto por una larga tradición de siglos como por las características de la empresa con la que se encontraban comprometidos. Las bulas *Inter caetera* de Alejandro VI los habían constituido en ciudadanos de un estado misionero, al que se encomendaba "adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres, poniendo toda la debida diligencia".

Dentro de este contexto, el trasvase del catolicismo metropolitano a América se realizó trasladando el mismo modelo hispano tanto a nivel oficial como a nivel popular.

Durante el siglo XVI se establece una amplia red de Arzobispados y Obispados con sus correspondientes catedrales, y con una organización pastoral y administrativa similar a la que se tenía en España. Ya en 1504, Julio II erigía, a petición de Fernando el Católico, las primeras sedes episcopales del Nuevo Mundo mediante la bula *Illius fulciti*: la Arquidiócesis de Santo Domingo con otras dos diócesis sufragáneas⁴.

3. Hardoy, J.E., *Las ciudades de América Latina y sus áreas de influencia a través de la historia*, Buenos Aires 1975, pg. 104.

4. Ybot, A., *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, T.II, Barcelona 1963, pp. 24-45.

Los sacerdotes que llegaban al continente se iban constituyendo en obispos, párrocos y capellanes de las comunidades españolas, concedoras de la autoridad y de los servicios que les correspondían.

En esta primera época, la mayoría de los que pasaban a las Indias era gente del pueblo, soldados y labriegos, que vivían su fe en tradicionales esquemas de religiosidad popular aceptados y reconocidos, en su mayor parte, por la Iglesia oficial. Ellos fueron los primeros que vivieron y los que *implantaron el catolicismo popular* en América Latina. A mi juicio, es imposible conocer el proceso de inculturación de la Iglesia en América Latina sin partir del estudio de la religiosidad popular hispánica del siglo XV, ya que dicha religiosidad vivida espontáneamente por los propios conquistadores se constituyó en el gran catecismo ambiental del continente.

Pero, este catolicismo oficial y popular *al implantarse* en un nuevo ambiente y en una nueva situación adquiere unas *características propias*, que van a determinar un estilo propio de las comunidades cristianas transplantadas. Entre ellas sobresalen las siguientes.

La primera es un sentido de afirmación de la fe, de la comunidad cristiana y de sus propias expresiones religiosas, ante la necesidad de salvar su propia identidad en un contexto extraño y diferente, en el que los españoles aparecían como una reducida minoría invasora.

El instinto de afirmación queda fortalecido con el espíritu de conquista, expansión del reino cristiano, que promueve una original teología popular que se transparenta en multitud de símbolos históricos. En los estandartes de Hernán Cortés flamea la cruz con la leyenda constantiniana: "In hoc signo vincis". La Virgen María recibe el título de la Conquistadora. Los soldados vuelven a descubrir a Santiago Apóstol colaborando en el triunfo de las batallas. El belicoso arcángel San Miguel alcanza una gran popularidad en su lucha contra los demonios que rodean a las huestes cristianas.

El desarrollo del mestizaje desencadena un proceso de creación e incluso de asimilación de creencias y expresiones religiosas indígenas, aunque siempre subordinado a la afirmación de la propia identidad. En este sentido resulta significativa la leyenda de una primitiva evangelización de Santo Tomás Apóstol entre los aborígenes, que pronto comienza a tomar cuerpo entre los españoles.

Pero una característica que no podemos olvidar en el catolicismo implantado es la radicalización de una crítica interna que es mantenida por los misioneros más prestigiosos ante las graves injusticias cometidas por los conquistadores contra los aborígenes, y ante la desintegración moral de la mayoría de los colonizadores. Baste recordar el célebre sermón de Fray Antonio de Montesinos en el año 1511, y la prédica popular de Fray Toribio Motolinía ante la ciudad de Méjico mientras plantaba diez toscas cruces⁵. En la conciencia del catolicismo latinoamericano ha quedado registrado desde entonces que si los cristianos pueden ser incoherentes con su fe, el Evangelio es una instancia que promueve la lucha por la justicia en favor de los pobres de los oprimidos, una dolorosa lucha que con frecuencia enfrenta a los propios cristianos entre sí, incluso optando por personas extrañas a la comunidad.

2. La conformación de un catolicismo criollo (1568-1750)

Durante la segunda mitad del siglo XVI confluyen un conjunto de fenómenos que van a profundizar la endoculturación de la Iglesia en la cultura mestiza que aceleradamente se estaba gestando. Entre ellos sobresalen la formación del espíritu criollo y la aplicación del Concilio de Trento, a la que acompañan las nuevas corrientes del barroco.

En 1567, o quizá algo antes, se les comienza a llamar *criollos* a los hijos nacidos en Indias de padres emigrantes. Se trata de un complejo fenómeno de afirmación americanista que se va desarrollando progresivamente, marcando un antagonismo entre criollos y peninsulares, a los que se les comienza a designar como *chapetones* o *gachupines*, expresiones cargadas desde el principio de un matiz de inferioridad en el recién llegado, a los que consideran los hijos de la tierra como novatos e inexpertos⁶. El acceso a la nobleza, durante el siglo XVII, de algunas de las familias criollas hizo que este caracterizado grupo saliera de su acefalía, adquiriendo una importante influencia.

Durante esos años, Luis Sánchez escribió un *Memorial sobre la despoblación y destrucción de las Indias*. Después de un cuadro fuerte de sus impresiones propone como remedio "una grande junta como conviene a negocio tan importante, donde esté presente su majestad o vuestra señoría y el propio Consejo de Indias y otros grandes teólogos

5. Galeano, E., *Memoria del fuego*, T.I. Madrid 1985, pp. 110-112.

6. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica (1492-1898)*, Barcelona 1983, pp. 283-308.

todos por jueces”⁷. La sugerencia fue muy bien acogida. En los últimos años ya se habían dado novedades importantes en el continente, sobresaliendo la erección de las Universidades de México y Lima (1551). Era necesario implantar la legislación y las reformas promulgadas por el Concilio de Trento. Felipe II aspiraba a una política eclesiástica más centralizada en torno al patronato, limitando las facultades de los obispos en las colaciones de beneficios y evitando una mayor ingerencia de la Santa Sede con sus propuestas de nombramientos de nuncios y visitadores.

En 1568 se celebró la Junta Magna, a la que asistió el recién nombrado Virrey del Perú D. Francisco de Toledo. A partir de este momento se advierte un cambio en la cualificación de los emigrantes españoles: hombres de letras y gobierno comienzan a sustituir a los antiguos aventureros.

La implementación del Concilio de Trento institucionalizó los Concilios Provinciales y originó la creación de los seminarios.

Nos encontramos ante una confluencia de fenómenos que van a jugar un papel decisivo en la endoculturación de la Iglesia en América Latina.

La multiplicación de colegios, y la erección de universidades y seminarios promocionó al amplio sector de criollos que a ellos afluyán, y que aspiraban a ocupar puestos de mayor responsabilidad, que normalmente habían sido conferidos a peninsulares. El instrumento de los titulados criollos entró en conflicto con la afluencia de los peninsulares, que había aumentado desde la llegada del Virrey D. Francisco de Toledo. Esto originó que ya en las primeras décadas del siglo XVII, a niveles sociales medios el criollismo adquirió sus formas más agresivas y su máxima eficacia dialéctica y propagandística.

El avance del criollismo en el clero secular fue rápido y fácil. Apenas comenzaron a funcionar los seminarios en Indias, el ingreso de criollos en el clero fue masivo. Los obispos les ofrecieron toda clase de apoyo y facilidades, ante la necesidad de organizar pronto sus diócesis y ante la dificultad de atraer sacerdotes de España. Además los nativos, realistas y prácticos en sus aspiraciones, nunca dieron batalla para ocupar los puestos más altos de la jerarquía.

7. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1965, pp. 191-208.

El problema fue mucho más complicado en las órdenes religiosas, especialmente en las que mantenían el sistema electivo por sus constituciones y reglas medievales.

Esta problemática llegó a hacerse tema teológico en las Universidades americanas, junto a otros de la Escuela de Salamanca directamente relacionados con los problemas que se vivían en el continente. Así comenzaron a gestarse los principios de una teología autóctona, que necesita una seria investigación⁸.

