

La Evangelización y sus Intérpretes

Historia y Dialéctica

Lino Gómez Canedo, O. F. M.

Academy of American Franciscan History, Washington, D. C.

La visita del Papa Juan Pablo II a México, para inaugurar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla de los Angeles parece haber dejado bien claro ante el mundo entero que la evangelización de América fue eficaz. A más de un siglo de medidas discriminatorias, de despojos, de persecuciones, de enseñanza laica y en general de una política desconocedora o enemiga de los valores cristianos, las apoteósicas recepciones que el pueblo mexicano tributó en todas partes al Jefe de la Iglesia revelan una realidad de fe, fervor y respeto, que está ahí, evidente y palpable. Estoy seguro de que lo sucedido en México podría repetirse en la mayoría de los países latinoamericanos. Hubo, por supuesto, otras motivaciones, no puramente religiosas — psicológicas, sociológicas — pero, de no haber predominado lo espiritual, ¿por qué jamás personaje alguno mereció una acogida que ni de lejos se le pareciera? Por otra parte, los centenares de obispos presentes o representados en Puebla, con la enorme masa de sacerdotes, religiosos y fieles que les ayudan y siguen, no hablan de una Iglesia débil y subdesarrollada.

Ojalá que hechos como estos permitan liberarnos de esa especie de complejo de inferioridad respecto a nuestra realidad cristiana. El cristianismo latinoamericano no es perfecto, pero tampoco, en manera alguna, un fracaso. Constituye todavía la fuerza predominante en el alma de nuestros pueblos, el elemento de aglutinación más poderoso de los mismos. Es posible que sea incluso una de las más grandes reservas con que cuenta hoy la Iglesia.

A la vista de todo esto, uno piensa que la evangelización no pudo ser tan deficiente como pretende cierta historiografía de nuevo cuño. Tradicionalmente, la gran historiografía eclesiástica, de origen europeo, había venido marginando o minimizando el papel de la Iglesia en América; ahora nuestros nuevos historiadores, mientras reaccionan verbalmente contra sus colegas europeos, vienen de hecho a darles la razón, al ofrecernos una visión subjetiva y parcializada que muestra el pasado de la Iglesia en Latinoamérica bajo colores pobres y en parte negativos. Esta nueva visión pone especialmente de relieve las deficiencias de la primera evangelización, y de algún modo cuestiona todo tipo de evangelización aplicado hasta el presente. Es un método cómodo, y nada nuevo, de echar sobre los muertos responsabilidades que pudieran ser de los vivos. Los muertos no protestan.

1. Tradición y Cambio

¿Pesa en realidad tanto el pasado sobre los métodos de evangelización actual? En especial, ¿un pasado tan lejano que casi se remonta a cinco siglos? En todo caso, parece justo que, si responsabilizamos de los males presentes a los antiguos evangelizadores, los responsabilicemos también de las cosas buenas. El Papa parecía muy contento de los resultados que esa vieja evangelización había producido en México, y se trata de un juez excepcional en tales materias.

Pocas dudas pueden haber de que la historia de la evangelización ayuda a comprender la mentalidad y vivencia cristianas de un país. En éste como en otros campos del quehacer humano, el pasado deja huellas. Pero no huellas petrificadas, imborrables, sino huellas que van modificándose y destruyéndose mutuamente a través de los años y de los siglos, de manera que es muy difícil identificar su forma y lo que resta de cada una. Todas juntas han hecho el camino, pero, ¿cómo medir la contribución de cada una? Es algo que pocos historiadores, de los más talentosos y penetrantes, han sabido hacer; el resto sólo logramos esclarecer algunos hechos o testimonios que permiten llegar a conclusiones aproximadas. Por eso sorprende la seguridad con que sociólogos, antropólogos, pastoralistas y toda una serie de ideólogos de orientación más bien oscura, irrumpen en el campo de la historia eclesiástica de América. Con maravilloso aplomo y en términos rotundos fallan las más complicadas cuestiones del pasado.

Naturalmente, de una visión histórica como ésta poco o nada de aprovechable puede salir para un programa de evangelización en nuestros días. Sobre premisas falsas o deleznable no puede edificarse nada sólido. Otra cosa sería si investigáramos sería y honradamente —es decir, con mente abierta y competencia— el variado curso de nuestra historia: cómo fue formándose el cristianismo en nuestros países desde el lejano 1493 hasta el presente, quiénes fueron en realidad sus forjadores, qué influencias lo promovieron o combatieron, cómo se comportaron sus pastores en cada circunstancia de espacio-tiempo, cuál fue la respuesta de los fieles... La historia de los hombres y sus instituciones es muy complicada y solemos engañarnos cuando intentamos expresarla en fórmulas sencillas, porque éstas casi siempre son falsas. La historia puede ser una gran maestra de la vida, si la entendemos correctamente y la aceptamos en su totalidad: incluso en sus aspectos menos edificantes, que suelen ser, irónicamente, los más "edificantes", puesto que nos enseñan a corregir fallas y evitar errores.

