

Los Religiosos en la Historia de la Evangelización de América Latina

Antonio González Dorado S. J.

Introducción

En este encuentro de Obispos y Religiosos, promovido por el CELAM y la CLAR, se me ha invitado a reflexionar con Uds. sobre el sugestivo tema: "Los religiosos en la historia de la evangelización de América Latina".

Es evidente que el pedido no espera que lo desarrolle con toda su amplitud histórica ni con una finalidad estrictamente erudita. Nuestra reflexión ha de tener un objetivo eminentemente pastoral, teniendo en cuenta el hoy y el futuro de nuestro Continente.

En efecto, nos encontramos aquí reunidos para clarificar teológicamente y fortalecer pastoralmente *las relaciones eclesiales* entre Obispos y Religiosos en un nuevo y trascendental momento del proceso de evangelización de América Latina. Todos nos sentimos solidarios con la situación y angustias de nuestro pueblo, con la ejemplaridad de nuestros santos, y con la ofrenda de la sangre de nuestros mártires. Todos estamos comprometidos con el audaz proyecto de evangelización liberadora elaborado por nuestros Obispos en los Documentos de Medellín y Puebla, que han merecido la aprobación de Pablo VI y de Juan Pablo II respectivamente.

En nuestro empeño por trabajar testimonialmente unidos al servicio del Evangelio y del pueblo latinoamericano, surgen muchas preguntas y cuestiones: ¿Cuáles son el carisma y la misión de los religiosos en esta empresa evangelizadora? ¿Cuál ha de ser su participación específica en esta nueva etapa de la Iglesia? ¿Cómo podemos conjugar las exigencias de nuestro propio carisma con la de vivir en comunión de fe y de misión con nuestros Pastores?

Las cuestiones pueden enfrentarse desde muchos ángulos de vista, y uno de ellos es el histórico. Los religiosos no comenzamos hoy nuestra historia en América Latina. Nuestros antepasados fueron colaboradores de la primera evangelización del Continente, como lo ha dejado reseñado Juan Pablo II, al recordar a "aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a enseñar la

hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios" (DP 8). El recuerdo de su historia, de sus aportaciones, de sus limitaciones y de sus errores, puede ayudarnos a comprender mejor nuestros carisma y misión en comunión con nuestra Iglesia comprometida en la nueva evangelización de América Latina.

Para desarrollar las reflexiones con un cierto orden, dividiré el tema en cuatro partes. En la primera analizaré el proyecto misional de la primera evangelización del Continente. En la segunda destacaré algunos de los aspectos más importantes que configuran la aportación de los religiosos a dicha evangelización. En la tercera, recordaré algunas de sus limitaciones. Por último, intentaré iluminar nuestro presente con las luces del pasado.

1. El Primer Modelo de Evangelización en América Latina

La primera evangelización de América Latina se realiza en el contexto de un proyecto que fue definido por los Reyes Españoles como Conquista de las Indias Occidentales, y al que, por su origen titular, podemos denominar "alejandrino".

1. *Objetivos de la Conquista Evangelizadora*

La Conquista tenía dos claros objetivos: la anexión de las nuevas tierras descubiertas a los Reinos de España y la incorporación de los indígenas a la Iglesia Católica. Así lo afirmaban los monarcas españoles en una de las cédulas reales dadas a Colón en 1497: "Que como seáis en dichas islas, Dios queriendo, procuréis con toda diligencia de animar y atraer a los naturales de dichas Indias a toda paz o quietud, e que nos hayan de servir e estar so nuestro señorío e sujeción benignamente, e principalmente que se conviertan a nuestra santa fe católica, y que a ellos y a los santos sacramentos por los religiosos y clérigos que allá estan e fueren; por manera que Dios Nuestro Señor sea servido, y sus conciencias se aseguren".

Nos encontramos de esta manera ante un modelo de evangelización, como agudamente ha advertido Enrique Dussel, típico de un período de cristiandad: evangelización por expansión de un Reino Cristiano, similar a la realizada por los Reinos Hispanos durante el largo período de la Reconquista, y en la conquista de las Islas Canarias.

Se trata de un modelo simbiótico de evangelización: expansión político-geográfica de un Reino hispano-cristiano para promover la cristianización de la Amerindia; desarrollo de la actividad misionera y religiosa como medio para facilitar *también* la expansión y consolidación política del Reino Cristiano.

2. *La instauración de un Estado Misionero*

Así se configuró un original Estado colonizador y misionero, cuya responsabilidad religiosa y política quedaba depositada en manos de los Reyes.

Pero, ¿cuál era el título que la Corona podía aducir para justificar esta doble autoridad? Desde los Reyes Católicos se ofreció como argumento preferente la denominada donación papal, contenida en las bulas *Inter Caetera* dadas por Alejandro VI a los Reyes de Castilla en 1493.

En ellas expresamente se confería a Castilla "potestad, autoridad y jurisdicción plena, libre y omnimoda" sobre las nuevas tierras descubiertas.

En las mismas bulas se enfatizaba el motivo religioso de dicha donación política: "Deseando... que el Nombre de Nuestro Salvador sea introducido en aquellas regiones". Y se ordenaba a los Reyes que enviaran "varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruídos y experimentados para adoctrinar a los indígenas y habitantes dichos en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres". El interés, con el que la Reina Isabel acogió esta encomienda misionera, que le era dada por el mismo Papa, quedó anotado en su testamento: "Nuestra principal intención fué... de procurar inducir y traer a los pueblos de ellas (las Indias), y los convertir a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas islas preladados y religiosos y clérigos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir los vecinos y moradores de ellas a la fe católica, y los adoctrinar y enseñar buenas costumbres".

Quedaban así establecidas las bases de un nuevo Estado colonizador y misionero. En 1526, en una real provisión dada en Granada, se recuerda que los Reyes, desde el descubrimiento de las nuevas tierras, establecieron que se indicase a los indios que *los españoles eran enviados* para "instruirlos en nuestra santa fe católica, y predicársela para su salvación, y atraerlos a nuestro señorío, porque fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos".

3. *Centralización estatal: Patronato Regio y Consejo de Indias*

La globalidad del proyecto político-religioso quedaba de esta manera centralizado en la autoridad concedida al Rey por el Papa. Pero, para hacer viable el ejercicio de dicha autoridad era necesario resolver dos problemas: primero, determinar las prerrogativas necesarias para que los Reyes pudiesen cumplir con su nueva responsabilidad evangelizadora; segundo, la creación de organismos necesarios para desarrollar el ejercicio de esta función. Respuestas a estas necesidades fueron la concesión del Patronato Regio y la instauración del Consejo de Indias.

El *Patronato Regio* fue concedido por Julio II con la bula *Universalis Ecclesiae* (1508). Otorgaba a la Corona de Castilla el derecho de patronato

universal, quedando en manos de los Reyes la correspondiente "suma de privilegios, con algunas cargas", que le permitían el control de la evangelización misionera y de la vida de la Iglesia en América. Entre los privilegios sobresalían la presentación de Obispos y la administración de los bienes religiosos. Era obligación del Estado el financiar toda la organización eclesial y misionera.

Adriano VI, en el breve llamado *Omnimoda* (1522), concedió posteriormente al Rey el envío de misioneros, el derecho sobre su selección, el examen y posible veto a los elegidos para la misión.

En 1532, Clemente VII concedía al Emperador facultades sobre ciertos envíos de misioneros, aun sin licencia de los superiores respectivos.

Las concesiones y privilegios se fueron multiplicando de tal manera que, como ha afirmado Lopetegui, "no se podrá menos de advertir en seguida que ese conjunto desborda y rebasa por todas partes la noción común de patronato", ya que "prácticamente, toda la administración eclesiástica de Indias estaba controlada por el Rey y sus ministros o consejeros". Así se explica que comenzara a desarrollarse la teoría del *vicariato regio*, como si el Rey fuese un vicario o delegado del Papa para el gobierno de la Iglesia en las Indias, con una confusa participación del Estado en la jurisdicción eclesiástica propiamente dicha.

El *Consejo Real y Supremo de las Indias* quedó formalizado en 1524. Estaba encargado de gobernar o entender en todo lo pertinente a las colonias ultramarinas, incluso en el plano misional y eclesiástico.

Mediante este organismo la Corona y el Estado desarrollaron la misión religiosa que los Pontífices les habían encomendado, y el ejercicio de los derechos y deberes que les confería el Patronato Regio, mediatizando la libre comunicación entre los Obispos y misioneros y la Santa Sede. Sobre todo, a partir de Felipe II, se incrementó el control, de tal manera que no se permitió que nada fuera a Roma sin pasar por este organismo, y todo documento pontificio o romano quedaba sometido a las limitaciones del "placet regio".

Con toda claridad D. Juan de Mendoza y Luna, en un curioso documento que enviaba al Príncipe de Esquilache en 1615, afirmaba que "quisieron también los Reyes que las religiones de las Indias les hiciesen reconocimiento de patronos, que, a la verdad, si esto faltase, muy corto se quedaría su derecho". Era la consecuencia lógica de todo el sistema establecido.

4. *La imagen del misionero: Evangelizador y funcionario real*

La posibilidad de llevar adelante tan ingente proyecto se encontraba condicionada al reclutamiento de misioneros, soldados y colonizadores.

Supuesta la unidad del proyecto religioso-político del Estado, las distinciones entre estos grupos no eran tan claras como nosotros podríamos imaginar.

