

La primera evangelización y la identidad de América Latina¹

LUIS MARTÍNEZ FERRER

RESUMEN

Hay tres posturas sobre la relación entre la primera evangelización de América Latina y las culturas indígenas: a) el Evangelio fecundó perfectamente y desde el principio en las culturas indígenas (tesis triunfalista); b) el Evangelio fue un instrumento de la dominación de los europeos, una imposición que no consiguió someter la religiosidad ancestral (tesis de la resistencia, reflejada en algunos autores

-
1. Este artículo proviene de la remodelación de la conferencia pronunciada en italiano el 10 de noviembre del 2010 en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, Roma. Mi reconocimiento a Ricardo Acosta Nassar por sus valiosos consejos.

de la teología india); c) América Latina es un continente mestizo cuya población es mayoritariamente católica, fruto de un lento proceso de evangelización, con fenómenos de sincretismo que fueron, poco a poco, concentrándose en las zonas marginales (tesis del realismo matizado).

PALABRAS CLAVE: Evangelización fundante, primera evangelización, culturas indígenas, sincretismo, teología india, mestizaje cultural

ABSTRACT

There are essentially three views of the relationship between the first evangelization in Latin America and the indigenous cultures: a) Christianity elevated and thoroughly purified the native cultures from the beginning of evangelization (Triumphalist thesis), b) Evangelization was an instrument of European domination, an imposition which did not succeed in subjugating the ancestral religions (Resistance thesis reflected in some «Indian Theology» authors), and c) Evangelization was a slow and gradual process in an ethnically mixed continent, leading to a predominantly Catholic population, with patches of syncretism that still persist in marginal areas (Nuanced Realism thesis).

KEY WORDS: Founding evangelization, First evangelization, Indigenous cultures, Syncretism, Indian Theology, cross cultural

LA IDENTIDAD MESTIZA DE AMÉRICA LATINA

No pretenden estas líneas hacer una presentación de la inagotable cuestión de la identidad latinoamericana.² Si por identidad se entiende el «conjunto de rasgos propios de un individuo o de una colectividad que los caracterizan frente a los demás» (Real Academia Española 2001), es claro que el proceso de construcción de la identidad latinoamericana durante los últimos 200 años ha sido intrincado.

Por lo que se refiere a nuestro discurso, deseo partir de la consideración de Iberoamérica como una gran región mestiza. Evidentemente, el proceso de mestizaje se inició mucho antes de la llegada de los europeos, y fue probablemente más intenso en la llamada *América nuclear* (Mesoamérica y el incario), respecto a la *América intermedia* (actuales Colombia y Ecuador) y a la *América marginal* (poblaciones del norte de México y sur del actual Estados Unidos, del Brasil, etcétera). Es claro que fue en la *América nuclear*, y durante milenios, donde se produjeron intercambios culturales entre grupos humanos muy diferentes entre sí.³

Con el desembarco de españoles y portugueses, el proceso de mestizaje se intensificó y experimentó un cambio cualitativo, al que más tarde se añadiría el aporte de los africanos esclavos llevados al Brasil, México, Caribe, Colombia, etcétera. Son los mestizos —más en algunas zonas, menos en otras— quienes

2. Una buena aproximación en Terán (2006: 13-25).

3. Para una consideración histórico-cultural de estas regiones, cf. Luis Martínez Ferrer (1999: 517-539).

van a constituir, con el tiempo, las columnas de los futuros países. La verdadera significación de este mestizaje es un tema controvertido.

Con referencia al Perú, el editorialista de una revista arequipeña comenta:

El Perú surgió como una nueva realidad que se constituyó por la síntesis del legado español e indígena. Aunque en algunos aspectos y en algunos momentos las dos realidades se superponen sincréticamente, mayor ha sido el dinamismo integrador y reconciliador que ha forjado una síntesis cultural mestiza que une ambos legados.⁴

Naturalmente, son muchos los que no están de acuerdo con esta visión «concordista», e insisten sobre el predominio de las diferencias. En cualquier caso, nuestro autor continúa: «El Perú es una realidad mestiza. No se trata de una yuxtaposición de culturas como decía el mexicano Leopoldo Zea al referirse a América Latina toda, sino de un mestizaje o una “síntesis viviente”».⁵

A partir de un pensamiento de Víctor Andrés Belaunde, el editorialista se refiere a una «síntesis» inacabada y en proceso, cabría precisar, pero totalmente real.

4. Editorial de *Persona y Cultura*, N.º 4, Arequipa, 2005, p. 7.

5. *Ibidem*, p. 8.

Desatar el nudo entre el paradigma de la yuxtaposición o de la síntesis cultural es el núcleo de estas reflexiones.