Si esta problemática del criollismo eclesiástico la observamos desde nuestra perspectiva, tendremos que afirmar que constituye un momento importante de la endoculturación de la Iglesia en América Latina ya que *los mancebos de la tierra*, como se decía en Paraguay, comienzan a sentirse responsables de sus comunidades y con capacidad para elaborar un pensamiento teológico propio.

En esta época entra con toda su pujanza en la cultura mestiza la corriente del barroco, el arte de la contrarreforma, como lo ha denominado Weisbach. Era una forma de expresión que abría unas posibilidades inéditas al catolicismo popular implantado por los primeros conquistadores. De hecho este estilo desencadenó una manera propia de expresarse la Iglesia latinoamericana, originando un barroco mestizo, un barroco americano, ágil en su profusión para incorporar la variada novedad del continente, con capacidad de sugerencia para que el pueblo pudiera expresar de mil formas diferentes y simbólicas el misterio de su interioridad⁹.

3. Del Regalismo a la Independencia (1750-1810)

Si el siglo XVII lo podemos considerar como el siglo de la maduración del *catolicismo americano*, el XVIII será el de su consolidación, capacitándose para intervenir eficazmente en la independencia política del continente y en la formación de las nuevas nacionalidades, y para enfrentar las difíciles circunstancias que se le van a plantear desde esa época. Nos encontramos en el prólogo de unas iglesias latinoamericanas emancipadas del patronato regio.

8. AA.VV., *Historia de la Teología en América Latina*, San José de Costa Rica 1981.
9. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1965, pp. 631-640, 874-898; Egaña, A. de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T. II, Madrid 1966, pp. 625-643.

Los años claves, para explicar la consolidación del catolicismo americano, los encontramos en el reinado de Carlos III, aunque lógicamente tienen un largo prólogo desde la instauración de los Borbones en España.

El reinado de Carlos III es un esfuerzo para conectar la monarquía absoluta con el mercantilismo burgués, que se ha impuesto en esta época, adoptando el contradictorio modelo francés del Absolutismo Ilustrado. La monarquía se transformaba en *Monarquía Nacional* imponiendo un rígido centralismo y uniformismo, con el ingenuo y ambiguo proyecto de transformar los territorios americanos en provincias de Ultramar. Las nuevas corrientes del mercantilismo burgués incorporaban a su dinámica la libertad de pensamiento, la democracia y el librecambio comercial.

No cabe duda que las reformas modernizadoras de los Absolutismos Ilustrados fueron extraordinariamente importantes, pero aceleraban el fin de las Monarquías Absolutas y la independencia política de las colonias ultramarinas. En América el terreno se encontraba preparado por el progresivo incremento de la conciencia criolla y del poder económico que este grupo representaba, constituyéndose en una visible cabeza de los nativos de la tierra.

En el campo religioso el Absolutismo Ilustrado se hace Regalismo, fenómeno que en Francia se denominó Galicanismo y en España hubo sus tendencias para cualificarlo de Hispanismo¹⁰. Un nivel de legalización de esta nueva fórmula eclesiológica se consigue por la Monarquía en el Concordato de 1753, en el que se logra extender el Patronato Regio de América a España en toda su amplitud.

Entre otros objetivos se pretendía una Iglesia controlada por el poder político, obsecuente a sus iniciativas y que apoyara los nuevos proyectos y reformas promovidos por el Estado. Para conseguir este objetivo se advierte una clara tendencia a disminuir la influencia de las órdenes religiosas, más independientes y conectadas con el Papado, iniciando el proceso con la aleccionadora supresión de la Compañía de Jesús¹¹. En compensación se incrementaba la importancia del clero secular, favoreciendo para los puestos de mayor responsabilidad a los que se mostraban más obedientes y aún serviles.

10. Methol Ferré, A., "La ruptura de la cristiandad indiana", en *Iglesia y cultura latinoamericana*, Bogotá s/f., pp. 143-186; "Momentos de la Iglesia en América Latina", en *La Iglesia del Señor*, Bogotá 1983, pp. 323-345.

11. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica (1492-1898)*, Barcelona 1983, pp. 388-392.

Las corrientes regalistas encontraron resistencia en un amplio sector de los religiosos y del clero criollo, sintonizando con los movimientos descolonizadores, democráticos e independentistas de la época. Durante estos años, con estructura más o menos académica, comienza a elaborarse una teología de la emancipación y de la independencia, en la que participan activamente los jesuitas expulsados en Italia. Los antiguos principios teológico-políticos del tomismo y del suarecianismo son aplicados para justificar la praxis emancipatoria de la oligarquía criolla. Son capítulos importantes de una teología latinoamericana que hoy comienzan a estudiarse con interés¹², y que muestran los niveles de endoculturación de la Iglesia en el continente.

Como ha advertido Céspedes del Castillo, "la profunda religiosidad del cuerpo social se mantuvo inmovible, aunque algo entibiada en ciertos sectores. En esa incipiente tibieza parece tener mayor influencia el regalismo de los gobernantes que la ideología neopagana o escéptica de los filósofos europeos de la Ilustración"¹³.

Creo que podemos afirmar, completando la constatación de Enrique Dussel, que la oligarquía criolla sin el apoyo teológico de la Iglesia y sin la fuerza del catolicismo popular, profundamente arraigado en el pueblo, no hubiera podido llevar a cabo el proceso emancipatorio¹⁴. Pero la Iglesia sin la emancipación política del continente difícilmente hubiera podido conseguir la madurez de su inculturación americana.

4. Endohistorización y endoculturación en la cultura criolla y mestiza

Tras este breve y poco matizado recorrido, encontramos una línea histórica que explica la inculturación latinoamericana de la Iglesia en nuestro continente.

Tiene como punto de partida el trasplante de comunidades hispanas identificadas con un frondoso catolicismo popular y acompañadas por algunos misioneros que pronto se sensibilizan a las exigencias de una convivencia justa y pacífica con las comunidades aborígenes, enfrentando en una dialéctica salvífica la tradición hispana del cristianismo con su nuevo proyecto histórico.

12. Dussel, E., "Hipótesis para una historia de la teología en América Latina", en *Historia de la Teología en América Latina*, San José de Costa Rica 1981, pp. 414-416.

13. Céspedes del Castillo, G., *América Hispánica*, pg. 392.

14. Dussel, o.c., pp. 415-416.

Estas comunidades hispano-cristianas al establecerse en las nuevas tierras, progresivamente se identifican con ellas, generando la novedad del mestizaje y del criollismo. Se inician de esta manera una nueva historia y una nueva cultura en el continente, distintas de la de las aborígenes pero también distintas de las hispanas, aunque en estrecha relación con ambas.

La fe y la expresión eclesial que acompañaban a los primeros colonizadores no se congeló en sus esquemas hispanos desconectándose de las generaciones criollas y mestizas. Por el contrario, estas nuevas generaciones, no obstante las presiones metropolitanas, supieron incorporarlas a su propia historia y expresarlas en los nuevos patrones culturales. De esta manera la fe y la Iglesia entraron en un proceso nuevo de endohistorización y de endoculturación, hasta adquirir una original configuración latinoamericana, con la que hoy se nos presenta nuestro catolicismo: marcadamente diferente del europeo, con su propia personalidad, pero sin olvidar la simiente luso-hispana de la que procede.

III. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS ABORIGENES

Problema mucho más complejo del que acabamos de analizar es el de la inculturación —endoculturación del mensaje y de la Iglesia en las comunidades aborígenes amerindias. Su punto de partida es totalmente diferente al del catolicismo criollo y mestizo.

En efecto, en el encuentro cultural que se inicia a finales del siglo XV entre amerindios y europeos, se produce también un conflictivo encuentro entre tradiciones religiosas marcadamente diferenciadas. Es un encuentro en el que se contraponen el ímpetu misionero y proselitista del cristianismo transportado en las carabelas de Colón, y la resistencia de las tradicionales religiones amerindias¹⁵.

1. La inexperiencia misionera

Como ha advertido certeramente Ybot, la España medieval no fue misionera¹⁶, lo que le hizo llegar al continente con una inexperiencia,

15. González Dorado, A., "Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina", en AA.VV., *Evangelización, jerarquía y carisma*, Bogotá 1987, pp. 95-140; Véase también el artículo citado en la nota 1.

16. Ybot, A., *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, T.I., Barcelona 1954, pp. 347-400.

desde la que tenía que crear sus propios métodos. A esto se unía el problema de la incorporación de la actividad misionera al etnocéntrico contexto de la conquista política. Por otra parte, no sólo los sacerdotes y religiosos se consideraban misioneros, sino también los capitanes y soldados, los nuevos administradores y colonos.