Los militares también se sentían misioneros. Motolinía, hablando de Hernán Cortés, asegura que "aunque como hombre fuese pecador, tenía fe y obras de buen cristiano, y muy grande deseo de ampliar la fe de Jesucristo y morir por la conversión de los gentiles". Y Zamora, refiriéndose a Quesada, atestiguaba que "era hombre discreto, de suavidad en las palabras e inclinado a todo lo que sea culto divino y exaltación de la cristiandad entre los indios".

A los colonos y encomenderos se les confiaba también la educación cristiana de los indígenas. Según Herrera, "en cumplimiento de esta orden (8 de enero 1504) Nicolás Ovando dio a cada castellano de los (indígenas) que le pareció (. . .), y esto llamaron repartimiento, con una cédula que decía: a vos fulano, se os encomiendan tantos indios, en tal cacique, y enseñadles las cosas de nuestra santa fe".

El papel del misionero era complejo: evangelizador y funcionario real. Acompañaba como capellán a las tropas de ocupación; quedaba constituido como pastor de las nuevas iglesias locales integradas por una estratificada feligresía social integrada por españoles, criollos, mestizos, aborígenes y morenos; conquistaba para Su Majestad, mediante la evangelización, nuevas tierras y nuevas comunidades indígenas de frontera, a las que llegaban después militares y colonos; predicaba el Evangelio a los amerindios para convertirlos a la fe e incorporarlos a la Iglesia. Un eminente misionero, el P. Antonio Ruiz de Montoya, en su libro *La Conquista Espiritual* (1639), aseguraba a Felipe IV que había realizado su difícil labor misionera entre los guaraníes "para agregarlos al aprisco de la Santa Iglesia y al servicio de Su Majestad".

La ambigüedad del misionero era claramente percibida por el aborigen. Tenemos un testimonio preclaro entre otros. La víspera del martirio del Beato Roque González de Santa Cruz, Potirava, un indígena guaraní, le dice directamente: "Estoy harto y cansado de oír estas cosas que dices, porque soy cristiano de los de Fray Alonso de Buenaventura. Yo era el que llevaba su habla a los indios y predicaba las cosas de los cristianos. (. . .) Ya conozco a vosotros y a los españoles (. . .): los españoles envían a éstos a explorar nuestras tierras con títulos de religiosos y luego tras ellos a echarnos de ellas y llevar nuestros hijos y mujeres".

5. *Ambigüedad del modelo hispano de evangelización*

El modelo hispano de evangelización que se estableció en América durante los años de la colonia era congruente y equilibrado dentro de la lógica medieval europea de un Reino Cristiano expansivo y misionero. Se modelaba en el interior de un esquema de cristiandad.

Pero la libertad y el dinamismo original de la evangelización misionera quedaban mediatizados por las exigencias de un proyecto global político-religioso, que postulaba simultáneamente, desde su dimensión política, apoyar a la misión y ser apoyado por ella.

Es evidente el interés que siempre demostró el Estado-Misionero en la propagación de la fe y en la implantación de la Iglesia en los territorios de ultramar. Pero también son claros los intereses económicos, sociales y políticos pretendidos por el mismo Estado en su conquista.

Nos encontramos, de esta manera, en el núcleo mismo del modelo un conjunto de contradicciones, especialmente para la evangelización, que se iba a transformar en fuente de problemas, tensiones y dificultades, que rápidamente aparecieron en los primeros años del descubrimiento.

No es este el momento de analizar las posibilidades y limitaciones históricas que tuvo la evangelización en América Latina, al tener que desplegarse en tan ambiguo modelo. Nuestro interés se centra en otro punto. Nos preguntamos cuál fue el papel que jugaron los religiosos misioneros en el interior de este sistema de evangelización, y cuál fue su aportación específica al Continente, a la Iglesia e incluso al mundo. No podemos olvidarnos que nos encontramos ante uno de los capítulos más importantes de la historia misionera de la vida religiosa.

II. Religiosos en la Primera Evangelización de América Latina

Hoy es indiscutible entre los historiadores la importancia que tuvieron las Ordenes Religiosas en la primera evangelización de América Latina.

Ya en 1551, el Consejo de Indias testificaba al Emperador que "en aquellas tierras (de las Indias) los religiosos son la principal parte para la conversión y doctrina y buen tratamiento de los indios". Y el P. José de Acosta, en 1576, escribía: "Nadie habrá tan falto de razón ni tan adverso a los regulares, que no confiese llanamente que al trabajo y esfuerzo de los religiosos se deben principalmente los principios de esta Iglesia de las Indias".

Los primeros religiosos misioneros marcharon a las Antillas con la expedición colombina de 1493. Se han conservado sus nombres: Fray Bernardo Boyl, benedictino; Fray Román Pane, jerónimo; el mercedario Juan Infantes y tres franciscanos: Fray Rodrigo Pérez, sacerdote, y los legos franceses Fray Juan Deledeule y Fray Tisim o Cosin.

Durante el siglo XVI, según los cálculos de Schaefer y Aspurz, fueron unos 5.000 religiosos los que pasaron como misioneros a las Indias Occidentales: 2.000 franciscanos; 900 dominicos; 1.200 agustinos; 550 jesuítas; 250 mercedarios; 150 carmelitas. Con razón, Fernández de Oviedo, historiador de la época, afirma gráficamente que "llovieron" frailes.

Según las investigaciones de Demetrio Ramos, en el siglo XVI llegaron unos noventa religiosos por año; en el XVII unos cien; y ciento treinta en el XVIII.

1. *La opción de la evangelización misionera*

El descubrimiento de América coincide providencialmente con el gran movimiento de reforma de las Ordenes Religiosas y de toda la Iglesia, que fue impulsado por el Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

Los religiosos que comenzaron a pasar a las Indias quedan caracterizados por su profunda identificación con la evangelización misionera de los indígenas, encomendada por Alejandro VI a los Reyes Españoles en sus bulas *Inter Caetera*. Para recordar sólo algunos modelos preclaros, baste con anotar los primeros dominicos que se establecen en la Española, y las audaces comunidades franciscanas que hicieron la evangelización de la Nueva España.

a. La decidida vocación misionera de estos religiosos hizo que se extendiera su labor apostólica prácticamente a todo el territorio de dominio hispano. Incluso se adelantaron en muchas ocasiones a la ocupación efectiva por la autoridad militar y civil, como sucedió en el Norte de Nueva España, en las cuencas interiores del Orinoco y del Amazonas, y, al sur, por el Plata y los Andes araucanos. Fueron los religiosos casi los únicos misioneros de frontera.

b. Su objetivo no se reducía a una multiplicación indiscriminada de bautismos, como una literatura fácil ha hecho suponer. Simbólicamente se denominaron *los Doce* o *los Doce Apóstoles* los primeros franciscanos que fueron enviados por Adriano VI a México en 1524. El nombre encerraba un proyecto: a imitación de los Apóstoles, edificar una Iglesia nueva y santa con los indígenas en las nuevas tierras descubiertas, a las que anteriormente nunca había llegado la fe en Cristo Salvador.

Esto explica el esfuerzo y el trabajo que desarrollaron: aprendizaje de lenguas nativas, elaboración de catecismos adaptados, serias investigaciones etnográficas —principalmente las realizadas por Sahagún—, e incluso la erección de un seminario para indígenas, la implementación de una pastoral vocacional religiosa, y la edificación de monasterios para monjas amerindias.

Es cierto que las primeras iniciativas en esta línea desgraciadamente fracasaron con rapidez. Se cerraron los monasterios de monjas promovidos por Sahagún. Salieron de la Orden los primeros indígenas que recibieron el hábito de San Francisco. Del seminario de Tlaltelolco, inaugurado en 1536, cuatro años después escribía el Obispo Zumárraga a Carlos V con marcado pesimismo: "El colegio de Santiago, que no sabemos lo que durará, porque los estudiantes gramáticos" propenden más al matrimonio que al celibato.

Son complejas las razones de estos fracasos y no es el momento de reflexionar sobre ellas. Pero el esfuerzo realizado por las comunidades franciscanas en esta línea marca claramente su objetivo misionero: la edificación de iglesias indígenas, y no sólo la erección de puestos de misión. Era el proyecto de pasar en poco tiempo de una pastoral indigenista a una pastoral indígena.

2. *El gran conflicto: Evangelización y Política*

Los primeros religiosos dominicos que llegan a la Española en 1510 tenían una clara opción y carisma, que compartirá la mayor parte de los religiosos durante la época de la colonia: la prioridad absoluta de la evangelización misionera de los indígenas sobre cualquier otro tipo de compromisos y de intereses. Pero dicha opción quedaba enmarcada en el modelo de evangelización establecido por los Reyes de Castilla y, radicalmente, por las bulas pontificias de Alejandro VI. Inmediatamente va a surgir el conflicto entre la opción de los religiosos y el modelo evangelizador, entre las exigencias de la evangelización misionera y la praxis política.

En efecto, la conducta de los conquistadores españoles con relación a los indígenas ya, para fines de 1496, había originado un ambiente de animosidad y rebelión de los nativos contra la obra de colonización y evangelización que se pretendía realizar.

