

# La Evangelización y su Historia Latinoamericana

Pr. Dr. José Oscar Beozzo

Rector del Instituto Teológico de Lins (Sao Paulo).

El Documento de Consulta para Puebla está dividido en tres grandes capítulos: uno consagrado al estudio de la realidad latinoamericana (nn. 49-323), otro dedicado a la profundización doctrinal (nn. 324-953) y el tercero orientado a la Acción Pastoral (nn. 954-1159)<sup>1</sup>.

Queremos dedicar nuestras reflexiones al primer capítulo que trata de la situación general y que corresponde, al decir del documento, "a una petición expresa de los obispos para situar la misión evangelizadora en su perspectiva histórica; en lo que fue, en lo que es y en lo que debe ser la presencia evangelizadora de la Iglesia<sup>2</sup>.

Este capítulo inicial, "Situación general", se subdivide en cinco itens, el primero de los cuales está consagrado a un resumen de la historia de la Iglesia en América Latina, bajo el título "Visión Histórica".

Nunca se resaltará suficientemente el significado y la importancia de este preámbulo histórico en el capítulo de la realidad latinoamericana. Es la primera vez que un documento oficial de la Iglesia en el Continente incorpora el esfuerzo de situar históricamente el trabajo de la Iglesia aquí en América Latina.

La importancia de este esfuerzo, reside en el lento caminar que se observa en estos últimos ochenta años. En el Primer Concilio Plenario Latino Americano de 1899, nos encontramos ante un documento doctrinal y pastoral en profunda ruptura con el pasado latinoamericano que viene sistemáticamente ignorado en los trabajos preparatorios e incluso en el documento final. En Medellín, con el objetivo concreto de aplicar las condiciones y necesidades de América Latina a las conclusiones del Concilio Vaticano II, la realidad latinoamericana emerge como telón de fondo y referencial de cada uno de los capítulos aprobados. Pero en ningún momento, el documento de Medellín, tan atento a la realidad latinoamericana, se abre a una investigación más cuidada de la relación entre el presente de América Latina y su pasado, entre la situación actual de la Iglesia y su formación histórica, entre la historia de los pueblos latinoamericanos y la historia de la Iglesia en América Latina.

En este sentido Puebla representa un paso considerable en relación a Medellín y demuestra una rápida madurez de la conciencia eclesial de Latinoamérica, deseosa de lanzarse no solo al futuro, sino también a religarse con sus propias raíces, continuando y perfeccionando la obra de los que plantaron la

---

<sup>1</sup> CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, "La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina", Puebla-México-1978. Preparación. Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales, Bogotá 1978. (Citaremos de aquí en adelante como DC —Documento de Consulta— seguido del número de referencia del texto).

<sup>2</sup> DC, n. 15.

Iglesia en América Latina a través de su labor apostólica, misionera y evangelizadora.

Subrayada la importancia de esta introducción histórica, que antecede a los "elementos para un diagnóstico de la realidad latinoamericana"; dedicamos las siguientes páginas al análisis de dicha visión histórica.

### 1. La interpretación de la historia

Según el documento, se da "especial relieve a tres momentos significativos de la historia de nuestras Iglesias: El Concilio Plenario de América Latina (Roma 1899), la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro 1955) y la II Conferencia General (Medellín 1968). Se hace después una recapitulación sucinta del tiempo transcurrido entre Medellín y ahora"<sup>3</sup>.

Se insiste después en que "la historia concreta de América Latina será el horizonte en que se inscribirán las deliberaciones y orientaciones de la III Conferencia"<sup>4</sup>.

El documento expresa la esperanza de que tal "localización histórica sensibilizará (a la Iglesia), frente a los cambios socio culturales que actualmente se operan en el paso a lo urbano e industrial, con sus aspectos de progreso, pero en medio de profundos desequilibrios y crecientes desigualdades. Permitirá evangelizar con lucidez y densidad la sociedad y la cultura emergentes, con sus riquezas y sus rasgos de secularismo. Estimulará igualmente a nuestra Iglesia a comprometerse de manera corresponsable en la tarea de la evangelización universal, con especial atención a los países más necesitados"<sup>5</sup>.

Se indican a continuación tres objetivos muy concretos para alcanzarlos a través de la contribución de una perspectiva histórica: 1. sensibilizar a la Iglesia para los cambios resultantes del paso de una sociedad agraria a una sociedad urbana e industrial, 2. colaborar para que la sociedad y las culturas emergentes puedan ser evangelizadas, y 3. estimular para que la Iglesia de América Latina se comprometa con la evangelización universal.

En esta tercera propuesta hay una invitación velada para que la Iglesia de América Latina se transforme de tradicional tierra de misión, objeto de los intentos misioneros y de ayuda de las Iglesias de Europa y de América del Norte, en Iglesia que comienza a emprender un trabajo misionero fuera de sus fronteras.

Esta solicitud no es extraña a la ambigua situación en que se encuentra América Latina del punto de vista internacional: es la única cristiandad, esto es, sociedad cuyas estructuras han estado impregnadas en mayor o menor profundidad por el ethos cristiano y católico, situada del lado de los países históricamente colonizados y que hoy hacen parte de lo que convencionalmente se llamó países del Tercer Mundo. La cristiandad europea y la cristiandad norteamericana, hacen parte de los países del Primer Mundo que históricamente emprendió la colonización y la misión de otras áreas, sea en siglo XVI en el cuadro del mercantilismo, sea en los siglos XIX y XX en el cuadro del capitalismo industrial y de la expansión imperialista. La otra cristiandad, la bizantino-ortodoxa, en su ramo más numeroso, el ruso, se encuentra en el bloque de los países socialistas.

<sup>3</sup> DC, nn. 16-17.

<sup>4</sup> DC, n. 30.

<sup>5</sup> DC, n. 33.

Si hubiera que decir alguna palabra evangélica dentro del Tercer Mundo, de modo fraterno y no en forma de imposición cultural, social o política, ella debería partir de los países que sufren la común dependencia y explotación de los países de capitalismo avanzado y que participan el común deseo de quebrar los lazos de la dependencia y de participar, en la justicia, los frutos del desarrollo económico. Caso de partir, esta palabra evangélica de liberación solo podrá partir, de las Iglesias de América Latina, y no de las Iglesias de Europa y de los Estados Unidos, como un todo. Y para que esta palabra sea plenamente fraterna, es necesario que América Latina se abra realmente a los países de Africa y Asia, dispuesta a acoger, por su parte, la contribución que las viejas culturas de la India, China y Japón pueden darle en términos de sabiduría humana y religiosa, dispuesta sobre todo a rescatar internamente la deuda para con los que vinieron de Africa como esclavos para sus minas y plantaciones. Sin esta fraternidad evangélica en relación a los negros e indios dentro de sus fronteras, la palabra de América Latina sonará: extrañamente falsa y antievangélica.

El centro, después de la visión histórica a proponerse, debe pasar por el redescubrimiento de cómo se ofreció en tierras latinoamericanas la evangelización de los que habitaban estas tierras, ya estuviesen organizados en términos de alta cultura y sociedades complejas, como los aztecas o mayas en México y Guatemala, los incas del Perú, Ecuador, Bolivia, norte de Chile y Argentina, sur de Colombia, ya en poblaciones tribales, como en Brasil o en otras regiones de América Latina. Se debe pasar también por el análisis de cómo se hizo o se dejó de hacer el proceso de evangelización de millones de esclavos africanos traídos para los ingenios de azúcar a Brasil, Antillas, Colombia, para las minas de oro y plantaciones de café y algodón, para los servicios urbanos y domésticos, en fin, para todo trabajo pesado del Continente. Debe pasar también por el análisis de las Iglesias nacidas de la inmigración y del lugar que estos inmigrantes encontraron en las diversas sociedades nacionales.