RELACIÓN ENTRE EVANGELIZACIÓN Y CULTURAS

Entonces, nos preguntamos, ¿la primera evangelización consiguió penetrar en el alma de los indígenas, o solamente desfiguró sus culturas? ¿Cuál fue la relación entre la evangelización y las culturas indígenas? Se trata de una cuestión formalmente histórica, teológica y antropológica, pero que lleva consigo unas repercusiones pastorales, culturales y hasta afectivas de gran relevancia para el hoy de América Latina. «Los pueblos suelen volver la mirada a los acontecimientos fundantes y significativos de su historia para comprender su identidad»,⁶ han señalado recientemente los obispos mexicanos. Por eso se trata de una pregunta crucial, porque de su respuesta dependerá, en alguna medida, la organización de la actual pastoral indígena.

Simplificando al máximo, casi en forma caricaturesca, señalamos tres interpretaciones:

- a) Una posición casi «triumfalista», que subraya sin ambages el sustrato católico de los pueblos latinoamericanos, originado en una primera evangelización eficaz y profunda, plenamente lograda.

6. Carta pastoral de los obispos mexicanos *Commemorar nuestra historia desde la fe, para comprometernos hoy con nuestra patria*. México, 2010, documento N.º 8.

- b) La posición de la «resistencia», que sostiene que la evangelización fue una imposición externa que no arraigó en las poblaciones americanas, las cuales continuaron practicando, en lo íntimo de sus corazones, los ritos ancestrales.
- c) La línea que se podría llamar de los «matices realistas», que no renuncia a conjugar los datos históricos con las instancias antropológicas y teológicas. Intenta comprender, en los diversos contextos espacio-temporales, hasta qué punto la fe católica fue asumida e interiorizada por los indígenas.

Esta última es, a mi parecer, la única vía transitable, aunque sea la más costosa. Como inciso, es conveniente notar que la personal creencia católica del estudioso puede llegar a ser, si se actúa con sentido común y respeto por las fuentes, una preciosa clave de lectura de la realidad.

Por lo que respecta a la que se ha calificado como «visión triunfalista», es fácil de desenmascarar, sobre todo porque se puede afirmar que, hoy en día, prácticamente no existe. No se puede considerar, por ejemplo, a Juan Pablo II como un «triumfalista» cuando se refiere a la primera evangelización de América Latina. En sus juicios, se palpa un profundo respeto, casi una veneración, por la realidad histórica; acepta sin angustia las faltas en la obra misionera. No cae en fáciles maniqueísmos entre políticas coloniales y acción de la Iglesia. Pero todo esto no obsta su valoración esencialmente positiva del fenómeno de la evangelización fundante, en la que existieron «luces y sombras», pero «más luces que sombras», si pensamos en los frutos duraderos

de fe y de vida cristiana en el Continente». ⁷ Es muy interesante el recurso al criterio de los frutos de vida cristiana, no siempre adoptado por los analistas. ⁸

Más adelante nos ocuparemos de la segunda posición.

Para cualquier estudioso, resulta evidente que la relación entre fe y culturas en la primera evangelización se presenta como un proceso de gran complejidad. En primer lugar, hay que distinguir los distintos ámbitos geopolíticos. ⁹ Desde el inicio, hay que dejar sentado que los procesos en la Nueva España —simplificando, el actual México y parte de Centroamérica— y en el gran Perú son diversos, y todavía son más diferentes en los ámbitos de la *América marginal*. La Nueva España, cuyo núcleo estaba situado en la gran región del altiplano central, gozaba de un clima benigno y una orografía sin grandes obstáculos naturales; además, se encontraba bien comunicada con la Península Ibérica. El proceso de conquista en la región central fue relativamente breve.

Los «movimientos de resistencia» no fueron mayoritarios. Las élites autóctonas, tras la conquista, aceptaron simultáneamente la sujeción a la Corona y a la fe católica, aunque en una medida

7. Juan Pablo II, *Carta a los religiosos y a las religiosas de América*, 26 de junio de 1990, N.º 8.

8. Para una visión breve pero certera del argumento, cf. Doig Klinge (1990).

9. No podemos hacer en este artículo alarde de referencias bibliográficas. Remitimos a la principal obra de referencia: Borges Morán editor (1992). Para el contexto general, cf. Mazín (2007).

muy inferior en las zonas periféricas (Nueva Galicia) o aisladas (Sierra Gorda). Pero, en general, el pueblo siguió el ejemplo de sus jefes. Podemos aducir muchas razones para entender esa conversión-incorporación a la Iglesia católica: el vacío espiritual de los indígenas tras el trauma cultural de la conquista, la dulzura de la nueva religión, la conexión con su profunda religiosidad ancestral, el ejemplo de virtud y solidaridad de los primeros misioneros (franciscanos, dominicos, agustinos) y su empeño en la defensa de los naturales, etcétera.