En 1502 llega a Santo Domingo, como nuevo gobernador, Nicolás de Ovando con órdenes precisas de la Corona. Realiza una represión sangrienta entre las tribus indígenas sublevadas y procede a la primera repartición de indios con carácter legal. La misma Reina Isabel, en diciembre de 1503, extiende una cédula real en la que ordena a Ovando que "en adelante compeláis y apremiéis a los dichos indios que traten y conversen con los cristianos de la dicha isla, e trabajen en sus edificios, e coger e sacar oro y otros metales". Era la imposición del trabajo forzoso y de la repartición de los indígenas. Era la subordinación del mundo indígena no sólo a los Reyes de Castilla sino también a los colonizadores. En caso de resistencia quedaba justificada la guerra de pacificación. La expansión del Reino Cristiano en las Indias comenzaba a manifestar la profunda violencia que inevitablemente llevaba escondida en su seno.

Inmediatamente Ovando implementó las órdenes reales. Los indígenas fueron profusamente repartidos a los españoles en encomienda. Se persiguió y castigó severamente a los que, por reacción legítima y natural, desertaban del trabajo y se escondían por los montes. En dichas circunstancias la evangelización misionera entró en una profunda crisis, que años más tarde relatará Fray Bartolomé de las Casas.

Los tres nuevos dominicos, que abren su convento en Santo Domingo en 1510, pronto advirtieron la dificultad de la conversión de los indígenas a la fe, dado el modo de proceder de los conquistadores y la violencia

injusta que se desencadenaba de la conquista colonizadora. De esta manera concientizaron la contradicción entre la conquista espiritual y la conquista política.

El 21 de diciembre de 1511, cuarto domingo de Adviento, Fray Antonio de Montesinos —que posteriormente morirá como mártir en Venezuela en 1530—, tiene su célebre sermón ante las autoridades y personalidades de la isla. Es un documento escrito, como una proclama, y firmado por toda la comunidad de los frailes. El texto evangélico, que lo encabeza, tiene un valor de símbolo: “Soy la voz del que clama en el desierto”.

El argumento medular del documento, teniendo en cuenta no sólo el texto sino también el contexto histórico y carismático de los dominicos que lo suscriben, es la afirmación de la evangelización como valor prioritario y supremo sobre cualquier otro tipo de proyectos e intereses, y la denuncia del escándalo de una conquista cristiano-política que no respeta la dignidad humana de los indígenas, y que injustamente los oprime y esclaviza, impidiendo el proceso de una evangelización auténtica y, consiguientemente, testimonial y pacífica.

Por eso el sermón no se reduce a una denuncia de abusos circunstanciales cometidos por los soldados y colonos de la isla contra los indígenas. Cuestiona la implantación de trabajo forzoso, el proceso de la repartición y la instauración de las encomiendas. Proclama como injustas las guerras levantadas contra “gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas”, con el motivo de someterlas al vasallaje castellano. Y, consiguientemente, de una manera implícita pero clara, los dominicos dejaban cuestionados los fundamentos mismos en los que se apoyaba el proyecto político: la justicia y la validez de los títulos de la conquista, de la ocupación de naciones no agresivas, y de la imposición de un vasallaje a pueblos libres.

La conclusión del documento es una toma de posición decidida y clara por parte de los evangelizadores misioneros: “Todos estáis en pecado mortal y en el vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. (...) Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe en Jesucristo”. Es importante recordar que, en esa época, tanto los moros como los turcos eran considerados no sólo como infieles contumaces, sino también como piratas e injustos invasores contra los que se desencadenaban las guerras calificadas como cruzadas por los cristianos.

En este documento, surgido del fervor de una comunidad religiosa y misionera, se encuentra ya seminalmente la aportación específica que las Ordenes Religiosas van a hacer a la historia y desde la historia de la evangelización de América Latina. Supone dos opciones de base: la opción prioritaria por la evangelización misionera, y la opción preferencial por

los indígenas oprimidos y violentados, a los que los misioneros reconocen como hombres racionales y libres, a los que estamos obligados a amar como a nosotros mismos, según la expresión de Montesinos.

3. *Proclamación de la libertad de los pueblos y evangelización de la autoridad pontificia.*

La reacción política fue rápida. En 1512, Fernando el Católico, en carta a Colón, califica el documento de los dominicos de escandaloso y subraya que "debía el almirante haber procedido con rigor, pues el error fué muy grande". Y el provincial dominico de España, Fray Alonso de Loaysa, que pensó sacar a los religiosos de la isla, justifica la postura política del Rey, "pues tantos prelados de letras y conciencia y también el Santo Padre lo permitían". Y añadía que "estas islas las ha adquirido su alteza *iure belli*, y Su Santidad ha hecho al Rey Nuestro Señor, donación de ellas".

Pero, comprometidos los religiosos, con una evangelización misionera libre, testimonial y pacífica, eran precisamente los dos títulos justificativos de la conquista política, los que cuestionaban y sometían a revisión crítica: el primero por el Derecho de Gentes; el segundo por las limitaciones del poder pontificio.

Hacían falta una audacia y libertad evangélicas extraordinarias para poder enfrentar estas cuestiones de los títulos de la conquista. En plena disputa sobre el tema, Fray Francisco de Vitoria, también dominico, le decía al P. Arcos en 1534, que si atacaba el derecho de conquista, unos le decían que iba contra el poder del Papa, y otros que contra el del Emperador. Y añadía: "*Itaque fateor infirmitatem meam* y que huyo cuanto puedo de no romper con esta gente. Pero si *omnino cogor* a responder categóricamente, al cabo digo lo que siento".

Religiosos misioneros y religiosos teólogos de las Universidades españolas se sintieron unánimemente comprometidos en la aclaración de estos temas por motivos de su compromiso evangelizador. Entre ellos sobresalen Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de Las Casas, Fray Antonio de Córdoba, Fray Francisco de Vitoria, y posteriormente Soto, Báñez y Suárez.

Francisco de Vitoria emerge entre todos. En sus *Relecciones* distingue claramente entre la potestad civil y la potestad eclesiástica. La primera tiene su origen natural en los pueblos, que la transfieren a los gobernantes para un fin natural. La potestad eclesiástica no da potestad civil: viene de Cristo y, teniendo su origen sobrenatural, su fin es también estrictamente sobrenatural.

Partiendo de estas premisas deduce dos conclusiones principales. Primera conclusión: el Papa no tiene poder temporal sobre el mundo, con lo que quedaba invalidado el título de donación pontificia, en el que

preferencialmente se apoyaban los Reyes Hispanos para justificar la conquista con todas sus consecuencias. Segunda conclusión: todos los pueblos tienen sus propios derechos de independencia y libertad, que no quedan anulados ni por su incultura ni por su infidelidad, con lo que se negaba la autoridad indiscriminada del Emperador sobre toda la tierra.

Simultáneamente, se reconocían los deberes de los pueblos entre sí, como era el deber a una humana intercomunicación, que cuando era injustamente negada podía exigirse incluso por las armas, una vez agotados los medios pacíficos.

Desde un punto de vista estrictamente teológico, el fenómeno resulta aleccionador e interesante. La profunda identificación de los religiosos con el proyecto de evangelización misionera de la Amerindia promovió una revisión de la eclesiología vigente y una evangelización trascendental de la actividad política internacional, al mismo tiempo que quedaba cuestionada éticamente la nueva situación que se había producido en las Indias.

La base de la doctrina de la autoridad secular del Papa sobre el mundo, ampliamente generalizada en la época, arrancaba de una antigua opinión sostenida por Enrique de Susa. Afirmaba que los Papas tenían la máxima autoridad temporal y espiritual como sucesores de Cristo, que también la había tenido. La heroica identificación de los misioneros religiosos con el Evangelio colaboró eficazmente a una purificación y evangelización de la teología del papado. La función del Papa quedaba limitada a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo, consecuente con el principio proclamado por el mismo Jesús: "Mi Reino no es de este mundo" (Jn 18,36).

También fue resultado de la acción de los misioneros religiosos la evangelización de la politología vigente en Europa, llegando a establecer, mediante Fray Francisco de Vitoria, las bases del nuevo Derecho Internacional, en el que se reconoce el origen democrático de la autoridad civil, y el derecho a la libertad de todos los pueblos y naciones, aunque limitada cuando éstos no respetan los legítimos derechos de las otras naciones o cuando tiránicamente la autoridad viola sistemáticamente la dignidad y los derechos humanos de los propios ciudadanos.

Consecuencia de esta doble evangelización realizada por los religiosos misioneros en el campo de la eclesiología y de la politología, fue el cuestionamiento de la justicia de la conquista política realizada por España y por las otras naciones europeas tanto en América como en el Lejano Oriente.

Los resultados prácticos en las Indias de este tipo de evangelización eclesial y política y de estas denuncias fueron limitados. De hecho, con ocasión de la discusión de las Leyes Nuevas (1542), parece que Carlos V, por preocupaciones de conciencia, quiso abandonar la conquista del Perú y, como afirma un autor anónimo de la época, "quiso Su Majestad dejar estos reinos a los ingas tiranos". Pero los años habían pasado en discu-

siones, los intereses se habían multiplicado y la situación general debía de ser tan compleja que parece que el mismo Vitoria aconsejó al Emperador continuar la conquista.

Con los años fue desapareciendo la preocupación y se siguió invocando la concesión de Alejandro VI para resolver los litigios entre los países europeos interesados en participar en la conquista. En la Junta de Valladolid de 1550 se proponía esta significativa cuestión: "Qué forma puede haber cómo quedasen aquellas gentes sujetas a la majestad del Emperador Nuestro Señor, sin lesión de su conciencia, conforme a la bula de Alejandro". Sin embargo, quedó un importante escrúpulo en la conciencia metropolitana, que iba a ser aprovechado por los misioneros dentro de una situación irreversible. Los estadistas españoles insistieron en suprimir la palabra "conquista" por las de "pacificación" y "población", alegando esta razón en el libro IV de la *Recopilación*: "Pues habiéndose de hacer con toda paz y caridad, es nuestra voluntad que aun este nombre, interpretado contra nuestra intención, no ocasione ni dé color a lo capitulado para que se pueda hacer fuerza ni agravio a los indios".