Debe pasar, finalmente, por el análisis de la actitud de la Iglesia frente a los esfuerzos del Continente para liberarse de la opresión económica y política que pesa sobre ella y para articular un proyecto de sociedad latinoamericana donde la palabra cristiana se hermane con otras palabras en la búsqueda del desarrollo con justicia y en las tareas de la liberación y construcción de una nueva sociedad.

## 2. Momentos episcopales en la Historia de la evangelización latinoamericana

Para trazar la historia de la evangelización de América Latina, en vista de la próxima Conferencia de Puebla, el autor del documento preparatorio, en la parte relativa a la "Visión Histórica" (nn 49-124) escogió, como puntos de referencia, lo que llamó "los momentos episcopales".

La elección tiene su lógica, puesto que los obispos son los responsables en una Iglesia, tanto de las tareas de la evangelización, cuanto de las tareas de organización y disciplina internas. Sin embargo, en el caso de la evangelización de América Latina, hay que tener en cuenta que el papel de los obispos fue preponderante en algunos países, y en otros no tanto.

Sin embargo, la elección de un solo hilo conductor a través de 486 años de historia (1492-1978), por países que conocieron una evangelización tan diversa

como México o Brasil, si bien facilita la tarea del historiador, no ayuda mucho a la historia ni a la comprensión de los acontecimientos.

En el primer período colonial sobre todo, son franciscanos, jesuítas, dominicos, agustinos, mercedarios y otros quienes asumen las tareas de la evangelización. Privilegiando los "momentos episcopales" corremos el riesgo de no comprender cómo se hizo de hecho el proceso de la evangelización, pues dejamos a un lado lo esencial del trabajo misionero que en los tiempos coloniales se efectúa casi independientemente del obispo y de su autoridad, alimentado por Ordenes religiosas que gozaban de amplias exenciones y que se dedicaron de hecho, incluso antes de la llegada de obispos a América Latina, a la evangelización y catequesis de los indígenas.

¿Cómo pretender trazar la historia de la evangelización en Brasil a partir de la estructura episcopal y de las normas emanadas de Sínodos provinciales? El primero que se celebró en Brasil fue el de Bahía en 1707. Para estas alturas, franciscanos, jesuítas, carmelitas, benedictinos, capuchinos, mercedarios, oratorianos ya habían recorrido el país de norte a sur, implantado aldeas indígenas y parroquias, colegios, conventos, capillas, ermitas y monasterios; ya habían elaborado una teología y una práctica misionera, escrito los catecismos en lengua indígena, conocido reveses y dudas en su actividad evangelizadora.

El Sínodo provincial de Bahía, que se reunió, por otra parte, con la presencia únicamente del Arzobispo Dom Sebastián Monteiro da Vide, tuvo, es cierto, una importancia fundamental para la organización y funcionamiento posterior de la Iglesia en Brasil, pues queda su carta magna hasta el Concilio Plenario Latino Americano cuyas prescripciones son promulgadas el 1º de enero de 1900. No tuvo, sin embargo, ninguna influencia en la organización y desarrollo de la evangelización de Brasil, cumplida, en lo esencial, antes de la realización del Sínodo de Bahía.

La sola elección de los "momentos episcopales" en la historia de la evangelización de América Latina no sirve de molde para aclarar las reflexiones de Puebla y puede inducir a un grave error histórico.

El riesgo no es solo de error histórico sino que puede ser también error teológico. La tarea de la evangelización es una tarea que compete a la Iglesia entera como a un todo: es tarea de laicos, de religiosos, de religiosas, de sacerdotes y de los obispos, pero no puede ni debe restringirse a los "momentos episcopales". Existe el peligro no solo en la interpretación de la historia, sino en la propia forma como viene organizándose la Conferencia de Puebla. No se reservó ningún puesto dentro de la Conferencia para las religiosas, para los religiosos ni para los sacerdotes, que desarrollan un trabajo inmenso pastoral y que, a través de la CLAR, han adquirido alta conciencia del papel y de la misión de la Iglesia en la realidad latinoamericana. El lugar para los sacerdotes (seculares o religiosos) es mínimo: 22 para todo el continente. En el caso de los laicos no hay lugar ni siquiera para un representante por cada dos países, pues serán 10 solamente<sup>5 a</sup>.

---

<sup>5 a</sup> Carta del Cardenal Sebastián Baggio, presidente de la Sagrada Congregación "Pro Episcopis" n. 7550/CAL a Don Aloisio Lorscheider, Presidente del CELAM (12-I-78), ítem 4 - *Boletín CELAM*, año XI, febrero 1978, n. 124, pp. 12-13. Acerca de la participación de otros elementos, además de los obispos, el Cardenal propone una restricción: "Se estima oportuno que su número sea más limitado que el propuesto por el CELAM".

Ahora bien, no se puede pensar el pasado de la evangelización de América Latina, sin los religiosos que constituyeron la espina dorsal de la evangelización del Continente, como hoy día no se puede pensar en la evangelización sin los laicos, las comunidades de base y nuevamente de los religiosos y religiosas que se encuentran en la línea de vanguardia de la actividad evangelizadora de la Iglesia. Si Medellín suscitó tantas esperanzas durante su preparación, Puebla está suscitando más temores que esperanzas. El Documento de Consulta sólo acentúa estos temores al tomar ciertos rumbos en la interpretación de la historia de la evangelización de América Latina.

El Documento merece una crítica severa del punto de vista histórico, al querer reconstruir los momentos claves de la historia de la evangelización en América Latina al partir de los "momentos episcopales". En Brasil, por lo menos, sólo a partir de la mitad del siglo XIX, esto es, 350 años después del Descubrimiento, es cuando la comprensión de su historia religiosa pasa por la comprensión y por el estudio de sus obispos, de las grandes figuras que surgen una tras otra; Dom Romualdo Seixas de Bahía; Dom Vicoso, el mayor de todos, en Mariana; Dom Macedo Costa, en Belém do Pará; Dom Frei Vital, en Olinda, y tantos otros.

En el umbral del siglo XX, esta presencia episcopal, no es comprensible sin la inmensa contribución traída por las Congregaciones religiosas que aquí llegan, a decenas, de Europa, tomando escuelas, parroquias, santuarios, misiones populares y misiones entre los indios.

Después de los años 1930 ya no se puede escribir la historia de la evangelización y la historia de la Iglesia sin la contribución de la Acción Católica y, después del Vaticano II, sin las Comunidades de Base.

El problema no está solamente en haber elegido los "momentos episcopales" para trazar la historia de la evangelización en América Latina, sino también internamente en la selección de estos momentos. De entre ellos, se escogieron tres, como los más decisivos: el III Concilio Provincial de Lima (1582) y el III de México (1585), el Concilio Plenario Latino-Americano en Roma (1899), y Medellín (1968). La razón presentada de forma un tanto simplista es que estos "momentos episcopales" tendrían una significación histórica semejante: Lima y México fueron la aplicación para América Latina hispánica del Concilio de Trento (1545-1563), el Concilio Plenario, la aplicación del Concilio Vaticano I (1869-1870) y Medellín, la aplicación del Vaticano II (1962-1966).

Estos momentos, sobre todo los dos primeros, Lima y México y el Concilio Plenario de Roma, no representan de modo alguno momentos fundamentales de la historia de la evangelización de América Latina. Al contrario, en muchos puntos representan el estancamiento de una creatividad propia de América Latina. Pueden tener, sí, el significado de un refuerzo de la autoridad episcopal y de su mayor sumisión y dependencia a otras instancias de poder. En el caso de la aplicación del Concilio de Trento, dada la situación de América Latina bajo el régimen del Patronato, esto llevó paradójicamente a los Obispos a una mayor sumisión y dependencia, no para con Roma, con quien no podían mantener contacto directo, pero sí con relación al Rey de España, al Consejo de Indias y a la autoridad de los Virreyes del Perú o de México, que se encargaron de convocar, a través del Arzobispo, los Sínodos Provinciales determinados por Trento, de supervisar el funcionamiento; de hacerse consultar sobre cada asunto más importante y finalmente de someter todo al Rey para que fuese aprobado

y promulgado en el Reino. La estructura del Patronato no permitió que Trento tuviese la función que le quiso asegurar la asamblea conciliar y la Santa Sede. Los Concilios de Lima y México están en la base de toda organización de la vida de la cristiandad de las Indias, pero no en la raíz de un nuevo surtidor misionero y de la evangelización.