Vista con un tal espíritu de sinceridad y apertura, la tradición de casi cinco siglos puede indudablemente proporcionarnos lecciones válidas para el presente y para el futuro. Hay muchas cosas que nos imaginamos nuevas y terminamos por averiguar que son viejas de siglos. Algunos por ahí creen que las autoridades eclesiásticas de la colonia nunca se enfrentaban a los abusos del poder civil, y resulta que el primer arzobispo de México, Fr. Juan de Zumárraga, lo hizo hace más de cuatrocientos años con la tiránica primera Audiencia y consiguió que fuese depuesta. Un arzobispo de Caracas, en la segunda mitad del siglo XIX marchó al destierro, y murió desterrado, antes que celebrar con un *Te Deum* en

la iglesia catedral la victoria de uno de los bandos en una guerra civil. Se acusa a los antiguos misioneros de no haberse preocupado por obras de promoción socio-económica, y América está llena de hospitales, escuelas, puentes, acueductos y obras semejantes que fueron hechos por ellos; hasta les debe su origen una numerosa cantidad de pueblos, fundados para que los indígenas pudiesen hallar mejores medios de vida. Provisiones en favor de la promoción humana de los indígenas — que viviesen en casas, durmiesen en camas y no en el suelo, etc. — se encuentran incluso en las actas de varios sínodos y concilios. En 1569 se daba la siguiente norma a los franciscanos de México: "Que no dejen de ayudarles a los indios lo que pudieren en la policía temporal, insinuándoles a que siembren más de lo que suelen, y que críen todas aquellas cosas que en aquellas partes se harán bien, ansí las de Castilla como las de la misma tierra"¹ En la correspondencia del citado Fr. Juan de Zumárraga encontramos a cada paso peticiones de ganado europeo, de semillas, y hasta de instrumentos de labranza, que sirviesen para mejorar la alimentación de los indios.

Podríamos multiplicar fácilmente estos ejemplos, tomándolos de toda América y de todos los tiempos hasta nuestros días, si ello fuera posible en un artículo como el presente. Algunos fueron incluso acusados de descuidar la catequesis por dedicarse con exceso a tareas de promoción material.

Alguno me dirá que eso está muy bien; pero, ¿cuál fue la actitud de nuestros antiguos evangelizadores respecto de las "estructuras" políticas, sociales y económicas? Se opusieron a las que consideraron injustas: por ejemplo, la esclavitud de los indios, que gracias principalmente a la presión de la Iglesia fue prohibida en la América hispana desde los primeros años del siglo XVI; y cuando tal esclavitud fue después disfrazada bajo el nombre de "prisioneros de guerra", "indios de rescate" (indios que eran ya esclavos en sus propias tierras o estaban condenados a morir) la Iglesia consiguió también su prohibición y luchó porque ésta se cumpliera.

La "esclavitud negra", que la Iglesia aceptó en todas partes, no podían los evangelizadores combatirla en América. Sin embargo, creo que la primera condena de aquella injusticia —cuya aceptación nos parece hoy incomprensible— vino de un obispo americano: Fr. Alonso de Montúfar, segundo arzobispo de México (1553-1572).

Respecto de otras "estructuras", que hoy se consideran injustas, y que de hecho lo fueron muchas veces en la práctica, debemos tratar de verlas con la mentalidad del tiempo. Así instituciones como la encomienda, los trabajos forzosos, el tributo —entre otras— no se consideraban injustas en sí mismas; o por lo menos, su licitud era cuestión disputada. En consecuencia, la gran mayoría de los misioneros y hombres de Iglesia se abstuvieron de combatirlas. Las encomiendas fueron incluso consideradas beneficiosas como medio de adelantar la cristianización y civilización de

¹ Cfr. García Icazbalceta, *Nueva Colección*, II, "Código Franciscano", Edic. Chávez Hayhoe, p. 150.

los indígenas. Sin embargo, estos mismos misioneros y hombres de Iglesia lucharon continuamente por la buena regulación de estas instituciones y la extirpación de los abusos que las acompañaban en la práctica. No creyeron que el remedio estaba en cambiar aquellas "estructuras", aunque fuesen imperfectas; sino en limpiarlas de abusos, en aplicar rectamente las leyes que las regulaban. De hecho, tales estructuras fueron abolidas hace mucho tiempo, o modificadas una y otra vez, y las injusticias siguen ahí.