Aceptada por la Iglesia y los religiosos la irreversibilidad de la situación política, su espíritu misionero los impulsó a luchar contra los atropellos más importantes del sistema.

Sólo nos vamos a fijar en dos aspectos: la defensa de la libertad de los aborígenes y la institución de las reducciones.

4. *La defensa de la libertad de los aborígenes*

Establecido el nuevo sistema político-religioso en las Indias, no debía al menos olvidarse que su finalidad era con relación a los aborígenes para "traerlos a nuestro señorío, porque fuesen tratados, favorecidos y defendidos como los otros nuestros súbditos y vasallos", según se decía en la real provisión dada en Granada en 1526. Así rezaba la letra de los documentos. Pero la Conquista no sólo arrasó la libertad política de las comunidades indígenas —transformando a los amerindios en vasallos de Castilla— sino que de hecho, con la lógica de la conquista y de las necesidades de la metrópoli, atentó violentamente contra los derechos más elementales de las personas.

Este hecho era evidente para los misioneros religiosos, que se constituyeron en defensores y protectores de los indios. Como defensores de la libertad de los aborígenes sobresalen entre otros Fray Antonio de Montesinos, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Bernardino de Minaya, todos ellos de la Orden de Predicadores.

a. *Las causas de la opresión*

Dos factores históricos explican especialmente la situación de opresión a la que quedaron sujetos los indígenas, teóricos vasallos libres de la

Corona: la ideología de la Conquista, y los intereses económico-políticos que tenía la metrópoli en Europa.

El fenómeno de la "conquista" está siempre marcado de una ideología característica, y así sucedió también con la conquista hispana de América. Los conquistadores nunca dudaron de su superioridad, tanto religiosa como cultural, e incluso se sentían obligados en su conciencia a integrar a los aborígenes en su propio mundo, lo que suponía un largo proceso pedagógico antes de alcanzar las metas integracionistas propuestas. Esta ideología conquistadora, etnocéntrica e integracionista, situaba axiológicamente al amerindio en un plano de inferioridad, que aparece visiblemente marcado durante toda la época colonial, incluso en los mismos sectores estrictamente evangelizadores.

Por otra parte, el momento del descubrimiento y de la conquista acaeció en unas circunstancias en las que la metrópoli se orientaba políticamente hacia Europa, donde violentamente se disputaban la hegemonía los diferentes países. La participación en dichas luchas suponía el disponer de fuertes recursos económicos. Por ese motivo, el mismo Cristóbal Colón recordará sagazmente a los Reyes, que gracias a su descubrimiento había transformado una España pobre en una España rica.

La unión de estos dos factores motivó que la expansión del Reino Cristiano en América respondiera a una estructura típicamente colonial.

Despojadas las comunidades indígenas de su autonomía y de la propiedad política de sus territorios, la colonia quedó marcada por dos orientaciones fundamentales: implantación sistemática de la cultura de los conquistadores, y subordinación de toda la organización colonial a los intereses económico-políticos de la metrópoli.

Lógicamente los indígenas quedaban subordinados a la metrópoli a través de los representantes colonizadores de la Corona, y valorativamente considerados como niños con relación a la nueva estructura cultural. Así los colonizadores se constituyeron en señores y maestros, y los indígenas en *vasallos* y *alumnos de los españoles enviados* por la Corona.

De este modo se originó la formalización de una ideologizada *ética de conquista*, que, dados los esquemas de la época, pretendía justificar y legalizar la esclavitud, los repartimientos y las encomiendas. Contra esta ética y sus concreciones históricas se van a enfrentar con energía los religiosos en nombre de la evangelización.

b. *La lucha contra la esclavitud*

La mentalidad esclavista de la época aparece en el mismo Cristóbal Colón en párrafos de su *Diario* y en una carta a Santángel. Ya en 1500 enviaba los primeros 300 esclavos al puerto de Sevilla, que hizo exclamar

a la Reina Isabel: "¿Qué poder mío tiene el Almirante para dar a nadie mis vasallos?".

Durante el período isabelino, se expide una cédula real (1503) prohibiendo someter a esclavitud a los indígenas. Se indicaba una excepción marcada por la ética conquistadora: caníbales aprisionados en sus agresiones.

Sin embargo, el sistema debió de tender a generalizarse, ya que el tema fue llevado a la Junta de Burgos (1512), donde el Licenciado Gregorio defenderá la esclavitud como pena por pecados de idolatría y contra la naturaleza, y Fray Bernardino de Mesa la aceptará cuando los señores de tales esclavos sean personas calificadas.

Todavía en 1680, la *Recopilación* recoge una ley prohibiendo la esclavitud en paz o en guerra, aunque siempre con la excepción de los indios permanentemente belicosos, como eran los caribes y araucanos.

Siempre hubo una denuncia activa por parte de los religiosos contra esta práctica. Especial trascendencia tuvo la iniciativa de Fray Bernardino de Minaya. Según él mismo cuenta, en 1534 fue firmada una cédula real, que derogaba otra anterior de 1530, en la que se prohibía la esclavitud. Prescindiendo de las limitaciones del Real Patronato, se dirigió directamente a la Santa Sede, consiguiendo de Pablo III la bula *Sublimis Deus* (1537), en la que se sostenía la racionalidad de los indígenas, precedida de una carta apostólica al Cardenal Juan de Tavera, Arzobispo de Toledo, ordenándole prohibir bajo pena de excomunión, *ipso facto incurrenda*, el reducir a los indios a la esclavitud de cualquier forma y por cualquiera.

Los tiempos eran difíciles y puntillosos. Carlos V ordenó recoger las bulas y consiguió del Papa la derogación del breve enviado al Cardenal Tavera, por ser lesivo de los derechos patronales del Emperador y perturbar la paz de las Indias. Hoy nos resulta extraña e inhumana esta manera de reaccionar ante las lesiones que se producían ante dos derechos tan desiguales: los privilegios de un emperador, y el derecho natural de los indígenas a la libertad.

c. Repartimientos y encomiendas

Problema que tuvo mucha más trascendencia, por su extensión y generalización, fue la instauración de las encomiendas, tema estrechamente ligado con la imposición del trabajo forzoso y de las reparticiones. Fue un sistema colonizador que prácticamente llevaba incluida una velada esclavitud de hecho, aunque no de derecho, y que propiciaba el desarrollo encubierto de toda clase de abusos y arbitrariedades por parte de los encomenderos. Fue una larga y difícil lucha la que mantuvieron todos los religiosos contra esta institución, desde los dominicos de la Española hasta los jesuitas del Paraguay. Siempre prevalecieron en estas luchas como razones contrarias a la encomienda las dificultades que creaba a la evangelización misionera, la lesión a los derechos humanos y jurídicos del

indígena-vasallo de Su Majestad, y las inhumanidades y abusos que con frecuencia se cometían por los encomenderos.

La encomienda fue una variante americana del feudalismo español de la Edad Media. En el siglo XVIII, Solórzano la definía como "un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias para recibir y cobrar por sí los tributos de los indios que se le encomendaren por su vida y la de un heredero, con cargo de cuidar de los indios en lo espiritual y defender las provincias donde fueren encomendados".

El esquema de la encomienda era relativamente sencillo: encomendero y encomendados. El encomendero pertenecía al grupo de los conquistadores y quedaba constituido como señor feudal. Los encomendados eran los indígenas. El encomendero, con relación al Estado, tenía obligaciones tributarias y militares; con respecto a los indígenas debía procurar la atención espiritual y cristiana. Como contrapartida, los indígenas tenían la obligación de prestación del trabajo personal. La encomienda suponía la repartición de tierras y de indios, y la prestación de un trabajo forzoso. De esta manera los indios quedaban distribuidos y bajo control inmediato de los colonizadores, dentro de una rígida estructura piramidal de la sociedad.

Los primeros repartimientos y encomiendas se iniciaron inmediatamente en las Antillas, quedando legalizados por provisiones reales del año 1503. Fueron famosas las reparticiones de Nicolás Ovando en 1504, y la llevada a cabo por Alburquerque en 1514, en la que se repartieron unos 32.000 indios. En la óptica de los conquistadores el indígena quedaba reducido a la imagen de lo que posteriormente se denominará, con expresión quechua, "mitayo", es decir, hombre-brazo, hombre para trabajar al servicio y para los intereses de otro.

El célebre sermón de Montesinos fue la gran denuncia contra las reparticiones, las encomiendas y los abusos que se derivaban de ellas.

Posteriormente será Fray Bartolomé de Las Casas su gran impugnador que mantendrá viva la conciencia crítica de los religiosos durante los siglos de la Colonia.