El Concilio Plenario tuvo el gran mérito de reaproximar el Episcopado Latinoamericano, como un conjunto, a la Santa Sede, pero no se puede negar que el Concilio está en la raíz de una renovada dependencia no sólo teológica y disciplinar sino también pastoral de América Latina en relación, no ya a España o Portugal, pero sí en relación a Francia, Italia y Roma en particular. Este es el responsable de una amplia reforma de la Iglesia Latinoamericana, reforma en ruptura con su pasado, no sólo con sus taras, pero también con sus valores.

Pero no se puede decir que el Concilio Plenario esté en la base de una inspiración misionera y de evangelización de la Iglesia Latinoamericana. Más bien la llevó a cerrarse sobre sí misma, a una fuerte clericalización de sus estructuras y a un rechazo del pasado y de la tradición cultural latinoamericana, en favor de un vasto programa de europeización de sus estructuras mentales y pastorales. La Iglesia jerárquica, obispos, sacerdotes, religiosos se apartó del pueblo y de su tradición religiosa. Lo que hoy día llamamos religiosidad popular, con escasos lazos con la práctica oficial del Catolicismo, en buena parte es fruto de esta ruptura de fines del siglo pasado y comienzos del siglo XX, consagrada por la orientación y por las normas del Concilio Plenario Latino-Americano.

Este fue la expresión de un tránsito en doble sentido, ya realizado antes en sus estructuras económicas, políticas y sociales por las naciones de América Latina: el paso de la esfera de influencia ibérica a la de Inglaterra, seguida por Francia, Alemania, Estados Unidos y otras potencias industriales emergentes y el paso de las élites hacia una ávida europeización de su pensamiento y de sus costumbres, dando las espaldas a su propio pueblo, a su pasado mestizo, negro, amerindio. Las élites culturales de la Iglesia, episcopado, clero, laicos instruidos sufren un tránsito semejante, recibiendo muchos de ellos su educación en Europa. Si las élites laicas son liberales, progresistas, despreciando profundamente la cultura del pueblo e imbuídas de anticlericalismo, las élites culturales de la Iglesia no escapan del riesgo del disgusto por la religión del pueblo, de su "ignorancia religiosa", de sus "supersticiones" y de su "sincretismo". Casi se podría decir que para ser un buen cristiano, en el ideal de estas élites, había que ser un cristiano ilustrado. En esto se aproximan admirablemente las élites culturales infectadas de laicismo y las élites clericales, aunque se peleasen en el campo de las ideas, tanto filosóficas como políticas y religiosas.

### 3. Los Misioneros de la primera hora

No es, pues, indiferente elegir a los obispos y a los Sínodos provinciales como punto de partida para la comprensión de la historia de América Latina. Otro punto de partida sería tomar el trabajo misionero de las Órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos y, sobre todo de la Compañía de Jesús. Los conflictos no faltaron entre los obispos, más comprometidos con la población blanca y europea, con la perspectiva del Rey y del Gobierno de la colonia y la perspectiva del Misionero que vivía en medio de las aldeas de los nativos de la tierra, más comprometidos con los indios y con su evangelización, en conflicto

casi siempre con la ganancia y la violencia de los colonos blancos. En Brasil el conflicto fue inmediato entre el primer obispo, Dom Pedro Fernandes Sardinha y los Padres Jesuítas, con Nóbrega al frente. Y un conflicto precisamente sobre el problema de la evangelización. Los jesuítas fueron hostilizados por el obispo a causa de un esfuerzo por adaptarse a la cultura y a las costumbres indígenas. El obispo les prohibió igualmente que la catequesis fuera administrada en la lengua de los indios y que el misionero viviera en medio de ellos. Los misioneros tenían que anunciarles la buena nueva del Evangelio y administrarles la catequesis en portugués. Sería tan absurdo como si hoy día, por decreto, aquí en Brasil, se hiciera la catequesis de los niños y la predicación en las iglesias en chino, en inglés o en cualquier otra lengua extraña a nuestro pueblo.

Trazar la evangelización del Brasil a partir de los obispos o a partir de la referencia al Sínodo de Bahía contenida en el número 58 del Documento de Consulta de Puebla: "En Brasil, la organización de la Iglesia se basa en las 'Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía', propuestas y aceptadas por el Sínodo de 1707, posteriormente adoptadas por los obispos", sería condenarnos a no entender nada de la historia de la Iglesia en Brasil y de la evangelización de estas tierras.

Los obispos desempeñan un papel menor y apagado en toda la historia de la implantación de la fe en Brasil, lo que se ve por el simple hecho de que hasta 1675 apenas hubo un solo obispo, el de Bahía, y muchas veces ninguno, por causa de las vacantes largas de la Sede episcopal por muerte o renuncia de sus prelados.

Escribe un estudioso de nuestra historia colonial: "El episcopado brasileño del primer período colonial era absolutamente inexpresivo ante la inmensidad del territorio, la estructura del poder local, la complejidad de la realidad cultural y, por consiguiente, tuvo una influencia mínima en la formación de la cristianidad colonial. Entre 1551 y 1675 Brasil (y el Maranhão) sólo tuvieron un obispo, y entre 1675 y 1889 apenas un arzobispo y seis obispos (1676: Río de Janeiro y Olinda, 1677 Maranhão, 1719 Belém do Pará, 1745 Sao Paulo y Mariana) y dos prelados (1715, Goiás y Mato Grosso). Lourenço de Mendonça, prelado fluminense en el siglo XVII (1632-1638), se quejaba, sintiéndose aislado y desamparado: 'El viaje a Bahía es largo, más de trescientas leguas, y peligroso por motivos de los enemigos y al llegar allá, casi nunca encuentran al obispo. Brasil, con mil doscientas leguas, tiene un solo obispo y a veces ninguno'"<sup>6</sup>.

Además de esto, el obispo era un funcionario real, nombrado por el Rey y tenía que estar más al servicio de la Corona que al de la fe y al de la evangelización. Su fidelidad estaba orientada más hacia quien le había nombrado y que podía "llamarlo a la corte" para rendir cuentas de su administración. Por otra parte, los obispos, sin clero secular casi no podían hacer nada. Las Ordenes religiosas gozaban de una amplia exención y llegaban cargadas de innumerables privilegios pontificios y reales, hasta tal punto que aun las visitas pastorales de los obispos prescritas por el Concilio de Trento constituían un problema. A este respecto comenta Eduardo Hoornaert: "Se puede verificar esto por la cuestión de las visitas pastorales que surgió entre los obispos y misioneros, y en razón de la cual los obispos prácticamente no hicieron visitas pastorales durante los

<sup>6</sup> Hoornaert Eduardo y otros, *Historia da Igreja no Brasil*, Tomo II de la *Historia Geral da Igreja na América Latina*, Petrópolis, 1977, p. 227.

primeros doscientos años, entre 1550 y 1750. Los misioneros no permitían a los obispos entrar en las poblaciones indígenas, pues consideraban la visita pastoral una amenaza a la libertad de acción<sup>7</sup>.