Hubo también en el pasado eclesial de América algunos teorizantes radicales, soñadores bien intencionados o visionarios sin sentido de la realidad, que intentaron hacer tabla rasa de todo lo existente para construir un mundo teóricamente mejor. Aquí también la historia pudiera darnos una lección. Cuando Carlos V, presionado por estos vociferantes reformadores, suprimió de un tajo el sistema de encomiendas (1542-43), esta decisión "revolucionaria" condujo a una sangrienta guerra civil en el Perú, más desastrosa para los indígenas que para los conquistadores — quienes, al fin, lograron mantener el sistema— y que paralizó la obra de evangelización durante un buen número de años. En la Nueva España, el peligro de una catástrofe semejante fue evitada por la prudencia de las autoridades, apoyadas éstas unánimemente por las tres Ordenes misioneras que allí operaban: agustinos, dominicos y franciscanos. No trataban estos misioneros de favorecer únicamente la causa de los encomenderos, aunque tampoco los consideraban culpables en bloque: querían evitar que, con el derrumbe de la nueva sociedad novohispana —de la nueva "estructura" política y socio-económica formada por españoles e indios— se viniese abajo todo lo realizado ya en la conversión de los indios y cayesen tanto sobre éstos como sobre los españoles, encomenderos o no, males peores.

El decreto de supresión no fue revocado por entero, pero sí modificado, y aplazadas algunas de sus provisiones. En el forcejeo entre los distintos puntos de vista, que condujo a este resultado, los representantes franciscanos declararon que actuaban en nombre de la Iglesia de la Nueva España y de la Orden de San Francisco, "*y de todos los españoles pobres, y de los indios y naturales de aquella tierra*". No todos los colonos eran encomenderos, ni todos eran ricos. Como hoy día tampoco son ricos esos miles de refugiados, destruidos en sus vidas y la de sus familias, que vagan por el mundo, víctimas de revoluciones que se dicen liberadoras, y que efectivamente lo han sido para unos, pero destructoras para otros, sustituyendo unos abusos por otros iguales o peores. Esta me parece una bien clara lección de la historia —de la antigua y la moderna—, si sabemos escucharla y entenderla. La "liberación" no vendrá por el cambio de "sistemas", sino por el cambio de los hombres.

Hay sin duda muchos elementos utilizables en la tradición, aparte de que no podemos librarnos en manera alguna de su influencia. Sería imposible comenzar desde cero, sin tener en cuenta la obra de los que nos precedieron. Pero la tradición no es algo parado en el tiempo, sino que se viene haciendo desde siglos y llega hasta nosotros. Los casi cinco siglos de historia eclesial americana no presentan un conjunto inmóvil de instituciones y métodos evangelizadores; éstos fueron cambiando

o perfilándose al correr del tiempo. Tampoco fueron exactamente iguales en todas partes. Hay que huir de simplificaciones. Si hoy lo que llamamos "Latinoamérica" no pasa de ser un nombre geográfico, conjunto de países con problemas muy distintos a los que no pueden aplicarse soluciones idénticas. En la época colonial hubo dos sistemas bien distintos de encarar la evangelización: el español y el portugués. En la época independiente, las circunstancias no han sido iguales en todos los países y en consecuencia cada uno ha seguido su propio camino.

Quiero decir que la evangelización, si bien sujeta a ciertas normas inmutables, fue comunicada de maneras variadas, según los tiempos y los lugares de nuestra América. No se hizo del mismo modo en el siglo XVI que en el XVIII o XIX; ni podían usarse los mismos métodos con pueblos de México, que tenían alguna forma de escritura y que pudieron ser alfabetizados con cierta rapidez, que con tribus de bajísima cultura, como eran la mayoría de las americanas. Los medios e instrumentos de evangelización deben estar en relación con la capacidad de los evangelizandos para recibirla. Y esta norma no ha perdido todavía actualidad.

2. *Prejuicios y ciencia histórica*

La historia ha sido escrita, desde antiguo, con muy diversas finalidades y con muy variados métodos. Todas estas maneras y propósitos pueden estar justificados siempre que el historiador cumpla con un requisito fundamental: no ignorar los hechos, ni distorsionarlos. Lo primero puede implicar tan sólo desconocimiento; en lo segundo —peor— casi siempre hay malicia. Caben historias apologéticas, edificantes, peyorativas, didácticas, patrióticas y de otras "tendencias" —aunque el propósito preconcebido suele vicarlas— pero tienen que fundarse todas en hechos reales y comprobados. Los hechos puede cada uno interpretarlos a su manera, pero nunca es lícito ocultarlos y menos inventarlos. Toda averiguación de hechos hay que hacerla, a su vez, mediante testimonios, y estos deben ser sometidos a estudio y crítica, para cerciorarse de que sean auténticos y dignos de fe.