Resultado del primer esfuerzo de los dominicos españoles fueron las Ordenanzas o Leyes de Burgos de 1512. La denuncia constante de Fray Bartolomé de las Casas es la que fuerza la convocación de las Juntas de 1516 y 1518, llegando hasta las de Valladolid y Barcelona, en las que se elaboraron las Leyes Nuevas de 1542, aunque siempre dejando insatisfechas las reclamaciones y aspiraciones del dominico. Por otra parte, el fraile nunca tuvo demasiada confianza en los arreglos legales que se hacían en España para humanizar el sistema. En 1555, en carta al confesor de Felipe II escribía: "Desengañese del todo V.P. y los que a V.P. engañan y al Rey, con decir, que no dándole (a los encomenderos) jurisdicción civil ni criminal sobre los indios, estarán éstos remediados, que fue la cautela y maldad con que ciertos que vinieron de Nueva España engañaron

al confesor y al Emperador, habiendo tres veces pedídoles que no hablasen de los repartimientos, y habiendo venido de las Indias, salaridos de los tiranos de México contra los indios (al menos dándoles un ducado para comer cada día), y los desdichados de los indios desamparados sin que nadie viniese a defenderlos (...). Y así alcanzaron una cédula y cédulas quebrantando las leyes cuya tinta aun no enjuta no estaba, y que expirasen las encomiendas en la primera vida, como disponían las leyes, y otras cosas inicuas, que el día que ambos murieren verán la candela que para atinar el camino del cielo entonces adquirieron”.

A Fray Bartolomé se le podrá acusar de oscuridad y de exageraciones en sus documentos. Pero su intuición fundamental era bien clara: guerras y encomiendas demostraban la injusticia radical de la conquista política; la evangelización tenía que realizarse con instrumentos de paz, y respetando y defendiendo la libertad de los indígenas. Ciertamente que las soluciones que él proponía fueron y son muy discutibles. Pero la intuición correspondía a un hombre religioso que se había adentrado en el interior del Evangelio y, consiguientemente, en las exigencias del respeto a la dignidad de la persona humana.

Postura similar es la adoptada en el siglo XVII por el P. Diego de Torres Bollo y por el Beato Roque González de Santa Cruz en el Paraguay. La alternativa que propondrán esos años frente a las encomiendas será la de las reducciones. Esto nos conduce a otra aportación evangelizadora de los religiosos misioneros: el esfuerzo por la humanización del sistema.

5. *Las reducciones: Un sistema de humanización en el sistema*

Nos acercamos a uno de los temas que hicieron más famosos a los religiosos durante la época de la Colonia: las reducciones.

Las limitaciones, dificultades y problemas del sistema reduccional han sido honesta y enérgicamente subrayadas por Branislava Susnik. Pero también Voltaire llegó a afirmar en su *Essai sur les Moeurs* que las reducciones “a solas aparecen como el triunfo de la humanidad; parecen expiar la crueldad de los primeros conquistadores y han dado al mundo un nuevo espectáculo”. Y Montesquieu las presentaba como “la curación de una de las más terribles heridas infligidas por el hombre contra otros hombres”. Históricamente las reducciones más famosas han sido las del Paraguay, aunque tienen sus antecedentes coloniales y sus réplicas en otros puntos del Continente.

Las reducciones fueron una realidad compleja. Simultáneamente fueron un modelo específico de evangelización misionera y un logro de humanización del vasallaje colonial impuesto por los conquistadores a los aborígenes. Son el resultado feliz de una opción de los misioneros. El Beato Roque González de Santa Cruz, escribiendo a su hermano Francisco, Teniente General de Asunción, afirmaba que era necesario optar “por la

justicia que tenían (los indios) y tienen de ser libres de la dura esclavitud y servidumbre del servicio personal en que estaban, siendo por ley natural y divina y humana, exentos" (1614). Las reducciones fueron la alternativa y la contestación viable a las encomiendas dentro del sistema de "pacificación" y "poblamiento".

Cuatro grandes principios modelaron el esquema reduccional, principios que ya se encontraban en el pensamiento lascasiano: la concentración de los indígenas en poblados, no por violencia militar, sino por pacífica atracción evangélica; segregación absoluta de los españoles, como fue ordenado por las Ordenanzas de Alfaro: "Conforme a las Cédulas Reales, ordeno y mando que en pueblos de indios no estén ni se reciban ningún español ni mestizo" (1611); promoción cristiana y cultural de los indígenas con un sistema económico de autoabastecimiento; instauración de un vasallaje de los indígenas directo al Rey, con la correspondiente tributación y compromiso de colaboración militar defensiva en los casos de necesidad.

Tres eran los objetivos de las reducciones. El primero era la formación de comunidades cristianas aborígenes, sin que sufrieran el escándalo de la vida "cristiana" de los españoles, criollos y mestizos, como indicaba el P. Ruiz de Montoya. Segundo, el adiestramiento y capacitación de los indígenas en la nueva cultura importada, evitando los abusos que se cometían en dicho proceso. Tercero, como afirmaba el mismo Ruiz de Montoya, "poner paz entre españoles e indios, cosa tan difícil, que en cien años que se descubrieron las Indias Occidentales hasta ahora no se ha podido alcanzar".

En 150 años de experiencia, los objetivos fundamentales se consiguieron. Pero se alcanzó algo más: devolverle al indígena la voz de la que secularmente había sido privado. En el año 1750, cuando España y Portugal firmaron el célebre Tratado de Límites, sin tener en cuenta los derechos de siete reducciones situadas al Este del río Uruguay, los guaraníes reducidos levantaron enérgicamente su voz ante el Rey proclamando sus derechos y denunciando la injusticia que se cometía con ellos. Siendo denegadas sus justas peticiones, se sintieron traicionados por el Rey. Se sublevaron, iniciando la denominada guerra guaraníca, bajo las órdenes del cacique Sepé. En la batalla de Caibaté, frente a un gran ejército luso-hispano, sufrieron la derrota total, pero dejaron el símbolo del sacrificio de la raza indígena por su libertad.

De modo similar procedieron aquellas comunidades con ocasión de la expulsión de los jesuitas, como consta por las cartas que enviaron al Rey.

El sistema de las reducciones entró en decadencia con dicha expulsión. La política del gobernador Bucarelli de poner españoles al frente de las reducciones, "fue —según John Hemming—, poner lobos en lugar de pastores". Cursó en 1777 el Provincial de los Franciscanos una visita, y tiene que lamentar en su informe que hubo una ruina "que deberá atri-

buirse a los mismos que, con ciencia y justicia, han sido autoridades por orden del Rey y de los ministros para sostenerlos”.

Pero un testimonio importante dejaba la vida religiosa con el desarrollo de las reducciones: el esfuerzo de humanización del sistema que se desarrollaba en el interior del ineludible esquema de vasallaje impuesto a los indígenas por la Conquista.

6. *Las aportaciones más importantes de la vida religiosa en la evangelización de América Latina*

Quiero brevemente resumir las aportaciones más importantes que hicieron los religiosos en la evangelización de América Latina. Entre ellas sobresalen las siguientes:

Primera: la evangelización de la eclesiología vigente en la época, especialmente renovando el sentido original de la autoridad pontificia, purificándola de erróneas jurisdicciones seculares, y subrayando su evangélica función exclusivamente orientada a la edificación de la Iglesia y a la evangelización del mundo.

Segunda: la evangelización de la politología, impulsando la creación del nuevo Derecho Internacional, al mismo tiempo que se mostraba la libertad del Evangelio y su independencia original sobre cualquier sistema político.

Tercera: el esfuerzo, las aspiraciones —incluso las fracasadas—, y la misma actividad desarrollada por los religiosos misioneros impulsaron a una comprensión menos reductiva y más plena de la evangelización. En ellos parece que es propio de los evangelizadores no sólo la predicación explícita del nombre de Jesús, sino también el proyecto de Iglesias autóctonas, la crítica de los mismos modelos evangelizadores, la denuncia sistemática de las injusticias, la promoción y proclamación de la libertad de los pueblos y de los hombres —incluso de los no cristianos—, y el esfuerzo por humanizar las situaciones injustas irreversibles en las que se vive.

Cuarta: los misioneros mostraron la importancia de situarse junto a los oprimidos y violentados para poder comprender las profundidades de las exigencias del Evangelio.

Quinta: pienso, mirando a la historia del pasado, que gran parte de la fe existente en América Latina y de la confianza del pueblo en la Iglesia se debe en no pequeña parte a la actividad misionera realizada por los religiosos en la Colonia. En efecto, no sólo fueron misioneros incansables llevando a todas partes, incluso con el riesgo de sus vidas, el mensaje del Evangelio, sino que al mismo tiempo pusieron su autoridad moral al servicio de los pobres y de los oprimidos.

Sexta: también colaboraron los religiosos en la formación de la identidad de la cultura propia de América Latina y de la identidad de la Iglesia latinoamericana, iniciando una nueva perspectiva bien diferente a la estrictamente metropolitana y europea.

III. Limitaciones y Errores de los Religiosos Evangelizadores

La importante aportación de los religiosos en la primera evangelización de América Latina no estuvo exenta de ciertas limitaciones y errores que también afectaron negativamente los resultados de dicha empresa apostólica.

Comprendo que no es fácil el subrayar los errores principales que cometieron, y mucho más difícil el determinar la causa histórica que los originó. Con la provisionalidad de una hipótesis, me atrevo a sugerir que sus dos grandes limitaciones fueron etnocentrismo europeo y su falta de sensibilidad ante el problema de los negros esclavos. La causa la encuentro en su incapacidad en superar y criticar la ideología de conquista que subyacía en el modelo alejandrino e hispano de evangelización.

1. *El etnocentrismo misionero*

Los mismos misioneros religiosos, que supieron descubrir la dignidad fundamental de los indígenas y proclamar activamente su libertad, no lograron captarlo como persona-culta, y mucho menos con una valoración positiva de su propia cultura.