El problema de las Sedes episcopales vacantes acentuaba esta incapacidad de actuar eficazmente por parte del episcopado. "La prelatura de Goíás, creada en 1745, sólo fue ocupada en 1808; la de Mato Grosso, creada el mismo año, recibió su primer prelado en 1816"<sup>8</sup>.

Concluimos estas observaciones sobre el episcopado en el período colonial con la acertada observación de Juan Villegas sobre los obispados de América Española: "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 estas ciudades se podía administrar los diezmos"<sup>9</sup>.

Así, pues, hay un lugar del obispado, en la ciudad y en medio de la población blanca, algunos millares frente a los millones de indios, y hay un lugar de la evangelización, en el corazón de las aldeas indígenas, donde se habla otra lengua y se vive otro mundo; y quien entra en este lugar es el Misionero franciscano o jesuíta, agustino o carmelita, mercedario o dominico, según países o regiones.

Para comprender más a fondo esta problemática, basta iluminarlos con algunos datos en relación a la presencia de las Ordenes misioneras en el período de la primera colonización. En México, en 1559, los franciscanos tenían 80 casas con 380 miembros, los dominicos 40, con 210 miembros y los agustinos 40 con 212 religiosos<sup>10</sup>.

En Brasil, en 1549, llegan los primeros seis jesuítas, con Nóbrega; 25 años después en 1574, son 110, 14% de los cuales ya nativos del Brasil. Las vísperas de su expulsión, en 1757 eran 474, 44% de los cuales eran brasileños<sup>11</sup>.

Todo este trabajo misionero que solo en México congrega en 1559 cerca de 792 religiosos de apenas tres órdenes religiosas, está completamente ignorado al trazar la historia de la evangelización en América Latina como subsidio para Puebla. Ahora bien, este trabajo es el que constituye el tronco de la historia de la evangelización y de la historia de la Iglesia Latinoamericana en el período colonial. Ignorarlo en su extensión y profundidad, ignorarlo en la vasta gama de problemas teológicos y pastorales que este movimiento suscitó y trató de resolver, es correr el riesgo de montar toda la reflexión de Puebla sobre bases irreales y falsas. Incluso es proyectar en el pasado una realidad de hoy: la fuerza de la presencia episcopal en la dirección del proceso pastoral de la Iglesia latinoamericana, ignorando que en el período colonial el eje de la actividad pastoral y misionera de la Iglesia pasaba por las Ordenes religiosas y no por los obispos.

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>8</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>9</sup> Villegas Juan, *Aplicación del Concilio de Trento en Hispano-América, 1564-1600*, Instituto Teológico del Uruguay, Montevideo, 1975, p. 65.

<sup>10</sup> Guzmán Alfonso, "La evangelización en México en el siglo XVI", en *Para una historia de la evangelización de América Latina*, Barcelona 1977, p. 13.

<sup>11</sup> Hoornaert, O. C., p. 44.

#### 4. Los Sínodos III de Lima y III de México

Debemos reconocer, sin embargo, que en la situación de la América Hispana, a pesar de que las Ordenes religiosas formen también la línea de vanguardia de la actividad misionera, el Episcopado desempeñó un papel mucho más importante del que tuvo en la Iglesia del Brasil, donde la primera reglamentación episcopal para la organización de la pastoral de la Iglesia data de 1707.

Cabe resaltar, sin embargo, que este Episcopado que se reúne en los varios Sínodos provinciales y diocesanos, casi todo él está reclutado entre los Misioneros de las diferentes Ordenes religiosas y por esto mismo lleva a las reuniones episcopales los problemas no solo de la población blanca de sus Sedes episcopales sino sobre todo el problema misionero y las cuestiones surgidas de la evangelización del indígena.

Por ello la elección de los Sínodos más significativos a colocarse en una misma línea que venga desde Lima y México pasando por el Concilio Plenario de 1899, para desembocar en Medellín y en Puebla, nos parece insuficiente del punto de vista histórico y extremadamente peligrosa al querer alimentar la reflexión sobre la historia de la evangelización de América Latina.

Hay una línea de ruptura que atraviesa la problemática misionera y las prioridades pastorales del primer siglo de la colonización y evangelización de América Latina. El autor de la visión histórica presentada en el Documento de Consulta para Puebla, eligió esta línea de ruptura para asentarse en ella toda la argumentación posterior. Al elegir la línea de ruptura el autor podría estar dentro de una posición legítima y justificable, pues en definitiva el historiador está situado continuamente ante la elección de uno u otro acontecimiento; entre el significado de una cierta línea de hechos y de otra que se le oponen; entre una lectura que privilegia ciertos datos y otra que resalta lo que los cronistas dejaron en la sombra. Si la elección es legítima y justificable, al menos esto se debería aclarar a los lectores informándoles de las razones que llevaron a esta y no a la otra elección.

En nuestro caso, el Documento preparatorio de Puebla coloca en la base de la evangelización de América Latina, el III Sínodo de Lima (1582) y el III de México (1585), encargados de aplicar al Continente las conclusiones del Concilio de Trento (1545-1563).

¿Qué hay de problemático en esta elección?

En primer lugar reduce al silencio e ignora la etapa más importante, creativa y original de la evangelización de América Latina, etapa animada por la presencia de Misioneros y Obispos de la talla de Montesinos y Las Casas. Sus nombres se citan en el texto (n. 57), pero no se resalta la ruptura existente entre esta primera etapa de la evangelización y la que sigue a los Sínodos III de Lima y México.

Trataremos de elucidar el sentido de esta ruptura e indicar las razones que nos llevan a privilegiar el significado del proceso de la evangelización desarrollado en América Latina antes de los Sínodos de los años 1580.

Podríamos afirmar con Dussel que, en la primera etapa colonial, hubo lugar para dos teologías y dos modos de encarar el proceso de evangelización: una teología profética que habla por la boca de Montesinos, ya a partir de 1511 en su predicación en Santo Domingo y que será ampliada y profundizada a

partir de la "conversión" de Las Casas, en Cuba, en 1514. Esta misma línea llega hasta José de Acosta en su "De procuranda indorum salute"<sup>12</sup>.

Hay otra teología que surge mucho menos del tema de la liberación del indio y mucho más de la justificación de la empresa colonial, incluso en sus aspectos más duros y violentos como la esclavitud del indio. Se trata de una teología de la cristiandad colonial que alimentó desde 1553 hasta 1808 la justificación del Estado colonial y de la opresión mayor o menor que pesó sobre indígenas y esclavos negros: la esclavitud, aun siendo un mal para sus cuerpos, era un gran bien para sus almas!

Esta nueva teología encuentra acogida en las Universidades que se fundan en el nuevo mundo como la de 1553, en México y un poco después en Lima. Es la teología del colonizador frente a la teología del misionero; la teología académica frente a la teología evangélica que nace de la práctica pastoral del compromiso con el indio.

Tratando del significado de los Sínodos, cabe subrayar que antes de los dos mencionados Sínodos III de Lima y México, ya se habían realizado en América Hispana nada menos que 13 Sínodos diocesanos (comenzando por el de 1539 hasta 1580): Santo Domingo (I), Santiago (I), Santiago (II), San Juan (I), Popayán (I), Santa Fe (I), Popayán (II), Coro (I), Santiago (III), Quito (I), Santo Domingo (II), Santa Fe (II), Lima (I); además de los siguientes Concilios Provinciales: el I de Lima en 1551-1552, y el I de México, en 1555, el II de México en 1565, y el II de Lima en 1567-68<sup>13</sup>.

Lo que está en el centro de estos Sínodos y Concilios es el problema de la evangelización de los indígenas y muchas de sus decisiones todavía hoy serían un derrotero válido para la evangelización. No es solamente la cuestión de la lengua indígena, que se trata con la mayor atención, urgiendo a los misioneros que prediquen en nahuatl y tarasca en México, en aymara o quechua en Perú, por no citar sino las lenguas más importantes. De esta primera etapa de la evangelización que precede a la aplicación del Tridentino en tierras latinoamericanas, tenemos ya una riquísima base de diccionarios, gramáticas, catecismos, sermonarios, para uso de los misioneros en las diferentes lenguas indígenas<sup>14</sup>.