Nos encontramos ante una confluencia de condicionamientos que fácilmente nos explican los múltiples errores con los que se inició la evangelización entre los aborígenes, errores tan fácilmente detectables que pronto exigieron entre los misioneros más cualificados una evaluación del sistema espontáneo que se estaba introduciendo, y una búsqueda de otros métodos más coherentes y apropiados.

Leyendo los cronistas de los primeros años, se advierte entre los "misioneros-conquistadores" una tendencia a la destrucción y arrasamiento de las ancestrales religiones amerindias, una profusión ritualista de bautismos sin una preparación adecuada, y una peligrosa incompreensión ante las originales expresiones religiosas con las que los indígenas comienzan a celebrar su neófito cristianismo.

Sólo quiero recoger una anécdota del año 1496, recordada por Eduardo Galeano y extraída de la Historia de las Indias de Fray Bartolomé de las Casas. "Bartolomé Colón asiste al incendio de carne humana. Seis hombres estrenan el quemadero de Haití. (...) Los seis están ardiendo por castigo y escarmiento: han hundido bajo tierra las imágenes de Cristo y la Virgen que fray Ramón Pané les había dejado para su protección y consuelo. Fray Ramón les había enseñado a orar de rodillas, a decir Avemaría y Paternoster y a invocar el nombre de Jesús ante la tentación, la lastimadura y la muerte. Nadie les ha preguntado por qué enterraron las imágenes. Ellos esperaban que los nuevos dioses fecundaran las siembras de maíz, yuca, boniatos y fríjoles"¹⁷. La anécdota es significativamente elocuente y no necesita más comentario.

Ante esta actitud misionera es comprensible la digna postura de los sabios aztecas ante los franciscanos, y que fue recogida por Sahagún: "Vosotros dijisteis que nosotros no conocemos al Señor del cerca y del junto, a aquel de quien son los cielos y la tierra. Dijisteis que no eran verdaderos nuestros dioses. Nueva palabra es ésta, la que habláis. Por ella estamos perturbados, por ella estamos molestos. Porque nuestros

17. Galeano, E., *Memoria del fuego*, T.I., Madrid 1985, pp. 60-61.

progenitores, los que han sido, los que han vivido sobre la tierra, no solían hablar así. (...) Nosotros sabemos a quién se debe la vida, a quién se debe el nacer, a quién se debe el ser engendrado, a quién se debe el crecer, cómo hay que invocar, cómo hay que rogar. Y ciertamente no creemos aún (lo que nos decís), no lo tomamos por verdad (aun cuando) os ofendamos. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno. Si en el mismo lugar permanecemos, sólo seremos prisioneros. Haced con nosotros lo que queráis"¹⁸.

2. Bases de la endoculturación del mensaje en el universo amerindio

Con esta metodología era prácticamente imposible la evangelización del mundo indígena. Pero ya en los primeros años se producen dos acontecimientos que abren camino, marcando las dos condiciones necesarias para que pudiera desencadenarse un proceso de inculturación-endoculturada en el mundo indígena.

El primero es el sermón de Fray Antonio de Montesinos en el año 1511. Es una declaración que establece, como punto de partida, la solidaridad de los evangelizadores con los aborígenes, incorporándose a su historia de otra forma muy diferente a la de los meros conquistadores. Dicha declaración va a originar una clarificación de la dignidad humana de los indígenas, una aceptación de su derecho de libertad religiosa y política, y un reconocimiento de la justicia de su causa promoviendo "la lucha española por la justicia en la conquista de América", según la feliz expresión de Hanke¹⁹.

De trascendental importancia considero el *Nican mopohua*, al que me gusta designar como el Quinto Evangelio de América Latina, con mayor precisión, el Quinto Evangelio de la Amerindia, en el que se recogen las apariciones de la Virgen de Guadalupe²⁰, se trata de un acontecimiento, de tal novedad y categoría, que ni siquiera fue comprendido en su época por un hombre de tal calidad como Sahagún²¹.

18. Citado por Miranda, F., en "Presupuestos históricos de la religiosidad popular en México", en *Iglesia y religiosidad popular en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 163-165.

19. Hanke, L., *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Madrid 1959.

20. González Dorado, A., *De María conquistadora a María liberadora*, Santander 1988.

21. Lopetegui-Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española*, T.I., Madrid 1955, pp. 351-354; Lafaye, J., *Quetzalcoatl y Guadalupe*, México 1983.

Se trata del primer documento, documento matriz y orientador, de una auténtica endoculturación del mensaje cristiano en el pluriforme mundo amerindio a través de la cultura azteca. Es la constancia de un pueblo aborigen que, esperando la vuelta de Quetzalcóatl, se encontró con Cristo y su Madre, y tuvo la capacidad de proclamarlo en continuidad con su propia cultura manteniendo la pureza del mensaje evangélico²².

No es este el momento de tratar con mayor profundidad este acontecimiento de tanta trascendencia misionera. Las circunstancias de la época no permitieron que junto al desarrollo de la Iglesia criollo-mestiza se desarrollara otra Iglesia amerindia manteniendo la comunión en la catolicidad de la Iglesia Universal. Todavía hoy nos resulta un proyecto a larga distancia, no obstante las inquietudes en este sentido que se han ido desarrollando desde el documento de Melgar²³.

El sermón de Montesinos y el *Nican mopohua* dejaban establecido que era posible la endoculturación del mensaje en el mundo indígena, y que éste tenía capacidad de endohistorizarse en una nueva etapa de la Amerindia que, por la nueva situación creada con la llegada de los europeos, exigía una justa lucha para mantener su identidad y su independencia sin cerrarse a nuevas síntesis de cara al futuro.

3. Posiciones evangelizadoras de los misioneros

Los grandes misioneros llegados a las Indias pronto descubrieron la imposibilidad de una evangelización sin un conocimiento de las comunidades aborígenes y una adaptación a ellas. Esto los condujo a un estudio de los idiomas indígenas, a una comprensión de su cultura y de su religión, y a una elaboración principalmente de catecismos en lenguas aborígenes e incluso con caracteres pictográficos. Hubo hombres insig-nes en este campo, como Sahagún, que se le considera como el padre de la antropología cultural moderna.

Pero este acercamiento al mundo indígena no era ajeno a distintas interpretaciones más o menos ideologizadas, de la realidad indígena, y siempre condicionadas a la consciente irreversibilidad de la presencia de los conquistadores en América.

22. Siller, C., "Anotaciones y comentarios al *Nican mopohua*" y "El método de la Evangelización en el *Nican mopohua*" en *Estudios indígenas* VIII, 2 (1981) 275-309.

23. AA.VV., *Antropología y evangelización*, Bogotá 1972.

Luis Henao ha expuesto con lucidez las tres grandes orientaciones que quedaron marcadas en los comienzos del siglo XVI: la de Diego de Landa, la de Bernardino de Sahagún, y la de Bartolomé de las Casas²⁴.

El sistema de Diego de Landa estaba apoyado en la desconfianza frente al indígena, en el arrasamiento de sus tradiciones por métodos coactivos, y en la restricción de la comunicación y de la movilización. El método proyecta una imagen tan severa que Luis Henao lo sintetiza con esta dolorosa expresión: "Evangelizar es castigar".

Bernardino de Sahagún fundamentalmente propiciaba un sistema educativo para la evangelización, asumiendo algunos elementos institucionales de las culturas prehispánicas y propiciando centros de formación para los jóvenes, como el Seminario de Tlatelolco. Su objetivo era la incorporación rápida de los indígenas a la vida activa y responsable de las comunidades cristianas, pero manteniendo como punto de referencia el estilo de vida de la Iglesia hispana. Desgraciadamente no prescindió de los sistemas de espionaje y denuncia llevado a cabo por los mismos hijos de los indígenas, lo que originó graves problemas entre los miembros de las comunidades aborígenes, y una gran desconfianza hacia los frailes.

El método propuesto por Fray Bartolomé de las Casas en su tratado *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión* es una evangelización pacífica, que no tiene otra finalidad que cristianizar a las comunidades. Fundamentalmente Las Casas mantiene una fe en la cultura indígena y en la fuerza del Evangelio. Para él, las culturas indígenas se encuentran capacitadas para recibir el mensaje, y el Evangelio tiene fuerza para purificar y humanizar las culturas indígenas. Pero, para que esto se haga realidad, no se puede establecer el contacto entre culturas amerindias y Evangelio por la fuerza y por la violencia, sino pacíficamente mediante "la persuasión del entendimiento, por medio de razones y la invitación y suave moción de la voluntad".