Es aquí donde se encuentran las mayores dificultades de la tarea historiográfica. Los testimonios pueden ser falsos, parciales, exagerados, o una mezcla de todo ello. No siempre es fácil descubrir lo que encierran de verdad; a veces, es imposible. Es natural que la finalidad del historiador influya en su aceptación o rechazo de los testimonios, y por este motivo, todas las historias "tendenciosas" deben, en principio, ser miradas con desconfianza. El verdadero historiador no debe tener otra finalidad que la búsqueda de la verdad, sea ésta blanca o negra, simpática o antipática; tiene que despojarse previamente de prejuicios, por muy fundados que le parezcan.

Lamentablemente, la historiografía eclesiástica en Latinoamérica ha contado hasta ahora con un número relativamente corto de tales historiadores. Han predominado los aficionados sobre los profesionales, aunque de estos últimos los haya habido y siga habiendo muy buenos. Por otra parte, son muchos y vitales los aspectos de nuestra historia que apenas han sido investigados. Faltan, por lo general, estudios temáticos de alcance

general, e incluso muchos de los buenos trabajos de carácter nacional y local no suelen explorar puntos tan importantes como el culto y devociones populares, la predicación, las obras de carácter social, la formación del clero y personal religioso, el problema de los bienes de la Iglesia y su función, y tantos otros. En medio de esta relativa pobreza historiográfica han surgido recientemente dos fenómenos muy interesantes: un creciente interés por temas religiosos y eclesiásticos en centros laicos de altos estudios —de ordinario, indiferentes a la Iglesia como institución viviente— y una “nueva ola” de clérigos y católicos que se han lanzado a estudiar el pasado de su Iglesia con un aparente deseo de encontrarle defectos y sombras.

De los aludidos centros laicos están saliendo algunas buenas monografías, mejor documentadas y más comprensivas en sus juicios que las similares de generaciones anteriores. Se advierten un mayor rigor científico y menos prejuicios. Por el contrario, prejuicios, documentación escasa y poco rigor científico es lo que hallamos generalmente en los historiadores de la “nueva ola”. Muchos de ellos no son propiamente historiadores, sino cultivadores de otras disciplinas que creen hallar en la historia un argumento más para confirmar sus conclusiones. Penetran placenteramente en el campo de la historia, y como de ella saben poco, encuentran todo lo que desean. Otros, si bien con buena formación historiográfica, dan más importancia a la dialéctica que a los hechos. Parten de tesis preconcebidas; los hechos les sirven sólo para confirmarlas, y a este fin los seleccionan y acomodan.

Un tal “método dialéctico” sólo puede conducir a una historia parcial y amañada. La ciencia histórica deja de ser una disciplina independiente, para ponerse al servicio de una teoría, de un sistema o de una política. Un ejemplo clásico lo tenemos en la historiografía marxista, que va perdiendo cada día más crédito entre los historiadores independientes pero que, curiosamente, parecen haber aceptado como la gran panacea nuestros clérigos y laicos católicos de la “nueva ola”. Claro que esta manera de escribir historia no suelen aplicarla con una fórmula que podríamos llamar “químicamente pura”; se la viste con ciertos ropajes de respetabilidad científica, a fin de hacerla más aceptable. Pero la tendencia está clara.

Es, además, un método fácil. No exige laboriosas investigaciones documentales o bibliográficas. Basta “inventar” la teoría; no será difícil, entre tantos hechos que registra la historia, hallar unos cuantos que se acomoden a la misma. No importa que otros muchos hechos indiquen otra cosa; para eso está el método selectivo. Los juegos que hacen con la documentación son pintorescos y divertidos: el mismo testimonio les sirve para probar cosas contrarias, según los casos. El sistema de patronato —o padroado— aherrojaba a la Iglesia, la privaba de su libertad, dicen; sobre todo, impedía su libre comunicación con Roma. Callan que muchos obispos, sacerdotes y religiosos, no consideraron que el patronato les impedía ejercer sus ministerios, sino todo lo contrario; que en numerosos casos se enfrentaron con éxito a las autoridades civiles; que el sistema de patronato no fue exclusivo de los gobiernos coloniales, ni de Portugal y España, sino algo común de la época, en una u otra forma. El patronato

fue un sistema de compromiso, que favoreció quizá más a la Iglesia que al Estado.