El gran etnólogo de la época fue, sin duda, Fray Bernardino Ribeira de Sahagún. Escribe la monumental *Historia general de las cosas de la Nueva España*, en la que intentó sintetizar todos sus amplios conocimientos sobre las culturas indígenas de México, tras una minuciosa y científica investigación. Sin embargo, en el mismo prólogo de su obra, manifiesta sus prevenciones contra dichas culturas, y nos declara las intenciones de su trabajo: facilitar a los predicadores y confesores, *verdaderos médicos*, para sus ministerios con los indios, el conocimiento de su "idolatría y ritos idolátricos y supersticiones idolátricas y agüeros y abusiones y ceremonias idolátricas" existentes todavía entre los naturales, y, por desconocerlos —continúa el cronista— algunos operarios calificaban boberías o niñerías acciones de raíz idolátrica profunda. "Pues, porque los ministros del Evangelio que sucederán a los que primero vinieron en la cultura de esta nueva viña del Señor, no tengan ocasión de quejarse de que los primeros, por haber dejado a oscuras las cosas de estos naturales de esta Nueva España, yo Fray Bernardino de Sahagún (...) escribí doce libros de las cosas divinas, o, por mejor decir, idolátricas y humanas y naturales de esta Nueva España".

Más claramente, el P. José de Acosta, en su obra *De procuranda indorum salute*, publicada en 1577, establecía tres clases de culturas: la primera correspondía a la originalmente europea; en la última categoría situaba la de los bárbaros, que viviendo tribalmente y en las selvas eran semejantes a las fieras y, afirmaba que en el Nuevo Mundo hay infinitas manadas de ellos, diferenciándose muy poco de los animales.

Y el P. Diego de Torres Bollo, promotor de las reducciones en el Paraguay, refiriéndose a los guaraníes, decía que "como todos sus antepasados, poco antes andaban como fieras en estos montes con las armas en la mano matando y destrozando sin conocimiento de Dios Nuestro Señor, más que si fueran bestias".

Esta visión etnocéntrica y devalorativa de la cultura indígena condujo a los religiosos a tres errores fundamentales. *Primer error*: valoraron al indígena como hombre, pero lo calificaron como inculto, incluso como salvaje, lo que los condujo a un etnocidio y al proyecto de un integracionismo cultural. *Segundo error*: ignoran la adultez de los aborígenes y los suponen en un estado de minoría de edad, "personas miserables y de tan débil natural que fácilmente se hallan molestados y oprimidos", promoviendo un sistema de paternalismo y tutoría indefinido. *Tercer error*: como consecuencia de estas apreciaciones privaron al indígena de su palabra en los problemas gravísimos que le concernían directamente. Después de enmudecerlos se constituyeron en sus defensores y protectores, haciéndose la voz de los que no tienen voz. Por ese motivo y con la mayor naturalidad, todos los asuntos que se discutían y trataban sobre los indígenas, se resolvían sólo entre españoles, aunque una parte de ellos fueran religiosos dispuestos a defender al amerindio de los propios españoles. Y no es que los aborígenes no tuvieran capacidad para defender también con la palabra su propia causa. Baste recordar en las relaciones de Bernal Díaz del Castillo, las conversaciones que mantuvieron los aztecas derrotados con los franciscanos enviados por Adriano VI a la Nueva España.

2. La esclavitud de los negros

Una segunda limitación de los religiosos en la evangelización del Continente fue su fría posición ante la realidad de los numerosos esclavos negros, aunque no podamos olvidar la excepcional figura de San Pedro Claver.

El tráfico de los esclavos negros se inicia desde los primeros años de la Conquista. Ya en 1502, Ovando llevó algunos esclavos residentes en Sevilla. En 1505, el Rey aprobó el envío de 100 esclavos por petición del propio Ovando. Las autorizaciones fueron constantes a través de los años normalizándose uno de los comercios más tristes de la historia de la humanidad.

Según el Dr. José Oscar Beozzo, "a Brasil habrían venido unos 3.5 millones". Sólo quiero recoger textualmente algunas apreciaciones del mismo autor, que lo mismo pueden aplicarse a Brasil que al resto de la América Hispana.

"Podemos afirmar después de largo y cuidadoso estudio de esta cuestión —escribe Beozzo—, que no hubo en Brasil un proyecto de evangelización de los esclavos y nada que se pareciera al esfuerzo de los jesuitas en la catequesis del indio. Ciento cincuenta años después que los esclavos primeros hubieran llegado a Brasil, todavía no existía ningún catecismo de las diferentes naciones aquí traídas a la fuerza, cuando se contaban en decenas los catecismos en lengua tupí, guaraní, tapajós, manaos y cuantas naciones indígenas se habían contado por los misioneros".

Más adelante anota: "Esta premisa de libertad, como condición previa para la evangelización, va a faltar a la Iglesia del Brasil y del resto de América Latina en su contacto con el esclavo negro. Con relación al indio se luchará con todas las fuerzas para apartarlo de la convivencia con el colono, para evitar que sea esclavizado o encomendado en el caso de Hispanoamérica. En el caso del negro hará plena alianza con los que le opriman, confiando al Señor de los esclavos la tarea de 'evangelizarles'. La misma Iglesia se comprometerá con el sistema vigente, usando intensamente el brazo esclavo en las propiedades de las Ordenes Religiosas, en los ingenios de jesuitas y carmelitas, en las haciendas y monasterios de los benedictinos, en los palacios episcopales y en las casas parroquiales".

"Aun hombres de la estatura moral de Antonio Vieira, que se comprometieron totalmente con la libertad de los indios, no sólo serán omisos sino que tratarán de 'justificar' la esclavitud negra, como una necesidad de toda la empresa colonial. Vieira llegó a decir: 'Sin Angola no hay Brasil', esto es, sin esclavos negros, el Brasil colonial no es viable".

"Esta cuestión queda como el gran escándalo y el gran impasse de la evangelización de América Latina: que haya visto florecer todas las religiones africanas en el Continente (...). Después de cuatrocientos años de represión, la religión africana está ahí, viva, renaciente, en un inmenso interrogante a la conciencia cristiana. No existió el anuncio fraterno del Evangelio a los negros esclavos, pero sí la negación de su cultura, de su religión, de su derecho de seres humanos en el campo del trabajo y, con él, en todos los otros campos".

3. *La ideologización de la Conquista*

Resulta difícil poderse explicar estas limitaciones y errores de los religiosos misioneros durante la Colonia en problemas de tanta trascendencia y gravedad. Sólo encuentro una hipótesis que pueda explicar esta limitación e incluso deformación de la evangelización realizada por ellos: los religiosos, habiendo sido capaces desde el Evangelio no sólo de criticar

los sistemas impuestos por la Conquista, sino incluso de cuestionar la misma Conquista, sin embargo no tuvieron vigor para superar la ideología de la Conquista, quedando inconsciente pero eficazmente ideologizados. De otra manera, ellos mismos se sintieron conquistadores "a lo divino", como lo proyectaron denominando a la Virgen María "la Conquistadora" y calificando su actividad como "conquista espiritual", sin percibir la ideología negativa que se incluía detrás de dichas expresiones.

La Conquista, como ya indicamos anteriormente, lleva siempre una carga axiológica de etnocentrismo que, consiguientemente invade incluso al mismo sector religioso característico de toda cultura. Los religiosos misioneros nunca cuestionaron la superioridad religiosa y cultural del mundo del que procedían, lo que incluía, lógicamente, la apreciación de inferioridad de la religiosidad y de las culturas de los amerindios. Evangélicamente lograron reconocer al indígena como hombre, como hijo de Dios y como hermano. Ideológicamente quedaron cegados e incluso llenos de prejuicios frente a las culturas amerindias, sus expresiones y sus instituciones. Incluso esta actitud quedaba confirmada por la percepción de ciertos antivalores que descubrían, y que, de diferentes maneras, son inherentes al desarrollo histórico de toda cultura. Fue, a mi juicio, esta ideología "conquistadora", lo que los condujo al arrasamiento de las culturas indígenas, al desarrollo de una política integracionista e, incluso, a la "justificación" de la esclavitud de los negros, dentro del esquema de la época, que de alguna manera facilitaba la libertad de los indígenas, constituidos legalmente "vasallos de Su Majestad", lo que implicaba derechos diferentes a los de los no vasallos de la Corona, como eran los esclavos.

4. *Consecuencias de la ideologización de los misioneros*

La ideologización "conquistadora" de los religiosos ha tenido serias consecuencias en América Latina, además de las indicadas anteriormente. Apuntamos algunas.

Primera. Los misioneros religiosos, por su identificación con el Evangelio, tomaron como causa propia el constituirse en protectores y defensores de los indígenas. Pero, mediatizados por la ideologización conquistadora desconocieron o no asumieron las "causas" propias de los aborígenes.

Segunda. La ideologización contribuyó a una estratificación social, axiológica e incluso jurídica, en el Continente, claramente antievangélica, que ha tendido a marginar a los amerindios y negros, y dificulta, incluso en nuestros días, la organización pluriétnica y plurinacional de los Estados.

Tercera. La ideologización de los misioneros colaboró al tradicional sistema latinoamericano de heterogeneidad entre la cultura y las estructuras. Las culturas autóctonas quedaron despojadas de sus propias instituciones y estructuras, quedando sometidas a otras instituciones y estruc-

turas foráneas y colonizadoras. Son las estructuras tradicionales que Puebla juzga como injustas y generadoras de injusticia, que oprimen al pueblo y dificultan la expresión de la identidad del Continente latinoamericano.