En la práctica, con muchas variantes y modificaciones, prevaleció el sistema de Bernardino de Sahagún, pero siempre dentro de una tendencia culturalmente integracionista, y racionalmente discriminadora.

24. Henao, L., *Los cronistas misioneros de la Nueva España*, México 1979.

4. Evolución de los sistemas de evangelización

Durante el siglo XVI, los modelos misioneros evolucionaron rápidamente, buscando fórmulas más humanas y, consiguientemente, más eficaces para la evangelización de los indígenas.

Siempre quedó la añoranza, entre los misioneros más conscientes, del método puro de las misiones, que los jesuitas solían definir "como entró el P. Francisco (Javier) en Japón". El recuerdo de la experiencia misionera en Venezuela, y el fracaso de Fray Bartolomé de las Casas en Verapaz, debió condicionar mucho el desarrollo de este sistema. Además, el contexto global, en el que se movían los misioneros, no lo hacían viable. El P. Ruiz de Montoya, como aparece en su *Conquista Espiritual*, era muy consciente de que el objetivo de los misioneros no era sólo el cristianizar a los indígenas, sino también el hacerlos vasallos de los Reyes de España. Los mismos indígenas sabían que no era posible para los misioneros el proceder en el esquema de una misión pura, como lo demuestra el discurso de Potivará, pronunciado antes del martirio de Roque González de Santa Cruz y de sus compañeros²⁵.

Dos etapas principales podemos distinguir. La primera es la etapa mexicana, inaugurada por los frailes franciscanos, durante el gobierno del Arzobispo Fray Juan de Zumárraga, que origina el sistema de las Doctrinas. La segunda tiene como punto de partida el Tercer Concilio de Lima, presidido por Santo Toribio de Mogrovejo, con la nueva fórmula de las Reducciones.

La etapa mexicana nace con el idealismo de "los Doce" franciscanos enviados por Adriano VI que, ante las virtudes de los indígenas, repetidamente subrayadas por Motolinía, y en la corriente de Joaquín de Fiore, soñaron con construir una nueva Iglesia aborígen, en la que se viviera con toda su pureza el modelo de las primitivas Iglesias Apostólicas.

Por ese motivo, pronto se recibió entre los franciscanos a dos jóvenes aztecas, a los que se les encomendó la predicación del Evangelio. Se abrieron monasterios para mujeres, utilizando a las mismas indias más preparadas para responsabilizarse de ellos asimilando el esquema de los antiguos templos, en los que se consagraban las indígenas guardando cas-

25. Blanco, J.M., *Historia documentada de la vida y gloriosa muerte de los PP. Roque González de Santa Cruz, Alonso Rodríguez y Juan del Castillo*, Buenos Aires 1929, pp. 525-526.

tividad. El tradicional sistema del *Calmeacac*, sirvió de base para fundar el seminario de Santa Cruz de Tlatelolco, donde se practicaba el nahuatl, el castellano y el latín. En realidad todo fue un fracaso, de tal manera que no se volvieron a recibir a los indígenas ni para monjas, ni para frailes ni para sacerdotes.

Lo que quedaron establecidas fueron las Doctrinas. La actividad misionera de las Doctrinas se desarrollaba en pueblos de indígenas formados dentro del régimen de encomienda, propugnado y apoyado por los mismos franciscanos como alternativa más humana a las primeras reparticiones realizadas en las Antillas.

De hecho el sistema de las doctrinas entró en crisis, desde la perspectiva evangelizadora, ante los abusos e injusticias generalizadas de los encomenderos. Esto condujo a la búsqueda de nuevas soluciones, sugiriéndose por el P. José de Acosta, autor de la conocida obra *De procuranda indorum salute*, el modelo reduccional, cuya primera experiencia se realizará en Juli (Perú).

En estas circunstancias se celebra el Tercer Concilio de Lima, que marca una nueva etapa misional. Promueve una reforma y una mejor formación del clero, mediante la institución de seminarios. Publica su Catecismo, recientemente reeditado, en tres lenguas —español, quechua y aymara— provisto de un amplio instrumental para facilitar la labor de los misioneros y catequistas. Impulsa la creación de las reducciones.

No es el momento de detenernos a exponer el modelo reduccional como sistema de Evangelización, suficientemente conocido por todos²⁶. Probablemente su mejor plasmación se consiguió en las reducciones jesuíticas del Paraguay. Quizá la expresión más señera de su fuerza endoculturada en el mundo indígena fue la suicida guerra hispano-guaraní sostenida con ocasión del Tratado de Límites de 1750, y hoy recogida por la película *La Misión*. Después de la expulsión de los jesuitas por Carlos III el proceso quedó totalmente arruinado. Dado el sistema de aislamiento de las comunidades aborígenes que empleaba el modelo reduccional, y la posterior dispersión de estas comunidades, promovida tanto por la política hispana como por la posterior política de los gobiernos ya emancipados, al menos en el Paraguay, sólo quedan la memoria y la ruina de las reducciones, pero no se advierte su influencia en

26. González Dorado, A., "Las reducciones jesuíticas: un sistema de evangelización" en *La evangelización en el Paraguay*, Asunción 1979.

las pocas comunidades guaraníes que sobreviven, descendientes de las antiguas tribus cimarronas.

5. Dos resultados extremos en el mundo aborígen

¿Cuáles fueron los resultados de estos sistemas de evangelización? Lógicamente hacemos esta pregunta en la línea de la inculturación-endoculturada del mensaje y de la Iglesia.

Responder a esta pregunta con toda precisión supondría disponer de una serie de estudios seriamente realizados, que en su mayoría están aún por hacer. Por ese motivo sólo me es posible indicar tres resultados significativos, dos de ellos desenterrando viejos datos históricos, y el tercero observando nuestra realidad actual.

La posibilidad de haber alcanzado un importante nivel de inculturación en el mundo indígena, en el horizonte de una nueva síntesis cultural, la encontramos en la figura de Tupac Amaru, descendiente de los antiguos incas.

En esta personalidad encontramos simultáneamente su profunda identificación con el cristianismo, la fidelidad a su pueblo, la apertura a la nueva cultura, y su capacidad crítica ante la situación política y eclesial de la época, postura que debía estar bastante generalizada, como nos consta por la importante y original obra de Poma de Ayala. La fracasada rebelión de Tupac Amaru hubiera podido ser, dentro de los límites de la época, el inicio de una Iglesia plenamente endoculturada en la cultura incaica. Dentro de la misma clave podríamos agrupar otra serie de movimientos similares. Pero todos terminaron en la derrota, cerrando un camino interesante y con perspectivas de futuro.

En el otro extremo del arco nos encontramos con el sincretismo guaraní-cristiano realizado por Oberá, desde la radical afirmación de su propia cultura y de su religión guaraní. Oberá es el promotor de una rebelión contra los españoles en el año 1527²⁷.

Oberá significa una vuelta a la pureza de la religión guaraní, pero asimilando aquellos datos cristianos que podían ofrecer novedad y pres-

27. Meliá, B., *El guaraní conquistado y reducido*. Asunción 1986, pp. 31-41; González Dorado, A., "La evangelización colonial en el presente de la cultura paraguaya" en *El hombre paraguayo y su cultura*, Asunción 1986, pp. 25-44.

tigio a las creencias ancestrales. Así Oberá se autoproclamó hijo de Dios, nacido de una virgen y encarnado para la liberación de su pueblo. A su esposa la reconoció como *Nandesy*, nuestra madre, nombre que el catecismo utilizaba para designar a la Virgen María. A su hijo le confiere el ser Papa, según cantaba Centenera en sus versos.

Oberá significaba un deslumbrante sincretismo shamánico con el objetivo de destruir todo lo que perteneciera al ámbito hispano para salvar a su pueblo.

6. El cristianismo en las comunidades aborígenes actuales

Hablar del nivel de endoculturación al que ha llegado el cristianismo en las comunidades aborígenes actuales, después de un largo proceso de evangelización, sería francamente pretencioso, dada la variedad que existe en el continente, donde se encuentran más de seiscientas etnias.