El resultado, a finales del siglo XVI, fue probablemente una religión híbrida, en la que la mayoría de los indios se consideraban sinceramente católicos y sinceramente seguidores de las antiguas religiones.¹⁰ Es difícil evaluar la relevancia numérica de los «falsos cristianos», para los cuales el Evangelio era solamente un barniz superficial. Tampoco se puede excluir que existieran indígenas con una fe íntegra, perfectamente interiorizada, como Juan Diego Cuauhtlatoatzin, figura de gran importancia en la irradiación del mensaje de la Virgen de Guadalupe, eje de la espiritualidad mexicana, cuyas apariciones fueron un cauce de acogida católico a las necesidades de las personas que, de otra forma, hubieran podido derivar hacia el sincretismo. Será en el siglo XVII cuando las poblaciones indígenas, sobre todo las más próximas a las ciudades de españoles, llegarán a ser más integralmente cristianas.

10. Así lo piensa Borges (1960: 521-525) para toda América y Robert Ricard (1986 [1947]: 387-407) para el área mexicana.

En el Perú, las cosas fueron de otra manera. La cadena de los Andes ponía enormes dificultades a las comunicaciones, a pesar de los numerosos puentes y caminos que la sabiduría técnica indígena había distribuido a través de los cerros. Las comunidades de la sierra vivían por lo general aisladas. Más lejana de la Península que la Nueva España, la región sufrió además la dura prueba de las guerras civiles, que impidió por largo tiempo la integración social. Solo hacia 1550 se inició con cierto orden la evangelización, con 20 años de retraso respecto a la mexicana. Los jesuitas, a partir de la década de 1560, se convirtieron en uno de los grupos misioneros más importantes, con figuras del calibre de José de Acosta (1540-1600). En el Perú, la religiosidad popular se expresaba sobre todo en el culto a la Madre Tierra (Pachamama) y a los espíritus protectores de las montañas (*apus* y *wamanes*).

De Santa Fe de Bogotá hasta Quito, y más al sur hasta Arequipa y más abajo, los misioneros lucharon por desacralizar la Pachamama. Para el antropólogo Manuel Marzal, el resultado de estos afanes misioneros fue que, en la segunda mitad del seiscientos, la mayor parte de la población del antiguo Tawantinsuyu no solo se había bautizado, sino que había admitido la nueva religión, de modo que el país sufrió la mayor transformación religiosa de su historia. Profundizando en esta afirmación, este autor señala que los andinos, en términos generales, aceptaron los nuevos parámetros en lo referente a las «creencias, ritos, formas de organización y normas éticas de origen cristiano» (Marzal 1983: 439), aunque habría que matizar mucho según las distintas etnias. En cualquier caso, en

la zona sur de los Andes, según Marzal, lo que predominó fue un sistema sincrético.¹¹

Sin duda, se puede afirmar que la «tasa de sincretismo» fue mucho más alta en el incario que en Nueva España. Con todo, las fuentes nos refieren que una gran parte de los indios de América se adhirieron sinceramente a la fe católica, al mismo tiempo que se integraron en la vida administrativa y burocrática de los virreinos y demás circunscripciones ibéricas. Evidentemente, tal afirmación no se puede sostener sin grandes matizaciones. En cualquier caso, es mucho más fácil encontrar a auténticos cristianos entre los naturales bautizados de segunda generación y, sobre todo, entre los mestizos. Además, muchos documentos nos hacen ver que una buena proporción de los problemas de los indígenas —poniendo a un lado las preocupaciones de humana cotidianidad, que casi no han dejado rastro documental— eran, globalmente considerados, de índole jurídica, de justicia social, de tipo económico, etcétera, y bastante menos de resistencia religiosa; esto se aprecia, por ejemplo, en los muchos pleitos que los indios elevaban ante las instancias judiciales gubernamentales para protestar contra pequeñas o grandes injusticias.

Un caso distinto es el de las regiones del extremo sur chileno, donde se experimentó una diversidad entre la evangelización de indios pacíficos, muy avanzada a finales del s. XVI, por

11. Marzal (1983). Este autor se ha ocupado en diversas épocas del sincretismo, con una cierta evolución en su pensamiento. Un breve diálogo crítico con «el último Marzal» en Luis Martínez Ferrer (2006: 67-76).

obra principalmente de franciscanos y jesuitas, y las tentativas de cristianización de los indios de guerra, los araucanos, que tuvieron en jaque a las milicias españolas durante todo el período colonial. Al otro lado de los Andes, en los territorios de las actuales repúblicas de Argentina, Paraguay y Uruguay, la dispersión y la reducida entidad numérica de las comunidades hizo muy difícil el asentamiento misionero, aunque fue en estos territorios donde surgió el fenómeno célebre de las reducciones jesuíticas, el cual, sin embargo, no puede ser considerado como una modalidad única en los territorios americanos.