Gimen y lloran por las largas vacantes que, a veces, se producían en los obispados, como si ello fuera debido al sistema y no a la geografía y a otras causas independientes por completo del patronato regio. Por el contrario, el sistema de patronato favoreció la residencia de los obispos: en América no hubo obispos comendatarios, plaga generalizada en la Europa de aquel tiempo. Pero lo curioso es que, frente a esta preocupación por la presencia de los obispos, otras veces minimizan su papel en la evangelización: suponen falsamente que no visitaban sus diócesis, que vivían como grandes señores en la comodidad de sus palacios y les suponen una clase de vida que, generalmente, está muy lejos de la realidad.

3. *Cómo fue y cómo no fue la evangelización.*

Es imposible descender en este lugar a otros muchos casos o instituciones de nuestra historia eclesiástica que se distorsionan por desconocimiento o debido a preconceptos arbitrarios. Es difícil expresar estos ejemplos en pocas palabras, y hasta se corre el peligro de ser mal entendido, porque los hechos históricos son cosa que no suele presentarse en blanco y negro. Pero añadiré algo sobre el tema concreto de la evangelización.

En uno de los boletines de CEHILA que cayó en mis manos —hace ya varios meses— pude leer tres exposiciones programáticas que supongo destinadas a la historia de la Iglesia en Latinoamérica que prepara dicha comisión. Todas merecen comentario, y por mi parte tendría algunas observaciones que hacerles, si dispusiera de tiempo. Por no ser así, dejaré de lado a dos de ellas: la de Eduardo Hoornaert en que nos ofrece una "coordinación" que acaso es aplicable al Brasil, pero en lo tocante a Hispanoamérica, creo que está bastante lejos de la realidad histórica; y la de Enrique Dussel, quien llega a la conclusión de que el modelo de las relaciones Iglesia-Estado hay que buscarlo en la Cuba de hoy...

Lo que voy a comentar brevemente es el esquema, relativamente extenso, que presenta el padre Bartolomeu Meliá, jesuita, bajo el título "Para una historia de la evangelización en América Latina". Diré, para empezar, que es una exposición más prudente y cautelosa que las dos anteriormente mencionadas. Su autor nos advierte, además, que se trata sólo de una "hipótesis de investigación", no de una síntesis de "resultados verificados". Reconoce también que su mayor familiaridad con la historia del Río de la Plata —en realidad con la de las reducciones jesuíticas, me parece a mí— y su experiencia en el campo de la antropología, pueden haberle llevado a formular "hipótesis" menos probables. Este reconocimiento de sus limitaciones honra, por supuesto, a cualquier historiador. Temas como el de la evangelización de América son muy complejos, difíciles de abarcar en todos sus aspectos. Con frecuencia sólo alcanzamos a conocer la de un determinado período o lugar, y es peligroso sacar de ello conclusiones generales.

Las circunstancias de tiempo-espacio son muy importantes, como reconoce el padre Meliá. La geografía y la cronología constituyen dos puntos de referencia que todo historiador debe tener en cuenta. En los

métodos y medios de evangelización influyeron más estas dos circunstancias que pueden haber influido la mentalidad de los agentes evangelizadores —Ordenes religiosos, clero, jerarquía— y el genio particular de cada misionero. Pero convendría explicar bien, a fin de evitar malos entendidos, esos “estilos propios, conforme a regiones y tiempos”, que según el autor, habría adaptado la vida cristiana en nuestra América. En primer lugar, creo que no pasan de aspectos accidentales, de la misma manera que sucede en otras cristiandades; y en segundo lugar, me parece una afirmación gratuita la de atribuir tales peculiaridades a la “relación colonial” de los pueblos americanos con las potencias europeas. No niego, por supuesto, que las potencias europeas —en concreto España y Portugal— hayan traído a la América Latina sus formas de vida cristiana, pero eran eso —cristianas— no españolas o portuguesas. Por otra parte, la Iglesia de América —por lo menos en la parte hispana— no tuvo un estatuto especial. Sus diócesis y Ordenes religiosos fueron independientes en su organización y vida, relacionadas con la Corona y la Santa Sede en la misma forma que lo estaban las de España. Las iglesias americanas nunca fueron “colonias” de las de España.

No se olvide, por otra parte, que el cristianismo fue predicado desde un principio a pueblos que vivían bajo régimen colonial, como muchos del imperio romano, e incluso muchas cristiandades primitivas se nutrieron en buena parte de esclavos. Todo el Oriente Medio, el Norte de Africa, España misma, eran colonias de Roma, cuando recibieron el cristianismo. Sus peculiaridades de vida cristiana —que las tuvieron y las tienen— ¿serán debidas a dicha “relación colonial”?

Otro punto que debería definirse bien es el de la terminología. Nada tengo que objetar a la división que hace el autor del proceso evangelizador: encuentro, conversión y vida cristiana. Pero nótese que “misión”, identificado por él con el “encuentro”, es palabra tardía que no tenía en el siglo XVI el sentido de puesto misional, sino de simple excursión apostólica.