Otros problemas no menos cruciales de la evangelización se afrontaron también y se esbozaron soluciones. Adelantándose en cuatro siglos a las Encíclicas de Benedicto XV (*Maximum illud*, 1919) y de Pío XI (*Rerum Ecclesiae*, 1926) sobre la necesidad de un clero indígena y de obispos sacados de este clero local<sup>15</sup>, se creó el 6 de enero de 1536, "en el día de la Epifanía, o de la vocación de los gentiles al Evangelio, en los suburbios de la ciudad de México, el colegio de Tlatelolco, para los hijos de indios nobles. Zumárraga (Obispo de México) aplaudió su creación e incentivó sus primeros pasos. Experiencia que, si hubiese triunfado, tal vez hubiera cambiado el rumbo de la evangelización. La incomprensión, sin embargo, del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indígena misionase entre los suyos"<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Dussel Enrique, "Hipótesis para una historia de la Teología en América Latina", en *Para una historia de la evangelización de América Latina*, Barcelona 1977, p. 318.

<sup>13</sup> Dussel Enrique, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona 1967, Apéndice III, p. 186.

<sup>14</sup> Dussel, *Ibidem*, pp. 54-55.

<sup>15</sup> Bruls J., "Des missions aux jeunes églises", pp. 421-480, en *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, tomo 5, *L'Eglise dans le monde moderne*, Paris 1975, pp. 434-435.

<sup>16</sup> Dussel E., *Hipótesis...*, o.c., p. 56.

En las determinaciones posteriores, con la aplicación del Concilio de Trento a América Latina, se deja todavía abierta una puerta a la admisión de los indios al sacerdocio, pero son tantas las exigencias que, en realidad, las posibilidades son muy pocas para que se lleve a la práctica. De hecho, las Ordenes religiosas tenían reglamentos internos prohibiendo taxativamente la ordenación sacerdotal de indios y prietos. Sólo eran recibidos como sirvientes de los sacerdotes y hermanos, en calidad de hermanos legos<sup>17</sup>.

Esta situación cambia en Brasil sobre todo en Minas Gerais y en Bahía durante los siglos XVIII y XIX, pero vuelve a su antigua rigidez con la llegada de las congregaciones europeas en la República y que no admiten prietos y mulatos a las Ordenes. La misma situación, si no peor, tenemos en las congregaciones femeninas venidas de Europa hacia acá.

No es que queramos negar la extraordinaria importancia, para la organización de la Iglesia colonial, que tuvo el III Concilio de Lima, donde Santo Toribio de Mogrovejo se aplica a transferir a las circunstancias de América Latina, las prescripciones de Trento. En este momento, sin embargo, 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 colonial.

La importancia mayor del Concilio Provincial de Lima, según Juan Villegas, en su estudio ya clásico, "Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600", reside menos en el aprovechamiento de los aspectos doctrinales que forman casi toda la sustancia de Trento que en los aspectos de "reforma de la Iglesia". Las Iglesias de América son todavía jóvenes Iglesias que necesitan menos de reformas que de crear sus propias estructuras. Sus estructuras, pues, en cuanto lo permite el Patronato real, serán orientadas a partir del III Concilio Provincial de Lima en el sentido propuesto por Trento, sobre todo en lo que toca a los Obispos, a su obligación de residir en sus diócesis, al deber de realizar visita pastoral, de convocar Concilios Provinciales y Sínodos diocesanos y, en fin, de erigir seminarios para la formación del clero. La tensión clásica en la Iglesia, entre misión y pastoreo, entre anuncio y catequesis, entre tareas de evangelización y tareas de organización interna, echando las bases para la formación de la cristiandad de Indias y dejando para un segundo plano la misión, el anuncio, la evangelización<sup>18</sup>.

No es de extrañarse, pues, que la primera cosa a tratarse en el Continente haya sido el catecismo: "proprium Chatecismum huic Universae Provinciae edere, Act. II, cap. III, p. 266", que está escrito en quechua y aymara, las lenguas del Imperio Inca ("quam in chatecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem"), ib. Se da extrema importancia a la instrucción religiosa y que ésta sea en la lengua de aquellos a quienes se dirige: "ut intelligat, Hispanicus, hispanice, Indus, indice, alioquim quantumvis benedicat... multoque melius sit, suo idiomate pronunciare..." (ibid. VI, p. 267)<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Ibidem, p. 63, nota 31.

<sup>18</sup> Villegas J., O. C., p. 273-278.

<sup>19</sup> Dussel Enrique, *Historia de la Iglesia en América Latina - Coloniaje y liberación* - 1492-1973, Barcelona 1974, p. 106.

Se supone que lo básico del anuncio evangélico ya está hecho y que el único problema es entonces el de organizar la catequesis y la instrucción religiosa. Esta ilusión persigue toda la historia de la Iglesia en América Latina. Se coloca el problema de la catequesis, pero no el problema de la evangelización. La evangelización supone dos actitudes: primera, la existencia de un otro con su cultura, su identidad, su historia y que no se reduce a mi cultura y mi religión; la segunda, la necesidad de "conversión" no del otro para mí, sino de mí hacia el otro, como dice S. Pablo: "Me hice judío con los judíos". "Sí, libre en relación a todos, me hice esclavo de todos para ganar a todos los que más pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo" (1Co 9,19-23).

La primera conversión que hay que realizar es la del propio misionero. Esta problemática está fuera del horizonte de la Catequesis y del III Sínodo de Lima, pero no podrá estar ausente en Puebla.

Por muchas otras razones, la etapa que precede a los Concilios Provinciales III de Lima y México, es la más importante:

1. En los Sínodos diocesanos y Concilios provinciales, se trata de reflejar y organizar la evangelización entre los indios, reflexionar sobre la práctica pastoral de los misioneros y trazar normas que les orienten, tomar la defensa de la libertad del indio y denunciar el sistema colonial como hizo Las Casas y sus seguidores. Ahora bien, el Concilio de Trento tuvo una marca nítidamente dogmática, de reforma interna de la Iglesia, pero no de evangelización.

2. En estos Sínodos diocesanos y provinciales que preceden a la etapa de aplicación de Trento, los obispos discuten y deciden sobre realidades que conocen y dificultades muy concretas que enfrentan día a día en la práctica pastoral. En el Concilio de Trento, está bien recordar, no estuvo presente ningún obispo de las Indias, como se decía en aquella época, ni de Brasil. Los Obispos eran 17 al comienzo del Concilio en 1545 y 26 al término del mismo en 1562, sin contar el de Bahía<sup>20</sup>. Los Obispos fueron llamados a aplicar en América Latina decretos y normas disciplinarios de cuya discusión no participaron y cuyo contenido fue propuesto como solución, no a los problemas de la evangelización del indígena, sino a los nacidos de la reforma protestante en Europa. Acentuar, pues, la importancia de Trento y de su aplicación a través del III Sínodo de Lima y de México es acentuar la triste realidad a que fue sometida innumeradas veces América Latina durante su historia; obligada a aplicar legislaciones forjadas para otras situaciones, a proclamar anatemas y vehicular teologías, frutos de otras realidades; a trazar pastorales que nacieron en otros contextos y como respuesta a otros problemas. La reforma protestante no era problema de las poblaciones indígenas de América Latina y el carácter pastoral de todos los

<sup>20</sup> Villegas J., O. C., p. 273.

Concilios provinciales y Sínodos diocesanos anteriores al III de Lima y México, contrastan fuertemente con el carácter doctrinal y no pastoral de Trento.