En cuanto al Brasil, grandes figuras acompañaron el proceso de evangelización, como el poliédrico jesuita Antonio Vieira (1608-1697). Allí la situación política fue cambiante, y la presencia de potencias católicas no portuguesas —como Francia— pudo facilitar, al menos durante un período, el arribo de padres capuchinos, que llegaron, en algunos casos, a establecer un verdadero diálogo religioso con los tupí del Maranhão, como relata Yves D'Evreux (1557-1650) (2002).

Volvamos a la pregunta fundamental: ¿hubo un proceso de inculturación de la fe en la primera evangelización de América; esto es: encarnación del Evangelio en las culturas americanas, e incorporación de ellas a la vida de la Iglesia universal?¹²

A mi entender, en el territorio americano, durante el quinientos no se encuentra un fenómeno de inculturación plenamente

12. Juan Pablo II, encíclica *Slavorum apostoli* (1985), N.º 21.

logrado, paralelo, por así decir, al fenómeno guadalupano. Lo que encontramos en algunas metodologías misioneras es una tendencia hacia la «adaptación» al modo de ser indígena.

Dan testimonio de esta labor de adaptación una importante literatura castellana y portuguesa de tipo lingüístico, histórico o catequístico: vocabularios, gramáticas, historias, catecismos, confesionarios, sermonarios, etcétera.¹³ Estos estudios, numerosos, dan idea del esfuerzo de los agentes de pastoral por penetrar en el alma de los indígenas.

Como ya se ha dicho, hay que tener siempre en cuenta la región concreta de que se trate y las modalidades concretas de evangelización —no todos los agentes pastorales siguieron las mismas pautas—, para no caer en una valoración viciada por simplificaciones poco justas con la realidad.

LA TESIS DE LA RESISTENCIA Y EL SINCRETISMO

Consideramos ahora la interpretación que subraya, respecto a la primera evangelización, la actitud de *resistencia* en los indígenas, palabra que ya es un término técnico. En primer lugar, hay que reconocer que la presencia de esta resistencia es innegable, sobre todo al inicio.

13. Dos introducciones de gran calidad: Juan Guillermo Durán (1990) y Pedro Borges Morán (1992).

Lo mismo se diga del sincretismo, fenómeno espiritual y psicológico perfectamente documentado. En lo que se refiere al incario, por ejemplo, hace algunos años se descubrió un «confionario» pagano del siglo XVI; el autor, probablemente un líder religioso, aprovechó la estructura de los confesionarios cristianos para construir uno adecuado a la religión prehispánica, con sus correspondientes pecados, entre los cuales uno de los peores era tener contacto con españoles.¹⁴

Simplificando, el problema no es tanto el fenómeno sincrético en sí mismo, sino su cristalización, su estabilización a largo plazo. Porque esto significa la derrota de la evangelización, absolutamente incompatible con una religión híbrida o de yuxtaposición que, en parte, era el tipo de religión que imperaba entre los mesoamericanos y durante el incario.

Y es que el cristianismo es una religión en la que la historia prevalece sobre la cultura. Se basa sobre hechos reales que marcan la intervención de Dios, un Dios «celoso» que quiere compartir su vida con la de los hombres de modo exclusivo, a través del único Hijo y del único Espíritu Santo.

Por otra parte, es verdad que no siempre la obra de cristianización llegó a una plena valoración de tantos rasgos culturales genuinamente humanos de los indios, que podrían haber servido de *praeparatio evangelica*. En este sentido hay que entender que los

14. Cf. Saranyana (1991: 227-248), capítulo «Fenómenos de religión yuxtapuesta en el incario. Ritos confesionales precolombinos influidos por la evangelización».

evangelizadores actuaron sobre las culturas de modo «negativo»; es decir, que para llegar al fondo del alma de sus prosélitos querían evitar toda contaminación con la idolatría. Buscaban una conversión verdadera de las personas. La cultura era tenida en cuenta en tanto pudiera dificultar o facilitar la recepción del Evangelio.