Por ese motivo me reduzco brevemente a las investigaciones que últimamente se han hecho sobre dos grupos y que ofrecen datos que juzgo que son significativos y casi paradigmáticos. El P. Manuel Marzal ha hecho varias publicaciones sobre el sistema religioso andino²⁸, y el P. Luis Pacheco en 1985 editaba una importante aportación sobre la religiosidad maya-kekchi²⁹. Se trata de dos investigaciones realizadas independientemente, en culturas bien diferenciadas pero que se reconocen a sí mismas como cristianas. Los resultados son extraordinariamente coincidentes.

Según el P. Marzal "el sistema religioso andino que encontraron los misioneros estaba formado como todo sistema religioso, por un conjunto de creencias, de rituales y de formas de organización peculiares, que suponían una determinada ética y que tenía una serie de implicaciones en la vida socio-política del grupo. Tal sistema fue literalmente barrido en una primera etapa misionera (cristianización intensiva, siglo XVI) pero luego reapareció debajo de las formas religiosas cristianas dando lugar a una nueva campaña de cristianización ("lucha contra las idolatrías", primera mitad del XVII). Fruto de esas dos grandes campañas de "cristianización" fue un *sistema religioso propio, con elementos cristianos e indígenas*, que se fija o cristaliza en la segunda mitad del siglo XVII

y que *permanece sin cambios fundamentales durante mucho tiempo*, porque el contexto social y eclesial en que vivía, no tuvo cambios fundamentales. Sólo en las últimas décadas parece haber cambios significativos, como consecuencia de cambios tanto socio-políticos (urbanización creciente, industrialización, expansión de la educación formal, luchas políticas, etc.), como teológico-pastorales; de todos modos ahí están varios millones de indígenas andinos, que se expresan en quechua o en aymara, que *siguen fieles al sistema religioso colonial*, y ahí están muchos más millones de personas de la región de los Andes que, por más que ya sólo saben hablar castellano y que hace tiempo dejaron el trabajo y el paisaje andinos, *conservan, en su propio subconsciente religioso o en sectores de su organización social, un alma religiosa andina*".

No pretendo resumir el cuidadoso trabajo del P. Marzal. Sólo quiero recoger dos datos que me parecen especialmente significativos para nuestro objetivo.

Constata Marzal que "la organización religiosa andina actual está basada en *un fuerte sentido de pertenencia del hombre andino a la Iglesia del culto*, más que a la de los valores cristianos, sin que esto no quiera decir que su comportamiento religioso no tenga un verdadero sentido ético (...). *Frente al sacerdote* el hombre andino mantiene una actitud respetuosa y distante, por considerarlo clave para su vida cúllica, pero por considerarlo también de otro mundo cultural y socio-político. Además el sacerdote ha sido el principal enemigo del sistema religioso andino y además no pocos de ellos realizaron una verdadera explotación del indígena (...). Como por otra parte, durante la mayor parte de la colonia *no se ordenó de sacerdotes a los indígenas* por considerarlos poco maduros religiosamente hablando para recibir este sacramento, esto aumentó la distancia del sacerdote frente al indígena, pero al mismo tiempo aumentó *la importancia del intermediario religioso* (fiscal, catequista, mayordomo, etc.) que han sido las piezas claves en el mantenimiento del sistema religioso andino y han contribuido, paradójicamente, a hacer menos clerical y más adulta a la Iglesia en el mundo indígena".

Dentro de esta conciencia de pertenencia a la Iglesia y a través de este original sistema de organización eclesial se manifiesta un universo religioso en el que se combinan los datos y las formulaciones cristianas con las ancestrales tradiciones religiosas prehispánicas. "Pero no se trata de una simple yuxtaposición de dos sistemas independientes, sino que hay un sistema único, que es fundamentalmente cristiano".

28. Marzal, M., "La cristalización del sistema religioso andino", en AA.VV., *Iglesia y religiosidad en América Latina*, Bogotá 1977, pp. 141-160.

29. Pacheco, L., *Religiosidad maya-kekchi alrededor del maíz*, San José de Costa Rica 1985.

Un hecho similar es el que nos transmite Pacheco, conocedor de la religiosidad maya-kekchi.

En curioso paralelismo con Marzal, este autor atestigua que "otra buena cualidad de los kekchíes es la de ser profundamente religiosos. Es muy probable que esta cualidad la hayan heredado de sus antepasados y haya sido reforzada con la predicación del Evangelio. *Su fe es una fe profundamente cristiana*, aunque todavía no falta la mezcla de creencias autóctonas. Por nada del mundo dejarían de bautizar a sus hijos".

Es significativa la oración para antes de la comida que nos recoge el autor: "Oh Señor Jesucristo y sagrados Tzultakaes: Señor ton Juan, Señor Xucaneb, Señor Xucubyuc, Señor Chicaak, Señor Chicuk, Señor Raxquem, Señor Volcán, Señor Chixim, Señor Caquipec, Señor Xue, Señor Sejix, Señor Chajmaic, Señor Semuy te pido que en la siembra nazca toda nuestra semilla. Dádnos tu bendición, dádnos tu milagro, porque esto es lo que comemos todos los días (...). Oh Dios, oye por favor mi palabra. Tú nos das nuestra tortilla todos los días".

Nos encontramos de nuevo ante un único sistema religioso cristiano, endoculturado en la cultura maya del maíz, donde las ancestrales creencias conviven, jerárquicamente organizadas con las cristianas. Otra vez aparece la tradicional ausencia de sacerdotes propios, equilibrada por la importancia de los responsables laicos, sin establecer una oposición frente a los párrocos y Obispos.

Buscando paralelismos, me atrevería a afirmar que la endoculturación del mensaje y de la Iglesia se ha desarrollado hasta conseguir alcanzar los niveles de un original catolicismo popular aborigen. Pero mantiene una diferencia con el catolicismo popular criollo y mestizo. Este mantiene una conexión con la Iglesia Jerárquica y oficial en una conciencia de pertenencia a una misma cultura. En el catolicismo popular aborigen también es clara y aceptada la dependencia con los sacerdotes, pero tradicionalmente éstos han aparecido como pertenecientes a otra cultura diferente, que para los indígenas será la cultura vencedora y dominante.

IV. INCULTURACION DE LA IGLESIA EN LAS CULTURAS AFROAMERICANAS

Es tan grande la importancia de las comunidades afroamericanas en el continente que sin ellas es imposible comprender el actual fenómeno

cultural, que llamamos América Latina, ni el proceso de gestación que lo ha originado. No debemos olvidar que la migración forzada de los africanos ha constituido uno de los mayores desplazamientos de población de todos los tiempos, y que ellos participaron activamente en la construcción de la compleja realidad latinoamericana. Ciertamente tenemos que repetir, aunque cargándola de otro significado, la conocida frase del P. Antonio Vieira: "Sin Angola no hay Brasil", sin las comunidades africanas no se hubiera originado la actual América Latina.

Paralelamente a los inmigrantes europeos, pronto se distinguieron los negros bozales de los negros criollos o nacidos en el territorio americano aunque, en este caso, los bozales no tenían otra alternativa que la obligada criollización de sus descendientes. Hoy es evidente que los afroamericanos son también América Latina.

1. El catolicismo y las actuales comunidades afroamericanas

Cuando analizamos las actuales comunidades afroamericanas con relación al catolicismo nos encontramos con diferencias muy marcadas.

Probablemente para la mayor parte de estas comunidades se debe aceptar la opinión de Msr. Enrique Bartolucci, Vicario Apostólico de Esmeraldas (Ecuador): "Desde siglos los afroamericanos han recibido el anuncio del Evangelio, y fundamentalmente se han adherido a él. Sin duda, lo han acogido a su manera, en parte adaptándose con sinceridad a la nueva religión, y en parte adaptando la nueva religión a su cultura"³⁰. A continuación el mismo Obispo hace una descripción del estilo de vida de estas comunidades, que podría considerarse como el más generalizado. En todas sus manifestaciones aparece muy similar al del catolicismo popular mestizo, y mucho más diferenciado del catolicismo popular aborigen.

Pero junto a esta religiosidad claramente cristiana de muchas comunidades afroamericanas, surgen otras agrupaciones bien diferenciadas entre las que sobresalen la santería de Cuba, el *vodou* de Haití y los cultos afro-brasileros como la *macumba*, *el candomblé* y *la umbanda*.