3. Los Concilios anteriores, como el I Concilio de Lima (1551) o el I y II de México (1555 y 1565) fueron escritos originalmente en castellano y no en latín. Las Constituciones del III de Lima y de México, destinadas a aplicar Trento a América Latina fueron escritas exclusivamente en latín. Las resoluciones de los Concilios anteriores tuvieron pronta divulgación; las Constituciones del III de Lima en 1582, fueron aprobadas por el Papa Sixto V en 1588 y promulgadas en 1591, esto es, nueve años después. Las Actas del III Concilio de México (1585), el "Trento mexicano", fueron aprobadas por el Papa Sixto V en 1589, por el Rey en 1591 y promulgados solo en 1622, es decir, 37 años después<sup>21</sup>.

La dificultad mayor para su publicación y aplicación residió en el hecho de que los Obispos trataron de reducir los privilegios de los religiosos. Como se ve, se desubica el énfasis de la evangelización, del tema profético de la libertad del indígena para pasar a cuestiones de economía interna de la Iglesia, en el campo sobre todo de la división del poder y de la repartición de los privilegios. El refuerzo de la autoridad episcopal, implícito en Trento, no tenía condiciones históricas para aplicarse en una América Latina donde la espina dorsal de la actividad misionera y pastoral de la Iglesia pasaba por las Ordenes religiosas por un lado y por el régimen del Patronato por otro. El Rey y las Ordenes religiosas eran las piezas claves del sistema.

## 5. El Episcopado y la libertad de los indios

Tomando finalmente como marco de referencia los Sínodos de los años 1580, no resaltamos lo suficiente la etapa más gloriosa del Episcopado Latinoamericano, llamada por un historiador "una gesta episcopal olvidada". Recordar esta gesta es tanto más importante cuanto ella se repite hoy en día en muchos puntos de América Latina, con los mismos rasgos de sufrimiento y luz que transpararon la historia de un grupo de Obispos latinoamericanos entre 1544-1568. Esta historia debería estar en el corazón y en la mente de cuantos se preparan para Puebla a fin de tratar del presente y del futuro de la evangelización en América Latina. Transcribo una bella página sobre este período:

"En nuestra América, deberían leerse hoy más que las obras de los 'Padres de la Iglesia' bizantina o latina (los ejemplares Basilio, Gregorio, Agustín...), las obras de Las Casas, los Sínodos de Juan del Valle, o las cartas de Valdivieso, Obispo de Nicaragua (1544-1550), los 'Padres de la Iglesia' latinoamericana.

En efecto, Bartolomé de las Casas fue invitado por Marroquín, Obispo de Guatemala (1533-1563), a evangelizar a los terribles indios de la "Tierra de la Guerra". Las Casas, que escribió su obra "De único modo" ("Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera", no por las armas del conquistador sino por el Evangelio profético, siendo así el primer defensor moderno explícito de la pastoral misionera), convirtió, con su trabajo pastoral a los indios de estas tierras que pasaron a llamarse desde entonces "Verapaz" ("Tierra de la verdadera paz)". En España, el rey, influenciado por Las Casas,

<sup>21</sup> Dussel E., *Hipótesis...*, O. C., p. 60 y 63.

por teólogos de Salamanca y por la corriente indigenista que crecía, promulgó las llamadas "Nuevas Leyes" de 1542, leyes de libertad y protección del indio.

"La Corona apoyó la nueva ley con el nombramiento de un grupo heroico de Obispos, cuya lista merece ser copiada: Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapas (1544-1547), Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550), Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583), Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554), Juan del Valle, Obispo de Popayán (1548-1560), Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556), Tomás Casillas, de Chiapas (1552-1597), Bernardo de Albuquerque, de Oaxaca (1559-1578), Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562), Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580), Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570), Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583), Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590). Todos estos Obispos se lanzaron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, hasta la expulsión de sus diócesis, hasta la expatriación y la muerte, a causa de sus indios violentamente maltratados por los colonos"<sup>22</sup>.

De entre estos Obispos, se destacan dos figuras: Las Casas y Valdivieso.

Las Casas llega a su obispado de Chiapas en la cuaresma de 1545. "Recibido fríamente en la Ciudad Real de Chiapas, esperó el domingo de la Pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándose a sí mismo el perdón de ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa para el Obispo una "real esclavitud"). Los sacerdotes seculares en número de tres y los padres de la Merced no apoyaron a su Obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas. Los encomenderos y los colonos españoles retiraron sus limosnas para el convento, viéndose obligados los Dominicos a abandonar la ciudad y retirarse a las aldeas indígenas. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa Junta de Gracias a Dios de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó muchas medidas en defensa del indio. La posición de Las Casas llegó a irritar a tal punto a la autoridad española que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al Obispo en Guatemala. Este huyó hacia Chiapas donde permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año). Expulsado por su grey española se encaminó para México, a la Junta de Obispos para la protección de los indios. Al final, vencido por la clase de los propietarios de las tierras, Bartolomé marchó hacia España, sin volver jamás a su diócesis, a la que renunció en 1550"<sup>23</sup>.

Antonio de Valdivieso llega a Nicaragua en enero de 1544 y ya escribe "encontré la tierra revuelta por causa de viejas pasiones". "Los indios son brutalmente maltratados y muertos. Los Contreras (el Gobernador), en nombre de su mujer e hijos, detentan más de la tercera parte de las principales poblaciones de estas provincias". El Obispo se deshace por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo la esperanza de algún mejoramiento, dada la actitud violenta del Gobernador: 'En el tratamiento de los indios daba (al comienzo) esperanza de algún remedio, pero ahora ya no la tengo más'. No solo luchaba en Nicaragua, sino que también informaba al Rey de las injusticias que se cometían y esto con grave riesgo de su vida; por eso decía el presidente de la Audiencia que 'se teme cada día que van a matar al Obispo de Nicaragua'. Por más que trabaje

<sup>22</sup> Dussel E., *Historia...*, O. C., p. 96.

<sup>23</sup> *Ibidem* p. 97.

sin descanso, 'en lo que atañe a los indios éstos se encuentran cada día más oprimidos', lo que poco a poco fue creando tal clima en torno del Obispo que 'crearon todas las situaciones posibles para que me expulsasen como hicieron los de Chiapas con su pastor'.

Valdivieso visitaba toda su diócesis tratando de ver personalmente a cada uno "para conocer el rostro de sus ovejas", como decía. Afirma un cronista de la época: "Sucedió que predicando en favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratos que infligían a los indios... Se indignaron tanto contra él que le dieron a entender que a través de palabras y obras... Entre los soldados que habían venido descontentos del Perú hacia esta tierra, había un tal Juan Bermejo, hombre de mala intención. Este se mancomunó con los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y fue a casa del Obispo, a quien encontró acompañado de su compañero Fray Alonso y de un buen clérigo y, perdiendo el respeto por lo sagrado, le dió unas puñaladas"<sup>24</sup>.

Valdivieso muere así el 26 de febrero de 1550, mártir de la lucha contra la violencia que se ejercía sobre los indios. Sucumbió a la misma violencia por haber comprendido con otros que la esclavitud, la violencia y explotación ejercida contra los indios por el sistema colonial no podía servir de base para la evangelización. La evangelización, para ellos, exigía antes que nada la libertad del indio para poder oír la palabra y convertirse. La palabra del evangelio no podía servir de pretexto para la esclavitud del indio, ni podía ignorar esta esclavitud impuesta en nombre de la cruz por los colonos y propietarios.

## 6. Evangelización y libertad de los indios en Brasil

En Brasil, no existió por parte de los Obispos, esta lucha por la libertad del indio. Eso fue empresa de los Padres de la Compañía de Jesús. La cautividad de los indios comenzó muy pronto. Ya en 1511, la nave Bretoa, que salió de Lisboa el 22 de febrero, volvió allí después de ocho meses, "llevando madera de Brasil y otros géneros, y más de treinta indios cautivos"<sup>25</sup>.