LA TEOLOGÍA INDIA Y LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN

Como se sabe, durante el último tercio del siglo xx se ha desarrollado en América Latina una corriente denominada teología india, movimiento con muchas aristas.¹⁵ Desde el punto de vista teológico, se trata «de un esfuerzo difícil e intrincado, ya que no estamos frente a una reflexión concreta y específica, sino más bien frente a un mundo complejo».¹⁶ De hecho, en la teología india conviven elementos más o menos «moderados» con otros «radicales», algunos de ellos incluso no cristianos, los cuales consideran la plantación del Evangelio en América como una imposición intolerable que llevó a la destrucción de las religiones ancestrales, verdadero eje de la identidad indígena. En esta línea, algunos movimientos extremos postulan el retorno de las religiones prehispánicas, sin excluir los aspectos más sangrientos.

15. Una introducción en Javier Lozano Barragán (2001: 159-175). Y, sobre todo, en Javier García González (2002).

16. Octavio Ruiz Arenas, «Reflexiones sobre el método teológico, ante el surgimiento de la Teología India», ponencia leída en el II Simposio de Teología India, Riobamba, Ecuador, octubre 2002. Disponible en <www.celam.org/documentos_celam/023.doc>.

Otros, en una línea más moderada, y dentro de la Iglesia católica, quieren llegar a un pleno acuerdo entre las culturas indígenas y el cristianismo, rechazando de plano el eurocentrismo. Esta es la línea más general de la teología india, aunque en su interior no faltan diferencias. En vez de definir la teología india, podemos describirla aprovechando las palabras de Felipe Arizmendi (2005: 41), obispo de San Cristóbal de Las Casas, pronunciadas con ocasión de los encuentros de pastoral indígena y teología india del 2002 en Oaxaca (México) y Riobamba (Ecuador):

Que Jesucristo el Señor, Verbo encarnado, nos conceda los dones de su Espíritu, para que descubramos su presencia en nuestros pueblos originarios, les ofrezcamos la plenitud de su manifestación, para que vivan el misterio pascual y logren la vida digna que Dios Padre quiere para todos.

En estas frases se condensan, a mi entender, los elementos esenciales de la riqueza de la teología india y su peculiaridad en la Iglesia: partir de los valores inherentes a las culturas indígenas para darles el cumplimiento perfecto en la Revelación del Dios cristiano, Uno y trino.

No podemos aquí adentrarnos en la galaxia de la teología india, sino hacer una incursión en algunos aspectos de ella referentes a la primera evangelización. No se pretende, en absoluto, comentar la teología india en conjunto.

Por lo que se refiere a una visión general de esa evangelización primigenia, para algunos se trató de un modelo no válido, que podemos calificar de modelo «no» en contraste con el modelo «sí»

que hoy se propone, un modelo de compromiso con las culturas ancestrales, con sus valores religiosos, con sus *semina Verbi*.¹⁷

A este propósito, es muy interesante considerar la posición de Eleazar López Hernández, sacerdote mexicano zapoteco, uno de los representantes más activos de la teología india, quien afirmaba lo siguiente:¹⁸

A la llegada de los europeos al continente Anáhuac, Tahuantinsuyu o Abiyala, llamado ahora «América», las posibilidades de encuentro del mundo europeo cristiano con el mundo indígena «pagano» eran bastante propicias.

Y esto por dos motivos:

No sólo porque nuestros pueblos anhelaban profundamente el retorno de Quetzalcóatl sino porque habían elaborado esquemas culturales y religiosos que permitían la interrelación entre pueblos diferentes. Había, en nuestros abuelos, la conciencia de que existían muchas modalidades de en-

17. Concepto que traza un puente entre los valores genuinamente humanos de las culturas no cristianas que, en su condición de favorecedores de la dignidad de las personas, son considerados de origen divino, referidos al Verbo. La condición de *semillas* hace referencia a que, intrínsecamente, esperan su plenitud con la incorporación a la Iglesia católica. Entre las muchas referencias del magisterio, cf. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes* (1965) y documentos 3, 9, 11.

18. López Hernández (1999). Cf. versión impresa (López Hernández 2002).

tender la vida y de entender a Dios, que podían sumarse en conjuntos polisintéticos.

En estos y en otros escritos, este autor tiende a subrayar fuertemente una común identidad del mundo indígena del continente, al que se refiere con diversos nombres alternativos al término *América*.

López Hernández señala la expectación de los pueblos indígenas por la vuelta de Quetzalcóatl. Existía, añadimos, un fenómeno análogo en el incario con el nombre de Wiracocha. Eran, de hecho, mitos de esperanza, de confianza en el retorno de un héroe desaparecido, más o menos divinizado, que volvería para portar la felicidad. No es imposible ver en estos mitos una preparación providencial a la acogida del Evangelio en América. Pero López Hernández va más allá cuando afirma que la sabiduría de los ancestros había creado una suerte de plataforma de integración religiosa, en la que todos los credos podían ser sintetizados en una suerte de indiferentismo místico de corte oriental.