No tenemos ahora oportunidad de hacer una presentación de estas variantes religiosas que, por otra parte, es fácil de encontrar en las publi-

30. Bartolucci, E., "Orientaciones pastorales para el trabajo con grupos afroamericanos", en *Los afroamericanos*, Bogotá 1980, p. 215.

caciones hechas por especialistas³¹. Pero todos ellos están de acuerdo en afirmar que se trata de religiones sincretistas, es decir, de religiones originariamente africanas que, por diferentes razones, han asimilado muchos datos e incluso han recibido importantes contribuciones del cristianismo, sin abandono de su originalidad.

2. Los afroamericanos en el contexto de América Latina

Para comprender el desarrollo cultural e histórico de las comunidades africanas en América Latina es necesario recordar los orígenes de su asentamiento en el continente y las condiciones en el que éste se realizó.

Los esclavos negros llegaron a América acompañando a los conquistadores. Ya, en 1504 Ovando lleva algunos negros esclavos residentes en Sevilla, como se lo permitía su instrucción. En 1505, el Rey Católico aprueba el envío de otros 100. En 1510, llegan otros cincuenta destinados al trabajo de las minas, por considerarlos como más resistentes que los indios. Progresivamente se fue incrementando la importancia de negros, hasta que en 1553, Carlos V concede al banquero, D. Hernando de Ochoa, el asentamiento de 23.000 de ellos. A partir de esta época el tráfico se fue regularizando e incrementando en la América Española. También hacia 1530 se inicia el tráfico de esclavos hacia el Brasil. Es difícil calcular el número total de los africanos que se importaron. Para Brasil, Beozzo calcula unos tres millones y medio de esclavos; para la América Española, Jorge Palacios habla de unos tres millones, sin tener en cuenta el contrabando.

El motivo principal de este inhumano tráfico fue la crisis demográfica indígena y su grave incidencia en la economía colonial.

Su categoría de esclavos les hizo seguir la ruta de los conquistadores, manteniendo siempre una apretada cercanía. Para la comprensión de ciertos problemas conviene distinguir claramente entre esclavo negro como fuerza de trabajo y esclavo negro como compañero y auxiliar del conquistador. En la etapa continental de la conquista, el negro participó vigorosamente en las expediciones y en las llamadas empresas de pacifi-

31. Para una visión de conjunto véase el libro que acabamos de citar en la nota anterior, en el que se recogen las ponencias tenidas en el congreso de Cartagena de 1980, organizado por el CELAM.

cación, de tal manera que el aborigen también lo consideró como invasor.

Tannenbaum nos hace caer en la cuenta de una parte de la realidad a veces olvidada: "Muchas cosas contribuyeron a proporcionar al negro un lugar especial en la comunidad americana. El hecho de que hubiera venido con el conquistador, de que en cierta medida formara parte del ejército conquistador, de que los blancos lo utilizaran como jefe y captaz de los indios en Méjico, Venezuela y otros lugares, de que, en contraposición con el indio, hubiera aprendido el idioma de sus amos y adoptado muchos de sus hábitos y costumbres, todo ello se combinó para *identificarlo con la comunidad europea y volverlo parte de ella*. En todos los casos el negro participó junto a los blancos en las guerras de éstos en términos de igualdad, y en algunas de ellas alcanzó el prestigio de héroe nacional. Así, en el Brasil, uno de los dos héroes nacionales, a partir de las primeras guerras coloniales contra los holandeses, es Henrique Dias. También en el Brasil los negros se habían granjeado reputación por su valentía física y proezas militares cuando defendieron con denuedo la República Negra de Palmarés (1650-1696), y fué necesario un ejército de 6.000 hombres y muchos años para destruirla. En las guerras de la Independencia el negro fue un elemento importante, y en Cuba los negros constituyeron la mayoría del ejército en su larga lucha contra España"³².

Los constantes e inhumanos abusos contra los esclavos son muy conocidos. A causa de ellos eran muy elevados los índices de mortalidad, las fugas y las rebeliones, que eran castigadas sin piedad.

El negro se encontraba en una desconcertante situación. Por una parte, quedaba desenraizado de su tierra natal, traído y trasplantado a un nuevo habitat, integrado a la fuerza en una sociedad que no era la suya, y en la que se encontraba en un estado de absoluta subordinación económica y social. Llegaba a América con su cultura quebrantada, y en ella eran destruidos su sistema de valores, su organización tribal, su forma de vida familiar, y sus patrones culturales.

Ante el acoso de esta nueva situación, normalmente no le quedaban más que dos posibilidades: adaptarse a la cultura de los amos y mante-

32. Tannenbaum, F., *El negro en las Américas. Esclavo y ciudadano*, Buenos Aires 1968, pp. 88-89.

ner su identidad. En esta compleja dinámica surge el hombre afroamericano.

3. La evangelización de las culturas afroamericanas

La evangelización de los afroamericanos hasta la época de la abolición de la esclavitud es uno de los capítulos más complejos de su historia. No podemos olvidar que se trata de una evangelización, en la que los evangelizadores pertenecían socialmente al estamento de los amos, generalmente aceptaban la institución de la esclavitud y con frecuencia se beneficiaban de ella. Incluso algunos de ellos fueron promotores del mantenimiento y promoción del tráfico de esclavos por considerarlo necesario para el desarrollo de la vida de las colonias. A esto hay que añadir que al negro que iba a ser evangelizado se le situaba en un ambiente cargado de contradicciones entre el mensaje del Evangelio y la realidad de la sociedad "cristiana" a la que quedaba cruelmente sometido. Incluso, como ha subrayado Beozzo, durante mucho tiempo no hubo un proyecto serio de evangelización de los esclavos, ni nada que se pareciera al esfuerzo de los misioneros en la catequesis del indio. Ciento cincuenta años después que los primeros esclavos hubieran llegado a Brasil, todavía no existía ningún catecismo en la lengua de las naciones africanas, siendo así que se contaban por decenas los catecismos en lenguas indígenas.

No obstante estos condicionamientos negativos, el hecho es que hoy nos encontramos con amplios sectores de la población afroamericana que se afirman sinceramente unidos al cristianismo, y con otros que se han encuadrado en esquemas sincretistas más o menos radicalizadas, pero sin crear una situación de conflicto con las comunidades cristianas. Son hechos que necesitan una explicación.

A mi juicio, hay varios factores que pueden clarificar el hecho. Entre ellos sobresalen la actitud de los misioneros que más se sensibilizaron a la problemática de los esclavos, la progresiva criollización de los negros, y el descubrimiento de la dimensión salvífica del Evangelio en la irreversible situación en la que se encontraban.

A mitad del siglo XVII comienza a apuntarse una nueva conciencia evangelizadora en los misioneros con relación a los esclavos negros. Un núcleo muy importante se encuentra en Cartagena de Indias.

Hacia 1603 llegan los jesuitas a Cartagena, entre los que se encontraba el P. Alonso de Sandoval, que se dedica al apostolado de los negros, utilizando las experiencias que había tenido en Lima. En 1624 ha terminado una voluminosa obra, *De Aethiopum salute*, que escandalizará a la alegre y católica Europa, traficante en mercancías humanas. Está dividida en cuatro libros: después de disertar sobre los etíopes, naciones, costumbres, ritos, sus desgracias, pasa a estudiar el modo de ayuda a los esclavos negros en los puertos de arribo, y termina exponiendo la dedicación de los jesuitas a este ministerio³³.

Cuando se analiza el proyecto de Sandoval se advierte una aceptación fundamental del sistema esclavista, inspirada en el principio aristotélico de que "el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca". Parece que su gran objetivo era mejorar el sistema de cristianizar a los negros, dados el formalismo y superficialidad que se venía siguiendo, que el enfrentamiento con el sistema. Dentro de esta línea se movió su discípulo San Pedro Claver que, no obstante su moderación, tuvo que soportar toda clase de acusaciones e incomprensiones, anotándose con frecuencia en los informes enviados a Roma que su prudencia es nula.

Pero, el nuevo camino abierto por Sandoval impulsó, desde su moderación, una creatividad catequética adaptada a los negros, una crítica del trato inhumano y abusivo que se daba a los esclavos, con olvido de la débil legislación establecida, e incluso un cuestionamiento radical del sistema esclavista.