Cuarta. La ideologización conquistadora de los misioneros religiosos contribuyó a conformar la fuerza del Evangelio y de la misión de la Iglesia en un molde de conquista, y no tanto de "sacramento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1). Esto también bloqueó a los religiosos para una captación y comprensión más positivas de las religiones no cristianas existentes en el Continente, y dificultó la edificación de Iglesias autóctonas como tenían en su proyecto los franciscanos misioneros de la Nueva España.

IV. Los Religiosos en el Hoy de la Evangelización de América Latina

Al iniciar mi exposición dejaba abiertas varias preguntas: ¿Cuáles son el carisma y la misión de los religiosos en esta nueva etapa de la evangelización de América Latina? ¿Cuál ha de ser su participación específica en el quehacer de nuestra Iglesia? ¿Cómo podemos conjugar las exigencias de nuestro propio carisma con las exigencias de vivir en comunión de fe y de misión con nuestros pastores?

Sólo quiero recoger, para responder a estas preguntas, algunas de las luces y las sombras de la historia de los que nos precedieron en América Latina, luces y sombras que nos ayuden para comprender lo que la Iglesia tiene derecho a esperar de las actuales comunidades religiosas, teniendo en cuenta el actual proyecto evangelizador del Continente presentado por nuestros Obispos en los Documentos de Medellín y de Puebla.

1. *Dos opciones fundamentales de los religiosos*

Nuestros mayores, los que nos precedieron en la vida religiosa en América Latina, quedaron caracterizados por dos rasgos evangélicos que exigen una continuidad en nosotros: la opción prioritaria y absoluta por el Evangelio y la evangelización, y la opción preferencial por los pobres.

a. *La opción prioritaria y absoluta por el Evangelio*

Sin duda de ninguna clase, la nota que más caracterizó a los religiosos misioneros de la primera etapa fue su opción prioritaria y absoluta por el Evangelio y la evangelización, y fue de dicho foco del que procedieron sus intuiciones y aportaciones más importantes.

Su experiencia de Dios, su experiencia de Jesucristo, como diríamos hoy recordando el lenguaje de Puebla (DP 726), los orientó en dos direcciones fundamentales: seguimiento personal y radical de Cristo en el espíritu de las bienaventuranzas (DP 742), y evangelización misionera testimoniando y predicando la fe en todas las comunidades indígenas del Continente.

La radicalidad evangélica en el seguimiento de Cristo es la que explica la venida voluntaria de tantos religiosos a las Indias. No buscaban una vida más fácil. Recuértese lo que anotaba Fray Bartolomé de Las Casas de la primera comunidad dominicana de la Española: "Acordaron añadir ciertas ordenaciones y reglas a las viejas constituciones de la Orden (...) para vivir con más rigor". A Fray Toribio de Benavente los indígenas comenzaron a llamarlo "Motolinia", que significa pobreza en la lengua azteca. Y Fray Antonio de Remesal afirma el agrado con que los indios recibían a los religiosos porque sabían "que a distinción de los españoles, los misioneros no iban en busca de sus haberes". Y son muchos los documentos en los que se manifiesta el deseo del martirio que afloraba en los religiosos de la época.

La profunda experiencia de Jesucristo desencadenaba en los religiosos *la fe en la fe*, como don supremo de la salvación de Dios que puede recibir cualquier hombre sean cuales sean las circunstancias históricas en las que tenga que vivir. Por eso los religiosos se constituyeron fundamentalmente en misioneros y misioneros de frontera, sin arredrarse ante dificultades y peligros. El gran horizonte de toda su actividad era el transmitir la fe viva en el Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo.

Es precisamente en esta fidelidad radical y en este entusiasmo por el Evangelio donde se encuentra la raíz de la libertad evangélica con la que se expresaron y vivieron en todos los ambientes —eclesiales y políticos—; de la capacidad de discernimiento que manifestaron, y del espíritu de creatividad que desarrollaron, como en el caso de la catequesis y de las reducciones.

Esta gran opción radical de los religiosos de ayer es el gran desafío a la nuestra vida religiosa de hoy, garantía de nuestro servicio específico a la Iglesia y al mundo en América Latina.

b. *Opción preferencial de los pobres y promoción de la justicia*

Esta actitud evangélica condujo a los misioneros de la Colonia preferentemente a los amerindios derrotados, violentados y oprimidos por la nueva situación política. Desde la solidaridad y experiencia de los pobres se constituyeron en incansables promotores de la justicia, incluso enfrentándose con sus hermanos los españoles. Es otra característica que pide Puebla a los religiosos de hoy (DP 733).

La opción por los pobres fue la que constituyó a los misioneros de la Colonia en misioneros de frontera y de periferia. Convivieron con ellos en una pobreza "activa", es decir, entregándoles generosamente todo lo que tenían y sabían. Pero tuvieron una limitación: no lograron descubrir la cultura y el dinamismo interno de los pobres. Por eso se redujeron a ser sus defensores y protectores.

Hoy la perspectiva es diferente. Desde una visión antropológica y evangélica sabemos que la pobreza no es sólo carencia y opresión, sino también valor humano y evangélico, fuente y energía evangelizadora y constructora de un mundo más humano. De ahí nace la necesidad del misionero religioso, inserto en el mundo y *en la cultura* de los pobres, de ser evangelizador y evangelizado al mismo tiempo, compañero en la misma empresa de evangelización y de liberación que se origina en la pobreza latinoamericana.

La opción preferencial por los pobres, del compromiso misionero, incluye el compromiso por la justicia, como exigencia intrínseca de la misma fe y como testimonio para hacer creíble la palabra predicada. Fue la intuición de nuestros predecesores religiosos, y es también el desafío abierto por Puebla a los religiosos de hoy.

2. *Tres aportaciones de la vida religiosa*

Las dos opciones fundamentales, si son vividas por nuestra vida religiosa hoy, pueden capacitar a ésta para prestar con el testimonio de su vida tres importantes servicios: la evangelización de la eclesiología, de la política y de las ideologías políticas, y de la cultura.

a. *Evangelización de la eclesiología*

No es lo mismo eclesiología que Iglesia. Iglesia es la comunidad de fe fundada por Jesucristo. Eclesiología es la conciencia que la Iglesia tiene de sí misma en una determinada etapa de la historia. La Iglesia tiene la presencia plena del Espíritu Santo. La eclesiología siempre está sujeta a las limitaciones de los cristianos. Por eso la Iglesia siempre es la misma, mientras que la eclesiología se purifica, se adapta y cambia a través de la historia. Los cuestionamientos más grandes a la eclesiología de cada período no los hacen los teólogos sino los santos, que se constituyen en la fuente de inspiración de los verdaderos teólogos. Los verdaderos cuestionamientos a las eclesiologías vigentes son siempre llamadas a la conversión, en orden a que la comunidad viva más radical y originalmente las exigencias del Evangelio. Cuestionar la eclesiología por fidelidad al Evangelio es amar a la Iglesia para que pueda cumplir con mayor pureza su misión evangelizadora en el mundo.

Fue la aportación de los religiosos y misioneros de ayer. Fueron los dominicos de la Española, los que desde su profundo compromiso con el Evangelio, con la misión y con los indígenas, abrieron nuevas cuestiones a los teólogos europeos que permitieron en la Iglesia una comprensión pastoral y teológica más ajustada de la autoridad y del ejercicio del Papado, que ha redundado en beneficio de toda la Iglesia y de su misión evangelizadora.

Nosotros nos preguntamos: si los religiosos de hoy vivimos con las mismas opciones y con la misma radicalidad evangélica que los de ayer,

¿cuál puede ser nuestra aportación evangelizadora a una Iglesia que, con expresión de Pablo VI, debe ser continuamente evangelizada y evangelizadora?

Pienso que la nueva evangelización del Continente exige que emerja con toda su fuerza y con todas sus posibilidades, sobre la antigua eclesiología, la del Vaticano II con su configuración latinoamericana, tal como ya ha sido apuntada e intuída por Medellín y Puebla. Esto supone una conversión de nuestra conciencia y de nuestros viejos modelos eclesiales. Para ello es necesario, unido a un profundo amor a los hermanos, y preferencialmente a los más pobres, volver a escuchar con plena apertura las palabras del Señor: "Vende todo lo que tienes, dalo a los pobres, ven y sígueme".

En esta transformación eclesiológica tienen una especial responsabilidad los institutos religiosos que, por la radicalidad de la pobreza a la que han sido llamados, no han de vivir esclavizados a los esquemas e instituciones del pasado sino abiertos a las exigencias de la nueva evangelización impulsados por la fuerza liberadora de sus propios carismas.

b. *Evangelización de la política y de las ideologías*

En el proyecto de evangelización liberadora trazado por Puebla, uno de los aspectos que adquiere especial relevancia es la evangelización de la política y de las ideologías políticas que hoy circulan por el Continente (DP 507-562).

Importante fue la aportación evangelizadora de los religiosos en el campo de la política y en el rechazo de la violencia durante la época de la Colonia, aunque, como hemos visto anteriormente, sutilmente quedaron condicionados por la ideología conquistadora. La historia nos brinda lecciones para nuestro quehacer de hoy.

Su profundo compromiso con el Evangelio y con la evangelización misionera, y su acercamiento desinteresado a las comunidades amerindias invadidas, fueron los que les permitieron intuir y denunciar la radical injusticia de la política de la Conquista que se estaba desarrollando, y la violencia de los mecanismos de dominio desplegados en la organización de la Colonia. Resultados de su arriesgada evangelización en este campo fue el nacimiento del nuevo Derecho Internacional, la constante revisión del sistema legal y jurídico impuesto a los indígenas, y la búsqueda creativa de alternativas más humanas y justas, y al mismo tiempo viables, como fue la de las reducciones frente al inicuo sistema de las encomiendas.