En cualquier caso, esta innegable sabiduría indígena no se enmarcaba en una situación ideal, sino que convivía con sistemas políticos injustos, donde no faltaban falsificaciones sangrientas de la religión con fines de expansión imperialista. Para nosotros, más que apoyarse en estos círculos polisintéticos, se deberían subrayar las «semillas del Verbo» reconocibles en diversas manifestaciones de genuina religiosidad, como, por ejemplo, la literatura poética texcocana, con autores como Ne-

zahualcoyotl (1402-1472), que buscaba la amistad con Dios, Ipalnemohuani, el Dador de la Vida. Vale la pena reproducir algunas estrofas:

En ningún lugar puede ser / la casa del Sumo Árbitro: /
en todo lugar es invocado, en todo lugar es venerado: / se
busca su renombre, su gloria / en la tierra.

Él la crea: / es el Sumo Árbitro. / En todo lugar es invoca-
do, / en todo lugar es venerado / en la tierra.

Nadie puede ser, / nadie puede ser amigo / del que hace
vivir a todo: / solamente es invocado, / sólo a su lado y
junto a él / puede haber vida en la tierra.

[...] Nadie en verdad es tu amigo / oh tú por quien todo
vive: / solamente como en flores / conocemos a la gente
en la tierra, en el sitio en que se está junto a ti...

(Nezahualcoyotl 2000: 12-13)

Todo depende del Dador de la Vida, y todos lo veneran. Pero para el poeta es poco, quiere llegar a la intimidad divina, quiere ser amigo del Dador de la Vida... pero no es posible. A nuestro juicio, he aquí uno de los ejemplos más señeros de preparación indígena a la plenitud cristiana.

Continuemos con el texto de López Hernández (1999). Las siguientes frases son significativas:

El Dios cristiano podía sentarse, sin ningún problema, en el *petate* religioso de nuestros pueblos. Porque era perfectamente compatible con nuestras creencias ancestrales [...]. Sin embargo, de parte de los europeos no había la misma actitud dialogante. El haber ganado la guerra les daba la certeza de que su *dios* era *el único Dios verdadero*. Y en consecuencia el Dios indígena debía ser aniquilado.

El párrafo, de gran fuerza afectiva y retórica, resulta problemático a nivel histórico y teológico. En primer lugar, el modo de hacer el parangón entre el Dios cristiano y el *petate* religioso «de nuestros pueblos» lleva a pensar en la precedencia de las creencias ancestrales respecto al Dios cristiano; según este autor, es el Dios cristiano el que debe entrar en el *petate* prehispánico y acomodarse allí como un huésped.

Desde el punto de vista de los indígenas americanos, el huésped podía sentarse «porque —dice López Hernández— era perfectamente compatible con nuestras creencias ancestrales». Pero, surge la pregunta, ¿se puede afirmar que el Evangelio era perfectamente compatible con las creencias ancestrales sin forzar tanto el Evangelio como las mismas creencias ancestrales?

Por una parte, hay que afirmar que, sin negar fuertes paralelos en algunos aspectos, no es posible meter en una sola tipología religiosa las creencias ancestrales de la América prehispánica. Se conocen bien, pensamos, las semejanzas entre las diversas regiones culturales y la diversidad de sentimientos y manifestaciones religiosas que se encuentran en cada una de ellas, difíciles de reducir a un solo sistema religioso.

Ninguno niega —como no negaron muchos misioneros de la primera hora— que en las culturas ancestrales americanas no faltaron elementos genuinamente religiosos («semillas del Verbo») que esperaban la plenitud cristiana, como, por ejemplo, las obras de penitencia; la tendencia al monoteísmo; las virtudes familiares, profesionales, sociales; la hospitalidad; la creatividad artística; etcétera.¹⁹ Pero tampoco se puede negar que existían tantos elementos contrarios a la dignidad de las personas, que habían de ser purificados o simplemente eliminados, como la ambigua relación con la Pachamama y con los espíritus intermedios, la poligamia, la sepultura de mujeres y esclavos junto al marido difunto, la crueldad, la explotación de los súbditos, los sacrificios humanos de hombres, mujeres y niños, etcétera. Por ello, la evangelización puede considerarse como un proceso de «personalización» o dignificación de las personas (cf. Fazio 2000).

Vale la pena considerar el texto siguiente de López Hernández (1999) sobre la aceptación del Evangelio por parte de los indios: «Hubo en las comunidades indígenas quienes interiorizaron las consecuencias de la evangelización intolerante. Y aceptaron enterrar para siempre sus antiguas creencias, con tal de sobrevivir a la hecatombe de la conquista». López Hernández es, sucesivamente, aún más explícito: «Pero esta destrucción del mundo religioso indígena, al principio de la primera evangelización, tuvo también para la Iglesia consecuencias desastrosas,

19. Cf. un caso concreto: Martínez Ferrer (2008).

ya que ella perdió entonces la posibilidad de inculturarse en el medio indígena».