En este último punto sobresalió su discípulo, el capuchino Fray Francisco José de Jaca de Aragón, autor de un documento que tiene como título "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado pagano y después ya cristianos". Sus ideas le condujeron al destierro de Cartagena. Su obra fue publicada en La Habana en 1691. La fuerza de su pensamiento lo sitúa a la altura de Fray Antonio de Montesinos, de Fray Bartolomé de las Casas y de Fray Francisco de Vitoria. Fue violentamente rechazado por el Consejo de Indias que, frente a los irrefutables argumentos del fraile, argüía con la necesidad de la esclavitud negra en América, "pues sin ella toda América vendría a la ruina"³⁴.

33. Egaña, A. de, *Historia de la Iglesia en la América Española*, Madrid 1966, pp. 552-553.

34. Valtierra, A., "Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios en el estado de aganos y después ya cristianos, de Fr. Francisco José de Jaca de Aragón (1681)" en *Los grupos afroamericanos*, Bogotá 1980, pp. 7-28.

Pienso que es importante el clarificar el impacto que estas posturas humanas y radicales tuvieron en las comunidades negras en orden a descubrir la verdadera cara del Evangelio frente al escándalo cristiano, en el que eran violentamente incorporados.

Por otra parte, como se viene advirtiendo últimamente por historiadores y antropólogos, era el cristianismo el que, con su radical fundamentación de la igualdad y de la dignidad de la persona humana, ofrecía en la nueva situación tanto a los aborígenes como a los esclavos, un lugar de afirmación de su propio valor no obstante las injusticias que estaban padeciendo, tan similares a la de Cristo crucificado. Mientras los hombres los oprimían, los santos se iban transformando en sus patronos e intercesores.

4. Dos procesos de endoculturación del cristianismo

Un factor de referencia indispensable para comprender la endoculturación del cristianismo en las comunidades afroamericanas es la criollización de éstas y el medio en el que se produjo.

La criollización no puede reducirse a un fenómeno geográfico-biológico sino que ha de interpretarse fundamentalmente como un acontecimiento cultural. El paisaje y el ambiente en el que nacen los hombres provoca una ruptura progresiva con las generaciones de los inmigrantes. La experiencia, incluso idealizada, que estos tuvieron de su tierra y de su sociedad, para los hijos se reduce a narración y leyenda, cada vez más difuminada para los nietos y biznietos. Las personas se sienten enraizadas no sólo en su tronco familiar sino también en la tierra y en la sociedad en la que han nacido. Esto origina una serie de cambios culturales profundos que tiene una expresión significativa cuando las personas comienzan a designarse a sí mismas con el nombre del país en el que han nacido, y no en el del país de sus antepasados. Los nuevos lazos afectivos originan espontáneamente una asimilación más o menos selectiva del nuevo contexto ambiental.

Las comunidades afroamericanas tuvieron que criollizarse en un sistema de esclavitud que, por una parte, los discriminaba frente a sus amos, pero que, por otra, los identificaba con ellos frente a los aborígenes. Por ese motivo se encontraban más cercanos al cristianismo que a las religiones amerindias: El cristianismo era la expresión religiosa de los amos y de los vencedores, con la peculiaridad del impulso misionero que en ese momento le caracterizaba en el continente.

Estos hechos complejos, unidos a la acción catequizadora de los misioneros, explica dos caminos de endoculturación del cristianismo en las comunidades afroamericanas: uno que ha conducido a una plena incorporación en la Iglesia; otro, expresión de una resistencia mantenida a través de los siglos, que originó los sincretismos con los que actualmente nos encontramos.

Esta persistencia de las religiones africanas ha tenido especial relieve en las zonas en las que se dio mayor concentración de población negra, y en las que se promovieron las Cofradías para negros, como ha constatado Roger Bastide. Además no podemos olvidar que a las comunidades criollizadas seguían accediendo nuevos esclavos procedentes de Africa, algunos de ellos "umbandas" o jefes fetichistas, que actualizaban la antigua religión y seguían ejerciendo sus funciones sacerdotales.

Pero, en cualquiera de las dos orientaciones que siguió la endoculturación del cristianismo en estas comunidades, no podemos olvidar el importante papel que jugó en el proceso el catolicismo popular de los conquistadores, criollos y mestizos. Independientemente de la acción que pudieran desarrollar los misioneros y catequistas, este constituía el generalizado ambiente religioso y la más concreta expresión del cristianismo al que quedaban inmediatamente incorporados los esclavos negros. El catolicismo popular, lleno de colorido, de ritualidades y de una cercana teología popular, fue un importante catecismo fácil de comprender y asimilar, y de volver a expresar desde la originalidad de las culturas africanas. Acentuando casos límites, sabemos que para los candomblistas baianos de hoy, hay real identificación entre Oxalá y el Señor de Bonfim, entre Iemanjá y Nuestra Señora de la Concepción, entre los demás orixás y los santos católicos.

V. LECCIONES DEL PASADO ANTE LAS PERSPECTIVAS DEL FUTURO

Al iniciar nuestras reflexiones dejábamos establecido que América Latina, después de quinientos años, se encuentra abocada a enfrentar el quehacer de una nueva síntesis cultural, lo que implica a nivel de Iglesia a emprender una Nueva Evangelización.

Nuestra mirada hacia el pasado tenía como finalidad el poder comprender mejor la situación actual de la que partimos, y el poder capitali-

zar, de cara al futuro, las lecciones de la historia de la Evangelización con sus aciertos y con sus errores.

1. El análisis del pasado histórico nos permite captar con mayor precisión *el complejo mosaico* en el que queda conformado el catolicismo latinoamericano.

Estrechamente conectados y relacionados entre sí aparecen tres grandes bloques culturales: el criollo-mestizo, el aborigen y el afroamericano. Cada uno de ellos, desde el punto de vista de la evangelización, ha partido de unos condicionamientos diferentes y ha seguido un proceso diversificado.

Históricamente el más determinante de los tres ha sido y sigue siendo el catolicismo criollo-mestizo. Es un catolicismo que apareció en el continente por inmigración de comunidades cristianas europeas, incorporadas a un proyecto de conquista. Se trata de un catolicismo transplantado y que progresivamente se acriolla, al encontrarse con un ambiente nuevo y al iniciar una historia propia, diferente de la de las metrópolis aunque con una fuerte dependencia de ellas, que a través de los siglos se ha ido debilitando. Característica de este catolicismo transplantado fue su dinamismo misionero y proselitista.

Las comunidades aborígenes se vieron invadidas, derrotadas y despojadas de su independencia política, permaneciendo en su tradicional medio ecológico pero enfrentadas ante inevitables modificaciones de su estilo cultural. La actividad misionera y los nuevos condicionamientos ambientales las condujeron a muchas de ellas a una incorporación a la Iglesia, pero dentro de un esquema predominante de catolicismo popular aborigen.

Las comunidades afroamericanas, violentamente arrancadas de su entorno geográfico y social, se encontraron transplantadas en un ambiente extraño y sometidas a un régimen esclavista que las situaba preferentemente en el sector de la cultura dominante. En esas condiciones se acriollaron, también con la posibilidad de construir su propio catolicismo popular.

2. *Los factores que más han ayudado a la endoculturación* de la Iglesia, a mi juicio han sido tres: el apoyo de la Iglesia a los justos procesos liberadores impuestos por la historia de los pueblos, el catolicismo popular histórico y los esfuerzos de los misioneros por elaborar una catequisis aculturada.

El primero de los factores es la compleja sintonía de la Iglesia en la historia de las tres comunidades.

En efecto, no podemos olvidar que los conquistadores transplantados se sentían apoyados en su proyecto nada menos que por las bulas pontificias "Inter caetera", que los constituían en misioneros oficiales de la Santa Sede a través del Estado-Misionero. El proceso histórico pronto desembocó en el fenómeno del criollismo, con sus legítimas aspiraciones, fenómeno que alcanzó categoría y apoyo teológico principalmente en los escritos de Fray Alonso de Veracruz, agustino y rector de la Universidad de México. El desarrollo del criollismo condujo a las aspiraciones de independencia, que de nuevo se encontraron respaldadas por las elaboraciones de los jesuitas expulsados en Italia, y posteriormente por Morelos y otros³⁵.

Pero también las comunidades aborígenes se sintieron respaldadas en su lucha por mantener sus legítimos derechos, desde la proclama de Fray Antonio de Montesinos, que desencadenó la elaboración de uno de los capítulos más importantes de la historia de la teología en favor del hombre y en nombre de la evangelización.