El término usado para la cristiandad primitiva fue el de “doctrina”, que representaba propiamente la última de las tres etapas, pero en los principios significó lo que hoy llamamos “misión”. El mismo sentido institucional tuvo la palabra “conversión”: ambas fueron usadas para significar el primer establecimiento entre infieles. Históricamente, el “encuentro” o primer contacto evangelizador con los indígenas de nuestra América se verificó mediante excursiones de predicación y catequesis, a que los predicadores y catequistas eran “enviados” desde establecimientos más o menos permanentes. *Envío* es el significado fundamental de *misión*, y así aparece en los documentos pontificios (bula de León X a los franciscanos Juan Clapion y Francisco de los Angeles, 1521; Motu proprio de Adriano VI a Carlos V, 1522) en las famosas “Obediencia” e “Instrucción” de Fr. Francisco de los Angeles a los primeros franciscanos que fueron a México (1523) y en tratados misionológicos como los de Herborn, Focher y Acosta, que en el siglo XVI hicieron especial referencia al caso de América. En el mismo sentido se llamó “misión” al grupo de religiosos que eran enviados a un país pagano con el fin de evangelizarlos.

Estas campañas de predicación y catequesis conducían de ordinario a la "conversión" y a un establecimiento permanente que, al principio, se llamó "doctrina", o sea lugar donde se doctrinaba a los nuevamente "convertidos", antes y después de bautizados. Con el tiempo, estos establecimientos fueron convirtiéndose en cristiandades plenamente desarrolladas, de forma que las doctrinas eran ya verdaderas parroquias: parroquias de indios. La acción misional, en el sentido de hoy, se trasladó entonces a otros lugares: a las regiones marginales que no habían sido alcanzadas todavía por la predicación cristiana. Y allí comenzó de nuevo el proceso de encuentro, conversión y cristianización. A los nuevos establecimientos no se les denominó ya "doctrinas", sino "conversiones" y "misiones".

No sé que haya existido, como parece suponer el autor, esa división del campo misional americano en "tierras de guerra" y "tierras de paz", con métodos de evangelización distintos para cada cual. Creo que no tiene tal alcance la carta que cita de Fr. Pedro de Angulo. Se usó la expresión "tierras de guerra" respecto de algunas donde la resistencia indígena a los conquistadores fue particularmente dura, pero no se dictaron normas especiales para evangelizarlas. De ordinario, la Iglesia moderó las medidas de fuerza que intentaba tomar el Estado, y en casos se opuso. Véanse, por ejemplo, los de las guerras contra los araucanos de Chile y los chichimecas de México. Si bien hubo la natural diversidad de opiniones ante problemas tan graves, no puede afirmarse simplemente que, en dichas zonas, el conquistador tuviese el derecho a la depredación y esclavitud de los naturales. Ni la Iglesia ni el Estado aceptaron esa política, cuando algunos la propusieron. Propuestas que en manera alguna pueden constituir esa "teología de la conversión" elaborada para las tierras de guerra, según el autor. Espero que éste nos diga algún día cuáles eran precisamente los postulados de esta teología y quiénes fueron sus maestros.

No puedo alargarme más, en esta ocasión, en el análisis del esquema del padre Meliá. Añadiré, sin embargo, que el "encuentro" cristiano con los indígenas no se realizó siempre en ese clima de violencia que él supone. Incluso el conquistador prefirió negociar antes que pelear. Si bien el conquistador y el misionero marcharon juntos con frecuencia, cada uno tenía sus responsabilidades, establecidas por la ley. Sospecho que nuestro autor no se ha fijado mucho en esta legislación —las Ordenanzas de Granada, 1526; las Leyes Nuevas de 1542-43, y las Ordenanzas para nuevos descubrimientos y poblaciones de 1573— quizá influido por el vulgar prejuicio de que tales leyes no se cumplían. Si investigara un poco más en la documentación disponible, se convencería de que las cosas no fueron así. Yo me permitiría aconsejarle que fuese directamente a las fuentes: la "Relación" de Pané para los primeros años de la Española, la documentación ya publicada sobre el ensayo de "conquista pacífica" en Cumaná (1514-1522), las obras de Motolinía, Sahagún y Mendieta, actores de la primera evangelización de México, las disposiciones de sínodos y concilios (siglos XVI-XVII) y la enorme cantidad de información que ha sido ya publicada —por ejemplo— sobre las misiones del Paraguay, las de Texas, Nuevo México, California... Comprobaría hasta qué punto hubo violencia y hasta qué punto mandaron los soldados. Estoy de acuerdo en que no debemos "blanquear apologéti-

camente" la historia, como, según el autor, ha intentado "cierto tipo de historia eclesiástica"; pero tampoco es lícito el "ennegrecerla" arbitrariamente, como parece intentar hoy otro tipo de historiadores de la Iglesia.