Hoy nos encontramos también ante rudos sistemas políticos, que continúan violentando y oprimiendo a nuestros pueblos y, especialmente, a los sectores más amplios y necesitados. Es la denuncia emitida por Puebla de estructuras generadoras de injusticia, que han de enfrentar el

enérgico juicio de la Palabra de Dios y una evangelización que les permita transformarse en estructuras generadoras de justicia y de paz.

Sin embargo, los antiguos misioneros nos muestran con sus limitaciones, la dificultad de evangelizar la política, si no se logra distanciar de las ideologías políticas, que son las que deben ser primordialmente evangelizadas. El problema es de plena actualidad en América Latina.

La ideología política es una cosmovisión e interpretación de la realidad desde la perspectiva de los intereses particulares de un grupo de la sociedad, que, para alcanzarlos, aspira al control del poder político. Los intereses pueden ser legítimos. Pero, el particularismo de los propios intereses del grupo, su interesada interpretación de la realidad, y su definida decisión por alcanzar y controlar el poder son siempre el riesgo de toda ideología que amenaza la repetición indefinida de los esquemas de opresión y de injusticia.

La radicalidad evangélica de la vida religiosa ofrece unas posibilidades originales para la crítica y evangelización de las ideologías. En efecto, su opción por la pobreza y su opción preferencial por los pobres tiende a alejarla y distanciarla de las ideologías de los poderosos y aproximarla a la de los pobres y empobrecidos.

Pero también la vida religiosa tiene la exigencia de una ulterior distancia evangélica de las mismas ideologías de la pobreza. Estas ideologías, legítimas en sus aspiraciones de justicia, corren el riesgo de excluir los intereses del grupo y de subordinar la conquista del poder a los privilegios del propio sector. La vida religiosa, por su radicalidad evangélica, ha de mantener la tensión entre la opción preferencial por los pobres y la salvación de todos los hombres, resistiendo todo posible egoísmo grupal. Por otra parte, la renuncia sistemática del religioso al poder, por el valor de un servicio realizado siempre desde la base, permite a la vida religiosa una actitud crítica frente a todo poder "ideologizado", es decir, monopolizado por los intereses particulares y no abierto al desarrollo armónico de toda la comunidad.

Opción preferencial por los pobres, opción por la pobreza y el servicio, apertura universal a la salvación de todos los hombres en una fraternidad que tiene su origen en la paternidad de Dios, son las actitudes salvíficas que colocan al Evangelio más allá de todas las ideologías, y que, interiorizadas por la vida religiosa en su radicalidad evangélica, le permiten a ésta la función de criticarlas y evangelizarlas. Y son también estas mismas actitudes las que tienen fuerza para liberar al evangelizador del despotismo al que tiende la lógica interna de toda ideología.

c. Evangelización de la cultura

Dos afirmaciones complementarias encontramos en Puebla. El Documento nos asegura 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 cual nacieron los nuevos pueblos" (DP 445). Anteriormente anotaba: "La obra evangelizadora de la Iglesia en América Latina es el resultado del unánime esfuerzo misionero de todo el Pueblo de Dios. Ahí están las incontables iniciativas de caridad, asistencia, educación, y de *modo ejemplar* las originales síntesis de evangelización y promoción humana de las misiones franciscanas, agustinas, dominicas, jesuítas, mercedarias y otras" (DP 9).

Queda de esta manera subrayada por Puebla la específica participación de los religiosos de la Colonia en el proceso de generación, identificación y evangelización de la nueva cultura latinoamericana.

La actual vida religiosa, siguiendo la huella de los primeros misioneros, tiene también una contribución que dar a la nueva evangelización de la cultura y de las culturas en nuestro Continente.

Son dos los desafíos principales. *El primero*, es la promoción evangélica de la fraternidad pluriétnica que ha de vivirse en todas las naciones y en la totalidad del Continente. Para ello es necesario que la Iglesia ejemplarmente promueva en su seno el nacimiento de Iglesias particulares étnicamente diferenciadas, mediante la encarnación de la fe en las diferentes culturas.

El segundo desafío queda abierto por la urgencia de la evangelización de la "adveniente cultura" (DP 425). Es una cultura que se extiende universalmente con auténticos valores —como es el valor de la racionalidad— pero también marcada por un rudo mercantilismo que ataca los valores cristianos y culturales del Continente, y que tiende a reforzar la tradicional dependencia colonizadora que han sufrido nuestros pueblos. Frente a esta nueva civilización corresponde a la vida religiosa el contestarla con la evangelización de la pobreza, del servicio y de la fraternidad.

3. *Relaciones Obispos y Religiosos*

Son ingentes la tradición y la responsabilidad que nos legaron los religiosos de ayer a los religiosos de hoy en América Latina. Es una tradición que, en sus grandes líneas, es de una actualidad extraordinaria. Tengo la impresión de encontrarme ante un mismo camino que se inicia con el mártir Fray Antonio de Montesinos el 21 de diciembre de 1511 y que se prolonga hacia el futuro para los religiosos de hoy como un desafío a su carisma. El ejemplo de nuestros santos y de nuestros mártires nos impulsa a la fidelidad. Los errores del pasado nos iluminan para evitarlos en el presente. La trayectoria de una historia nos aclara en la Iglesia lo que América Latina tiene derecho a esperar de los religiosos.

Pero la evangelización de América Latina no es función exclusiva de los religiosos, sino de todo el Pueblo de Dios, y de una manera especial

es responsabilidad de nuestros Pastores. Es una evangelización en la que los religiosos hemos de hacer nuestra específica aportación, pero en estrecha relación con nuestros Obispos y con el fervor de los santos.

a. *Diálogo y comunión con los Obispos*

Como nos dice el documento *Mutuae Relationes*, "los Obispos, en unión con el Romano Pontífice, reciben de Cristo-Cabeza la misión de discernir los dones y las atribuciones, de coordinar las múltiples energías y de guiar todo el pueblo a vivir en el mundo como signo e instrumento de salvación. Por lo tanto también a ellos ha confiado el cuidado de los carismas religiosos (...). Y por lo mismo al promover la vida religiosa y protegerla según sus propias notas características, los Obispos cumplen su propia misión pastoral".

A los religiosos nos corresponde reconocer en nuestros Obispos a nuestros Pastores y proclamar ante ellos nuestros propios carismas, que el Espíritu Santo ha suscitado para el bien de toda la Iglesia y de su misión evangelizadora en el mundo.

Esto exige un diálogo permanente y confiado entre Obispos y Religiosos, en los que todos hemos de buscar la fidelidad a la acción del Espíritu en su Iglesia y a la realización de la misión evangelizadora a la que El nos impulsa en comunión de caridad, para demostrar al mundo que somos los discípulos fieles del Señor Jesús.

Es un diálogo que en determinados momentos puede ser sencillo y fácil, y en otras ocasiones conflictivo y difícil, como ya aparece con estas características en las primitivas comunidades cristianas de los Hechos de los Apóstoles, con ocasión del primer Concilio de Jerusalén. No sólo el error divide a los hombres, sino también la verdad, dada la limitación que tenemos para percibirla, sobre todo cuando se trata de la verdad de la acción y de la caridad operante, de la verdad que se construye a través de la historia. Pero sabemos que la verdad de la historia, la que se construye y manifiesta a través del tiempo tiene su plenitud en la verdad de la fe en la que hemos sido bautizados, y que siempre es más grande, más exigente, más rica que la verdad que construimos a través de nuestras modestas vidas humanas. Por eso la fidelidad a las exigencias de nuestra fe común, en espíritu de caridad, es la garantía de que el diálogo entre el ministerio episcopal y los carismas de la vida religiosa, que ambos tienen sus raíces en el mismo Jesús a través del Espíritu Santo, nos ayudará a construir la verdad de nuestra acción evangelizadora en la historia. Los profetas proclaman la verdad. Los pastores, previo discernimiento, la confirman. Y todos unidos, formando un solo cuerpo, han de constituirse en el sacramento de la evangelización en el hoy y en el futuro de América Latina.

b. *Con el fervor de los santos*

Para que las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos sean auténticamente evangélicas, y no meras fórmulas para una convivencia irénica, es necesario lo que Pablo VI ha llamado el fervor de los santos, que nos persuade que, por misteriosos caminos, es el Señor el que al final realiza la obra de salvación. Por eso quiero terminar mis reflexiones con las palabras de Pablo VI: "Conservemos, pues, el fervor espiritual. Conservemos la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas. Hagámoslo —como Juan el Bautista, como Pedro y Pablo, como los otros Apóstoles, como esa multitud de admirables evangelizadores que han sucedido a lo largo de la historia de la Iglesia— con un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir. Sea esta la mayor alegría de nuestras vidas entregadas. Y ojalá que el mundo actual —que busca a veces con angustia, a veces con esperanza—, pueda recibir la Buena Nueva, no a través de evangelizadores tristes y desalentados, impacientes o ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio, cuya vida irradia el fervor de quienes han recibido, ante todo en sí mismos, la alegría de Cristo y aceptan consagrar su vida a la tarea de anunciar el Reino de Dios y de implantar la Iglesia en el mundo".

Asunción, 25 de agosto, 1986