Tomé de Souza, que llegó a Bahía con los primeros jesuitas el 29 de marzo de 1549, traía recomendaciones para que los indios fuesen bien tratados. En el mismo regimiento, se prohibió "saltar y hacer guerra a la gente por mar o por tierra... porque era costumbre (dice el Regimiento) saltar y robar a las gentes de paz de diversos modos, atrayéndoles engañosamente y vendiéndolos después hasta a sus propios enemigos, de donde resultaba que ellos se levantaran a hacer guerra a los cristianos, siendo esta la causa principal de los desórdenes que había habido"<sup>26</sup>.

Nóbrega denuncia incesantemente la política seguida en la práctica contra el indio. El 5 de julio de 1559 escribe al Gobernador Tomé de Souza: "en toda la costa se tiene generalmente por grandes y pequeños que es gran servicio de Dios hacer a estas gentes que se coman, y se peleen unos con otros; y dicen

<sup>24</sup> Ibidem p. 98 y 99.

<sup>25</sup> Malheiro Perdião, *A escravidão no Brasil - Ensaio histórico, jurídico, social*, I y II Partes, Petrópolis, 1976, 3ª edic., p. 155.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 165.

consistir en esto la seguridad de la tierra; y esto lo aprueban capitanes y prelados, eclesiásticos y seglares"<sup>27</sup>.

A las leyes que conseguían arrancar los jesuítas de la Corte y de los Gobernadores Generales, se oponían ferozmente los colonos. Cuando consiguieron la Bula del Papá Urbano VIII (de 22 de abril de 1639); "publicando en Brasil la de Paulo III (del 28 de mayo de 1537), declarando incurrir en excomunión los que cautivasen y vendiesen indios, el pueblo y la Cámara de Río de Janeiro se opusieron a la ejecución de la Bula; y, no obstante la protección del Gobernador Salvador Correa de Sá y Benavides a los jesuítas, éstos fueron obligados a desistir de cualesquier derechos que les pudieran venir de la Bula, y a declarar que no se entrometerían en la Administración de los indios..."<sup>28</sup>.

No otra fue la reacción de la población de Sao Paulo, aunque ahí el levantamiento contra los jesuítas fue más violento, "porque trajo su expulsión, conforme al acuerdo del 13 de julio de 1640; y los paulistas mandaron a la Corte procuradores con una representación contra los Padres, y con ellos Amador Bueno, enviado por la Cámara"<sup>29</sup>.

Trece años después (14 de mayo de 1653) pudieron volver los jesuítas a Sao Paulo, pero con la condición de ocuparse solamente de lo "espiritual" y de "no entrometerse en negocios de indios"<sup>30</sup>, una de las mayores fuentes de renta de los "bandeirantes" que los cazaban hasta en las reducciones del Paraguay para venderlos como esclavos en las otras provincias.

La suerte de los jesuítas en el Maranhão no fue mejor: "En 1660 la Cámara do Pará propuso a la de Maranhão una alianza, para mejor garantizar los intereses de los respectivos pueblos contra los jesuítas en relación a los indios. Y de tal forma creció la exasperación contra los Padres que, en 1661, tuvo lugar una sublevación por la que resultaron presos y remitidos a Lisboa varios de ellos y el padre Antonio Vieira; quedando otros presos en Belém"<sup>31</sup>.

No sin razón Vieira decía en sus sermones en Sao Luiz: "Ay, haciendas de Maranhão, que si estos mantos y estas capas se retorciesen, lanzarían sangre". Y también: "El Rey podrá mandar que los cautivos sean libres, pero que los libres sean cautivos, no llega a tanto su jurisdicción. Si tal propuesta llegase el Reino, las piedras de la calle se levantarían contra los hombres de Maranhão"<sup>32</sup>.

Por todos los lugares en donde los Misioneros y Obispos se levantaron en defensa de la libertad del indio o se levantaron en defensa de sus vidas y de sus tierras, fueron todos sistemáticamente expulsados, presos o muertos. Para que no se piense que en Brasil, apenas los jesuítas se ocuparon de la defensa de los indios, cabe recordar la actividad ejemplar de Martinho de Nantes, capuchino francés que predicó por las selvas de San Francisco y que entró en violento conflicto con la familia de Avila de la célebre Casa da Torre de Sao Salvador, dueña de ganado y de muchas tierras a lo largo del río Sao Francisco<sup>33</sup>.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 167.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 183.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 184.

<sup>30</sup> Ibidem, p. 188.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 189.

<sup>32</sup> Hoornaert, O. C., p. 84.

<sup>33</sup> Hoornaert, O. C., p. 115-117.

## 7. Los Jesuítas en la América Hispana

El modo como se propone en el Documento preparatorio de Puebla la visión histórica de la evangelización en América Latina, deja de lado la apreciación del segundo impulso misionero que siguió al estancamiento del ímpetu y ardor misioneros de franciscanos y dominicos en América española. El Patronato y las Ordenes religiosas mendicantes del siglo XVII ya no están preocupados con la misión cuanto por consolidar los derechos y privilegios adquiridos. El nuevo impulso misionero viene, en Hispanoamérica, del ardor de la Compañía de Jesús a quien ya se había confiado anteriormente en Brasil la mayor parte del trabajo misionero.

Son fundamentales para la comprensión de la misión en América Latina los nuevos métodos de evangelización y catequesis introducidos por los jesuítas. En primer lugar los aldeamientos: reunión de los indios en un local determinado para facilitar la catequesis y el establecimiento de costumbres cristianas. La aldea indígena cristiana es el mejor lugar para obtener la conversión de otras gentes y hacer perseverar en la fe a los ya bautizados.

El fracaso de las aldeas próximas a las villas o ciudades de los blancos, llevó a los jesuítas a internarse en las breñas para vivir en las propias aldeas indígenas, dejando los célebres "descimientos" en dirección a las aldeas situadas en el litoral. Cambian el litoral por la floresta interior, el lugar de los blancos por el lugar del indígena y finalmente substituyen la aldea por las reducciones, las más célebres de las cuales se situaron entre los guaraníes en Paraguay.

El tránsito de la pastoral de la visita, con la que el misionero pasa solo por las aldeas indígenas, predicando y bautizando, es substituído por la pastoral de la convivencia en la que el misionero pasa a morar en la aldea indígena, adoptando la lengua y muchas veces las costumbres indígenas. Esta pastoral fue duramente combatida tanto por el poder civil como por el eclesiástico, por los gobernadores y por los obispos, que veían en esto una amenaza al proyecto colonial y al establecimiento de una cristiandad controlada por el blanco y europeo en provecho no del indio, sino de la Metrópolis.

La existencia de esta empresa jesuítica y su significación no pueden estar ausentes de las discusiones sobre la evangelización de América Latina en la III Conferencia Episcopal de Puebla. Tanto más que los jesuítas se hicieron expulsar del Continente, en gran parte por esta opción suya en favor del indígena y que, hoy en día, los misioneros son sumariamente expulsados de nuestro país por la defensa y voz que levantan en favor del indio, de su sobrevivencia y de sus tierras. Y no solo los misioneros, sino también los Obispos, como Dom Pedro Casaldáliga, corren el riesgo de sufrir la misma violencia, por los mismos motivos. Es el carácter evangélico y libre de la misión lo que se encuentra en juego en una y otra situación.

En 1757 fueron expulsados de Brasil y del Maranhão alrededor de 700 jesuítas, los responsables de todo el trabajo misionero y de la evangelización de la época. De Hispanoamérica fueron obligados a partir dejando misiones, colegios y reducciones más de 2.200 padres jesuítas. Se puede decir que Brasil e Hispanoamérica todavía no se han rehecho de este duro golpe en su actividad misionera<sup>34</sup>.