4. *La falsedad de las medias verdades.*

Tengo a la vista un artículo del doctor José Oscar Beozzo². Es un comentario a la "visión histórica" de la evangelización de Latinoamérica, que figuraba en el Documento de Consulta preparado para la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano. Es un trabajo que he leído con mucho interés y voy a comentarlo, a mi vez, con la esperanza de esclarecer más algunos puntos que no concuerdan bien con mi información.

El principal reparo del Dr. Beozzo a dicha "visión histórica" del proceso evangelizador es que se haya visto tal proceso a través de "momentos episcopales", y por añadidura que estos momentos hayan sido mal escogidos. Antepone las acostumbradas consideraciones sobre colonialismo, tercer mundo, etc., que la historiografía "dialéctica" acepta como principios básicos. Pasémoslas, de momento, por alto. Tampoco deseo entrar en el análisis de la "visión histórica" incluida en el Documento de Consulta, si bien opino, como el Dr. Beozzo, que una historia de la evangelización en nuestros países, elaborada principalmente en torno a la actividad que desarrollaron los obispos, puede traicionar un tanto la verdad de los hechos.

Lo malo de este trabajo del Dr. Beozzo es que está salpicado de "medias verdades", que vienen a ser las peores mentiras, y de afirmaciones que de ninguna manera han sido demostradas. Emplea, asimismo, una terminología que necesita mayor explicación. Por ejemplo: ¿qué entiende por "evangelización" como algo distinto de la "catequesis"? Si la primera comprende sólo el "anuncio del Evangelio", y si esto es lo que iba a discutirse en Puebla, entonces la Conferencia de Puebla ha debido tener una finalidad bastante restringida, pues la mayoría de los latinoamericanos creo que han recibido ya el "anuncio"; lo que les hace falta es catequesis. Por lo que leo, en Puebla se trató de la evangelización en un sentido más amplio: de la que abarca también la instrucción postbautismal y permanente.

Dudo que sea tan acertada como opina el autor la siguiente afirmación de Juan Villegas: "Los obispados fueron constituidos a partir de un centro urbano con población blanca. Allí se levantaron las catedrales. Allí tenía que residir el cabildo eclesiástico. En esas ciudades se podían administrar los diezmos". Entramos en el camino de las medias verdades. Por de pronto, la última frase, de aire un tanto mitinesco, carece de sentido. Cuando comenzó la evangelización, los diezmos ni siquiera eran administrados por los obispos, sino por los oficiales reales. Y eran tan cortos, por lo general, que no bastaban para asegurar el sostenimiento del obispo, ni del cabildo ni de los clérigos; la Corona hubo de asignarles una especie de "salario mínimo".

² Cfr. su artículo "La Evangelización y su historia latinoamericana", en *Medellín*, 15-16 (1978) 334-357.

En cuanto a que los obispados fueron establecidos en centros urbanos blancos, la cosa no hubiera tenido nada de raro, pues las catedrales y las cabeceras de las parroquias siempre se han establecido en el lugar principal del distrito, que de ordinario es el más céntrico. Y en estos centros solía haber blancos. Sin embargo, no siempre predominaban. La primera diócesis de México fue establecida en Tlaxcala, una vieja ciudad indígena, donde los blancos estaban en absoluta minoría. Lo mismo sucedía en la capital de la segunda diócesis —la ciudad de México— cuya población indígena superaba con mucho a la europea. La primitiva sede del obispado de Michoacán —Tzintzuntzan— era un pueblo enteramente indígena. Por lo menos en la América hispana no hubo centros urbanos que se puedan llamar con propiedad de “población blanca”, y en pocos fue ésta predominante.

Cierto que a las aldeas de indios iban principalmente los misioneros, pero también iban los obispos. Lo de no visitar sus diócesis será cierto para el Brasil —no sé—, pero no respecto de Hispanoamérica. Si es cierto que en México existían, hacia 1569, unos ochocientos religiosos, también lo es que contaba ya, por la misma fecha, con siete obispados. Y obispos como Fr. Juan de Zumárraga, don Vasco de Quiroga, Fr. Alonso de Montúfar y Fr. Diego de Landa —para citar algunos de los que entonces trabajaban en aquel campo de apostolado— fueron tan misioneros como obispos.