No faltó tampoco este apoyo a las dolorosas reclamaciones del esclavizado mundo africano, sobresaliendo la obra del capuchino Fray Francisco José de Jaca.

Las enérgicas limitaciones que la época imponía principalmente a la conjunción de las aspiraciones aborígenes y negras con el dinamismo del Evangelio, trataron de paliarse con el esfuerzo por establecer unas condiciones de vida menos inhumanas dentro de la rudeza del sistema. Motolinía, Minaya, José de Acosta, Sandoval y el mismo Vieira son exponentes preclaros de esta solidaridad de la Iglesia con los sectores oprimidos.

En medio de tantos abusos y errores como se cometieron es curioso que esta actitud tal vez minoritaria de la Iglesia, pero mantenida con continuidad y constancia desde los primeros años de la conquista, le han conferido a la Iglesia en América Latina una autoridad moral y una confianza, que la constituyen en un ámbito privilegiado para el diálogo y el encuentro de los distintos grupos culturales coexistentes.

35. AA.VV., *Historia de la Teología en América Latina*, Costa Rica 1985, pp. 219-272.

Considero como *segundo factor* que facilitó la endoculturación de la Iglesia el catolicismo popular, que se hizo presente desde la llegada de las primeras carabelas castellanas. Esta religiosidad, sobre un mensaje puramente verbalizado, ofrecía una realidad visible, popular, y relativamente cercana a las expresiones populares de las religiones indígenas y africanas, tanto que los misioneros quedaban sorprendidos al descubrir tantas coincidencias. En este tipo de religiosidad aborígenes y africanos encontraban la visualización de lo que se les predicaba, y un ambiente que les permitía integrarse e integrarlo, manteniendo las raíces de sus ancestrales culturas y garantizando unos ciertos niveles de autonomía.

El *tercer factor* que determinó y promovió la endoculturación de la fe en todos los ambientes fue la orientación marcada por los franciscanos de la Nueva España en la aculturación del catecumenado y de la catequesis, cuyo fruto más importante fue sin duda la redacción del *Nican mopohua* a partir de la experiencia mística del indio Juan Diego.

Desgraciadamente su inexperiencia y su rígida imagen sobre la Iglesia los condujo a fracasos que limitaron las posibilidades de un catecumenado plenamente aculturado, con repercusiones, fáciles de comprobar, hasta en el más evolucionado sistema de las reducciones, en las que nunca se promovieron las vocaciones sacerdotales y religiosas de los guaraníes. Pero al menos los misioneros franciscanos dejaron establecida la necesidad de estudiar las culturas aborígenes, llegar al dominio de sus lenguas y elaborar catecismos autóctonos. Será la misma línea que promoverá el P. Sandoval para las comunidades afroamericanas en Cartagena de Indias, y que se impulsará en Brasil principalmente a partir del Sínodo de 1707 celebrado en Bahía.

3. También nos encontramos con otros *factores que actuaron negativamente en orden a la endoculturación* del cristianismo principalmente en las comunidades aborígenes y afroamericanas.

Sobresale, en primer lugar, el modelo de cristiandad, modelo imperial, con el que hace presencia la Iglesia en América, fortalecido con el sistema del real patronato. Este hecho mostraba una estrecha colaboración de la Iglesia con el poder político, e imponía una evangelización que coincidía geográficamente con la progresiva expansión del reino cristiano. Ante los indígenas y esclavos negros aparecía alineada con los conquistadores y con los señores, colaboradora con los poderes políticos. Incluso su lucha por la justicia en favor de estos sectores oprimidos la realizaba principalmente no a través de un apoyo directo a los movi-

mientos frecuentes de resistencia de aborígenes y negros, sino promoviendo la constante revisión de las leyes impuestas por el conquistador, buscando fórmulas que siempre suponían mutuas concesiones después de haberse proclamado solemnemente grandes principios que urgían en conciencia. Es significativo que en las mismas *Relecciones* de Vitoria, tras exponer el gran cuadro de los derechos humanos y de gentes, se termina desarrollando todos los títulos que pueden justificar una guerra justa, y todas las inhumanidades que lícitamente permite una guerra justificada. Simultáneamente los teólogos seguían discutiendo interminablemente los argumentos que apoyaban y los que se oponían a la esclavitud, mientras continuaba el tráfico africano, y se compraban o recibían esclavos por las diócesis y conventos.

Lógicamente esta actitud generaba en muchas ocasiones un rechazo frente a la evangelización, que a veces fue abierto y sangriento, y en otros casos astuto, mimetizando o asimilando miméticamente formas cristianas, como cobertura para poder mantener las ancestrales creencias. Aborígenes y africanos sabían el riesgo que corrían si eran descubiertos.

A pesar de las dificultades, muchas de estas fórmulas consiguieron sobrevivir hasta nuestros días, como lo comprobamos en las actuales religiones afroamericanas.

Aunque sin mayor trascendencia histórica, las mismas comunidades criollas durante el período de la emancipación encontraron dificultades con Roma y con los Obispos juramentados con la Monarquía Española, problema que no quedó definitivamente resuelto hasta 1831 por la *Sollicitudo ecclesiarum* de Gregorio XVI.

Un segundo factor que frenaba la endoculturación, específicamente en las comunidades aborígenes y afroamericanas, fue el acusado e inconsciente etnocentrismo de los misioneros, que los condujo a una demolición de las culturas no europeas y a la promoción de un ambiguo programa integracionista. Además de la natural resistencia que esta actitud provocaba, dificultó y, en muchos casos, anuló la integración de aborígenes y negros en los cuadros sacerdotales y religiosos, quedando marginados del acceso a las responsabilidades jerárquicas superiores. Esto originó unas extrañas relaciones de paternalismo entre las distintas comunidades culturales de la Iglesia, que han dificultado la maduración interna de las comunidades cristianas aborígenes y afroamericanas.

Los dos factores, que acabamos de analizar, explican que en la práctica el modelo criollo-mestizo de Iglesia apareciera como el *modelo latinoamericano*, de tal manera que los otros quedan reducidos a modelos menores e incluso provisionales mientras consiguen adaptarse al modelo matriz. Esta orientación hacia una transculturación desvía la atención y las fuerzas que tenían que emplearse en el crecimiento autóctono de la propia comunidad.

4. Las lecciones de la historia nos ayudan a iluminar el desafiante camino que se abre hacia el futuro.

Las acertadas orientaciones de los que nos precedieron en la historia de la evangelización latinoamericana explican el modelo eminentemente popular en el que ha cristalizado nuestra Iglesia. La Iglesia latinoamericana no es una Iglesia de reducidas comunidades o caracterizada por la prevalencia de grupos elitistas. En ella sobresale el acusado sentido de pertenencia que se da en las multitudes populares, que encuentran la posibilidad de expresar constantemente su fe en la sencillez del catolicismo popular, y que saben que el Evangelio es promotor de la justicia y de la solidaridad con los pobres y los oprimidos, crítico con los hombres y sociedades opresoras, y con fuerza para impulsar la conversión en medio de las dificultades y los errores de los cristianos.

Los errores del pasado nos invitan a las rectificaciones necesarias al iniciar el período de la Nueva Evangelización. Siguiendo las orientaciones de la declaración *Dignitatis humanae*, la Iglesia de hoy, alejándose definitivamente del modelo de cristiandad, ha de encontrar su lugar no entre las instituciones de poder sino en los sufrimientos y esperanzas de su pueblo. Sin privilegiar determinadas culturas, como en nuestra pasada historia, ha de hacerse aborígen con los aborígenes, afroamericana con los afroamericanos. Pero este pluriformismo eclesial no ha de tener como finalidad el levantar murallas de separación entre los distintos pueblos. Es viabilizar el justo respeto que merece cada cultura para promover una nueva solidaridad entre todos, que tenga como fundamento la común fe en el Evangelio, y como proyecto la activa docilidad para integrarse en el don del Reino de Dios.

En este momento no podemos olvidarnos que América Latina, desde su unidad fundamental y desde la pluralidad de sus culturas, marca una nueva síntesis cultural tan inevitable, tan arriesgada y tan cargada de esperanzas como la que se inició en el siglo XV. En esta nueva etapa la Iglesia debe jugar un importante papel, manteniendo su fidelidad al

Evangelio y al pueblo latinoamericano, y abierta con audacia al futuro. Es el momento de renovar la entereza de Fray Antonio de Montesinos y de actualizar el original camino abierto por la Virgen de Guadalupe.