Probablemente, hemos llegado al núcleo del pensamiento del autor sobre nuestro argumento principal: la evangelización, que es un proceso teológico de anuncio de la Palabra y llamada a la conversión,²⁰ para López Hernández es fundamentalmente otra cosa: acomodarse a-problemáticamente en el petate de las creencias ancestrales. Es ser un huésped amable que dialoga, quizá trae regalos, pero que sobre todo escucha, conversa.

Una evangelización que anuncia eventos históricos, que no descuida la dimensión profética y llama a la conversión, a la rectificación, al reconocimiento del pecado para recibir la paz y la liberación es, desde esta óptica, algo profundamente intolerante. La respuesta más digna a este planteamiento es la resistencia. La conversión al catolicismo es casi una rendición, una traición a la propia identidad. La primera evangelización es, en definitiva, un modelo «no», un modelo antiinculturación. Y, como consecuencia, con sus palabras, «el desafío actual en la Iglesia es mostrar que con la *nueva evangelización* es posible

20. Concilio Vaticano II, Decreto *Ad gentes*, N.º 9: «La actividad misionera hace presente a Cristo autor de la salvación. Libera de contactos malignos todo cuanto de verdad y de gracia se hallaba entre las gentes como presencia velada de Dios y lo restituye a su Autor, Cristo, que derroca el imperio del diablo y aparta la multiforme malicia de los pecadores. Así, pues, todo lo bueno que se halla sembrado en el corazón y en la mente de los hombres, en los propios ritos y en las culturas de los pueblos, no solamente no perece, sino que es purificado, elevado y consumado para gloria de Dios, confusión del demonio y felicidad del hombre».

superar la intolerancia primera» (López Hernández 1999): debe haber un nuevo modelo «sí» actual, que cancele el modelo «no» de la primera evangelización.

Ahora bien, es evidente que hoy no es viable un anuncio del Evangelio sin una fina atención a los valores culturales y religiosos de los pueblos. La Iglesia católica desde hace tiempo está comprometida en esta dirección, aunque, en verdad, la tensión hacia lo que hoy llamamos inculturación viene de Pentecostés (cf. Martínez Ferrer 2006: 37-38). Sin embargo, hoy más que nunca es importante para los agentes de pastoral comprender la historia de las poblaciones locales, procurando apurar la verdad de los hechos históricos, sin prejuicios y sin caer en una lógica maniquea de opresores-oprimidos, esquema que no favorece la serena contemplación de la verdad, y que conduce a manipulaciones triunfalistas o demonizadoras.

Quizás un criterio fructífero sea considerar que la inculturación, aunque necesaria, es un aspecto subordinado, secundario, al servicio de la evangelización (cf. Martínez Ferrer 2002). Si viene desgajada de la evangelización, la inculturación enloquece y se convierte en una prioridad en donde saltan los equilibrios: la cultura se absolutiza y desplaza a las personas concretas.

Sin embargo, se puede sostener «que la evangelización de América dio lugar a una nueva síntesis» (Poupard 1988) que era, obviamente, distinta de la realizada en las antiguas y ricas civilizaciones precolombinas, pero que no era la simple yuxtaposición a ellas de «la cultura de los conquistadores españoles

y portugueses trasplantada al otro lado del océano» (Poupard 1988). Como afirma la Conferencia de Puebla, «América Latina forjó en la confluencia, a veces dolorosa, de las más diversas culturas y razas, un nuevo mestizaje de etnias y formas de existencia y pensamiento que permitió la gestación de una nueva raza, superadas las duras separaciones anteriores». ²¹

La primera evangelización es fuente de identidad porque da el alma a todas las culturas latinoamericanas a través del sustrato católico, que ha sobrevivido a lo largo de los últimos quinientos años. El poeta Nezahualcóyotl, en lucha con el Dador de la Vida para conquistar su amistad, no sabía que Él, Ipalnemohuani, el Dador de la Vida, sería muy pronto accesible, aunque fuera a un precio, aparentemente, muy alto.

REFERENCIAS

ARIZMENDI, Felipe

2005

«Memoria de los Encuentros Latinoamericanos de Pastoral Indígena en Oaxaca y Riobamba». En: CELAM. *Pastoral indígena y teología india. Memorias del III Encuentro Regional México y Centroamérica*. Documentos CELAM, 167. Bogotá: CELAM, Departamento Familia, Vida y Cultura. Sección de Pastoral Indígena, pp. 31-41.

21. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla de los Ángeles (1979), Conclusiones, N.º 5.

BORGES MORÁN, Pedro (ed.)

1992 *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. 2 vol. (Maior 37, 42). Madrid: BAC.

BORGES MORÁN, Pedro

1992 «La Iglesia y las culturas prehispánicas». En Borges Morán (ed.) 1992: 671-684.

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: CSIC. Departamento de Misionología Española.

D'EVREUX, Yves

2002 *Viagem ao Norte do Brasil: feita nos anos 1613 a 1614, com colaboração de Ferdinand Denis*. Traducción de César Augusto Marques. São Paulo: Siciliano.

DOIG KLINGE, Germán

1990 «Identidad cultural de América Latina, según las enseñanzas de Juan Pablo II». Ponencia presentada en el I Congreso de Historia Eclesiástica del Perú, Arequipa, 23 de noviembre de 1990. Disponible en <www.m-v-c.org/subsidios/otros/identicul.htm> @ Movimiento de Vida Cristiana> (consultado el 15/10/2010).

DURÁN, Juan Guillermo

1990 «Los instrumentos americanos de pastoral». En: Josep-Ignasi Saranyana et al. (ed.). *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S. A., pp. 747-792.

FAZIO, Mariano

2000 «Evangelización y personalización de América». *Intus-Leggere. Anuario de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad Adolfo Ibáñez*, N.º 3, Viña del Mar, pp. 169-182.

GARCÍA GONZÁLEZ, Javier

2002 *El rostro indio de Jesús: hacia una teología indígena en América*. México: Diana.

LÓPEZ HERNÁNDEZ, Eleazar

2002 «Religiosidad indígena en Mesoamérica». Libro anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos (ISEE) 2/4. México: ISEE, pp. 197-206.

1999 *Pueblos indios e Iglesia. Historia de una relación difícil*. Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas. Disponible en <http://www.sedos.org/spanish/hernandez_1.htm> (consultado el 2/11/2010).

LOZANO BARRAGÁN, Javier

2001 «La teología india». En: Pontificia Comisión para América Latina (ed.). *Iglesia en América. Al encuentro de Jesucristo vivo. Reunión plenaria. Ciudad del Vaticano, 20-23 de marzo 2001. Actas. Realidades, problemas, perspectivas o propuestas pastorales en orden a la Nueva Evangelización, a la luz de la Exhortación Apostólica «Ecclesia in America»*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.

MAZÍN, Óscar

2007 *Iberoamérica. Del descubrimiento a la independencia*. México: El Colegio de México.

MARTÍNEZ FERRER, Luis

- 2008 «Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión prehispánica mesoamericana». En Santiago Sanz Sánchez-Giulio Maspero (editor). *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*. Roma: Edusc, pp. 183-205.
- 2006 «Introducción general. La belleza del reto de la inculturación». En Luis Martínez Ferrer y Ricardo Acosta Nassar (eds.). *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiales*. Prólogo de Paul Cardenal Poupard. Colección Teología N.º 5. San José de Costa Rica: Promesa, pp. 67-76. Disponible en <www.inculturacion.net>.
- 2002 «L'inculturazione al servizio della persona umana. Il ricorso ai huehuehtlahtolli aztechi per l'evangelizzazione del Messico (s. XVI)». En: José María Galván (ed.). *Cristo nel cammino storico dell'uomo. Atti del Convegno Internazionale di Teologia, Roma, 6-8 settembre 2000*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 199-226.
- 1999 «A proposito del dialogo Evangelizzazione-Culture indigene nell'America Latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari», *Annales Theologici* 13, Roma, pp. 517-539.

MARZAL, Manuel

- 1983 *La transformación religiosa peruana*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

NEZAHUALCOYOTL

- 2000 «Canto 7». En *Poesía náhuatl*, vol. 1. *Romances de los Señores de la Nueva España*. Manuscrito de Juan Bautista de Pomar, Tezcoco. Paleografía, versión, introducción, notas y apéndices de Ángel María Garibay K. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Colección Cultura Náhuatl. Fuentes 4, pp. 12-13.

POUPARD, Paul

- 1988 *Novedad y tradición de la evangelización de las culturas*. Conferencia pronunciada en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, Puebla de los Ángeles, México, 16 de junio de 1988. Disponible en <http://www.inculturacion.net>.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA

- 2001 *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Real Academia Española.

RICARD, Robert

- 1986 [1947] *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 387-407.

SARANYANA, Josep Ignasi

- 1991 *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*. Pamplona: Eunsa.

TERÁN, Óscar

2006

«América Latina en el espejo de sus preguntas», *Allpanchis*
xxxvii/68, Arequipa, pp. 13-25.