Por lo que toca a la afirmación del Dr. Beozzo de que “casi todo este episcopado procedía de las Ordenes Religiosas”, también conviene puntualizar. De los siete obispados mexicanos a que me he referido, tres tuvieron por primeros obispos a individuos del clero secular. El primero de la vecina Guatemala fue también secular, y como pertenecía a la misma provincia eclesiástica de la Nueva España, en realidad se equilibraban clérigos y religiosos. A la Junta eclesiástica de 1539, de fundamental importancia eclesial, asistieron tres obispos: uno religioso y dos clérigos. En el primer concilio provincial mexicano (1555) tomaron parte tres obispos religiosos y dos clérigos. En 1565 tuvo lugar el segundo concilio provincial —y éste fue, no el tercero, de 1585— el encargado de promulgar los decretos de Trento. Pues bien: en este concilio predominaron claramente los individuos procedentes de Ordenes religiosas. Cinco contra uno.

Tampoco fue el tercer concilio de Lima el encargado de promulgar los decretos de Trento, aunque hubo de tenerlos en cuenta. Dichos decretos habían sido promulgados en la catedral de Lima el 28 de octubre de 1565 por un obispo fraile: Fr. Jerónimo de Loaisa. El concilio segundo (1567-68) acomodó a los mismos la legislación de la diócesis, incluida la relativa al apostolado entre indígenas. Todos los obispos participantes pertenecían a Ordenes religiosas y, sin embargo, se aplicaron a poner en práctica unas disposiciones como las tridentinas, que el Dr. Beozzo considera tan poco “evangelizadoras”...

Me parece muy exagerada la afirmación —si es que la entiendo bien— de que en 1582, cuando Santo Toribio presidió el tercer concilio limeño, “el mejor y el más importante trabajo relativo a la misión y a la evangelización, tanto en términos teológicos como pastorales, ya se había cumplido, y la atención sobre la misión entre los indios pasa a la

organización de la Iglesia" (p. 344). Aparte de que no logro captar con seguridad el sentido de la última frase, ¿cómo podía haber terminado ya entonces algo que aun no ha terminado hoy? ¿No fue la evangelización el tema de Puebla? El largo párrafo de la obra de Villegas, que nuestro autor resume a continuación, me deja también confundido. Parecería que la Iglesia comenzó por poner el carro delante de los bueyes —como suele decirse— dedicándose a organizar la Iglesia antes de formar cristianos.

Sin duda los concilios de 1582 (Lima) y 1585 (México) se esforzaron mucho en la organización interna de la Iglesia, administración de los sacramentos, vida y costumbres del clero, etc., pero tampoco faltan en ellos disposiciones específicas sobre la evangelización de los indios, especialmente en el concilio limeño. El de México, por su parte, trató largamente del problema de los chichimecas, que implicaba cuestiones teológicas y pastorales de gran envergadura. Y además estos concilios no rompen la línea de los anteriores. Yo los veo como etapas de un mismo proceso doctrinal y legislativo, con énfasis en unos puntos o en otros, según pedían las circunstancias. A este propósito, conviene llamar la atención sobre el detalle, quizá significativo, de que en el concilio tercero de Lima —muy organizativo y poco misional, según el autor— participaron tres obispos procedentes de Ordenes religiosas y dos procedentes del clero secular; dos de los primeros, por lo menos —Fr. Antonio de San Miguel y Fr. Diego de Medellín— tenían larga experiencia del Perú como misioneros y de Chile como obispos.

Podríamos añadir todavía, insistiendo en la misma idea, que la mencionada Junta eclesiástica de México (1539) celebrada en la que se supone fecha cumbre del período "evangelizador", dedicó la mayor parte de sus constituciones a la organización de las parroquias, administración de los sacramentos, fiestas y bailes de los indios (que se prohíben en las iglesias y en las solemnidades religiosas) visitas de los obispos, toque de campanas, fundación de monasterios y erección de iglesias, privilegios de las catedrales... Hay allí muy poco sobre lo que el Dr. Beozzo llama "anuncio" del Evangelio.

En su afán de minimizar la importancia evangelizadora de los concilios posteriores a Trento, aduce nuestro autor una prueba que se me antoja un tanto peregrina: la de que las constituciones del tercer concilio de Lima (1582) "fueron escritas exclusivamente en latín". Al tratar de comprobarlo, me encuentro con dos textos oficiales, firmados ambos por Santo Toribio: uno en latín y otro en castellano. Y excitada ya mi curiosidad, hallo que también las constituciones del concilio segundo (1567-68) están en latín!

Hay otras cosas dignas de comentario en este trabajo del Dr. Beozzo. En especial bajo el n. 5, donde abundan asimismo las "medias verdades" y otras afirmaciones que no llegan a tanto. Todo de curso bastante corriente entre los seguidores de la historiografía "dialéctica", pero muy en desacuerdo con un documentado y serio estudio de los hechos.