<sup>34</sup> Dussel E., *Historia...*, O. C., p. 71. Sobre los jesuitas en el Brasil y en el Maranhão, cfr. Hoornaert, O. C., p. 43-103.

### 8. La Iglesia y la esclavitud negra

Otro punto que Puebla no podría dejar de incluir en su revisión histórica, para, a partir de ahí, trazar los rumbos de la evangelización de América Latina para su presente y sobre todo para su futuro, es el de la evangelización de la masa de esclavos negros traídos a América.

A Brasil habrían venido unos 3.5 millones<sup>35</sup>, enviándolos en los dos primeros siglos a los ingenios de azúcar del Nordeste; en el siglo XVIII a las minas de oro en Minas, Goiás y Mato Grosso y, en el siglo XX, a las plantaciones de café de Río de Janeiro, Zona de la Mata minera, Valle do Paraíba Fluminense y paulista, a las plantaciones de algodón del Maranhão y a las "Charqueadas" del Río Grande do Sul.

¿Cómo fue el proceso de la evangelización de esta inmensa masa humana, que superó ampliamente a todos los portugueses aquí llegados e incluso la gran inmigración europea de fines del siglo XIX y principios del siglo XX? El mayor contingente humano traído a Brasil no fueron ni los portugueses ni los inmigrantes europeos y japoneses, ni siquiera la suma de los dos, sino los negros del Golfo de Benin, del Daomé, del Congo, de Cabinda, de Angola y de Mozambique<sup>36</sup>. Por consiguiente, no es una cuestión menor saber cómo se comportó la Iglesia históricamente con este grupo, cómo organizó su evangelización, qué posición asumió ante esta inmensa cuestión moral de la esclavitud, de su legitimidad o de su condenación ética y religiosa.

Podemos afirmar, después del largo y cuidadoso estudio de esta cuestión, 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 tupi, guaraní, tapajós, manaos y cuantas naciones indígenas se habían contado por los misioneros.

El primer tanteo para dotar a los misioneros de este instrumento fundamental de la evangelización y catequesis, viene del P. Pedro Días (1622-1700), jesuita portugués, que trabajó en Salvador y escribió un "Arte da Lingua de Angola oferecida a Virgem Senhora Nossa do Rosário, Mãe e Senhora dos mesmos Pretos", publicada en Lisboa en 1697<sup>37</sup>. Fue regla general en las misiones del Maranhão, que no podrían dedicarse a este ministerio los que no fuesen en "lenguas", es decir, no dominasen el idioma de la tribu que había que misionar<sup>38</sup>.

Muchos esclavos eran bautizados al llegar al primer puerto brasileño. Otros, según la prescripción de Dom João VI, preocupado con el ocultamiento del impuesto real sobre la carga humana que del Africa era llevada al Brasil, exigía que el impuesto sobre las "piezas" fuera recogido en el momento y que también el esclavo fuese bautizado en ese momento. Acto seguido el esclavo era marcado con hierro en brzas, señal de que había sido bautizado y se había recogido el impuesto.

<sup>35</sup> Bastide Roger, *As religioes africanas no Brasil*, Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de Civilizações, Sao Paulo 1971, Tomo I, pp. 50-53.

<sup>36</sup> Bergman Michel, *Nasce um povo*, Petrópolis 1977.

<sup>37</sup> Hoornaert, O. C., p. 123.

<sup>38</sup> Hoornaert, O. C., p. 117-118.

La premisa básica que llevó a los misioneros jesuítas a la larga lucha por la libertad del indio y por su liberación cuando era esclavo, era que su proyecto misionero fallaría por la base, si junto con la evangelización viviese el indio la esclavitud del blanco. La preocupación no carecía de fundamento, pues muchas veces el bautismo y la esclavitud venían juntos, como demuestra esta prescripción real al ser decretada por Dom João VI la vergonzosa "guerra aos bugres" en 1809:

"Al mismo comandante ordenaréis que cuando se vea obligado a declarar la guerra a los indios, que entonces proceda a hacer o dejar hacer prisioneros de guerra por las banderas que él mismo autorizará antes a entrar en los campos; pues sin este permiso ninguna bandera podrá entrar; bien entendido, que esta prisión o cautiverio solo durará 15 años, contados a partir del día en que fueren bautizados, y de este acto religioso, que se practicará en la primera feligresía por donde se pasare, se les dará un certificado, en el cual se declare esto mismo, exceptuando, sin embargo, los prisioneros, hombres y mujeres, menores de edad, pues en éstos, el cautiverio de 15 años se contará o principiará a correr, en los hombres de 14 años y en las mujeres de edad de 12 años; declarando también que el propietario del indio guardará siempre el certificado para mostrar el tiempo del cautiverio que debe sufrir, y quedará expuesto a declararse libre el indio, por si perdiere el certificado y no pudiera encontrar otro; bien entendido que los servicios del indio prisionero de guerra, de unos a otros propietarios, durará el espacio de tiempo que haya de durar su cautiverio, y mostrando el certificado que siempre le debe acompañar. Los prisioneros de guerra hechos por la tropa se distribuirán por los oficiales y soldados de la misma tropa, con excepción de los que fuere necesario dejar para mi real servicio... Que haciendo partir al comandante con la tropa de línea y artillería... en proporción a la expedición intentada, hagáis ir juntamente dos religiosos o sacerdotes de celo ejemplar y de luces, que estarán encargados no solo de catequizar, bautizar e instruir a los indios, sino también de vigilar que con ellos no se practique más violencia de la que fuere necesaria para repeler su natural rudeza o barbaridad" (C.R. de 1º de abril de 1809)<sup>39</sup>.

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 apartarle 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 jesuítas 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 solo 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<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> Malheiro, O. C., p. 227-228.

<sup>40</sup> Hoornaert, O. C., p. 118.

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, sea el vodú de Haití, sean los cultos afros de Cuba, sea el condoblé en Bahía, la macumba en Río, la umbanda en Sao Paulo, el batuque en el Río Grande do Sul, los saravás en las ciudades del interior, y otros tantos nombres para expresar una realidad no resuelta<sup>41</sup>. 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.

El Documento preparatorio de Puebla aborda en forma esquiva la cuestión en su punto 1.2: "La evangelización en el origen de América Latina", que transcribimos: "El primer momento crucial acaece en el siglo XVI, cuando el nuevo mundo americano se abría a la evangelización. En el encuentro constituyente del ser latinoamericano, en la dramática confluencia y mestizaje de hispano-lusitanos, indios y negros. En la dialéctica múltiple y contradictoria de evangelización y conquista, fraternidad y dominación, incluso esclavitud. Es la forja de la Nueva Cristiandad de Indias, primera figura matriz de A. L. Las formas de dominación pasan, la semilla filial y fraterna del Evangelio permanece" (n. 56).

En relación al esclavo negro no hubo "dialéctica múltiple y contradictoria de evangelización y conquista, fraternidad y dominación", sino falta total de evangelización y fraternidad, por causa de la dominación y explotación a que fueron sometidos implacablemente. La frase final, al decir que "las formas de dominación pasan, la semilla filial y fraterna del Evangelio permanece", expresa tal vez un punto o un deseo que no se insieren en la realidad. Lo que pasó fue que la semilla del evangelio no pudo medrar debido a la dominación que la acompañó. El Evangelio no nos autoriza a este optimismo ingenuo ante las formas de dominación, que renacen continuamente bajo formas cada día más refinadas y difíciles de superar. Las dominaciones no pasan por sí, sino que tenemos que hacerlas pasar a través de una lucha diaria que se apoya en la promesa de Jesús: "En el mundo tendréis que sufrir, pero tened coraje: yo he vencido al mundo" (Jn 16,33). O bien en su oración al Padre: "No te pido que los saques del mundo, sino que los preserves del mal" (Jn 17,15). El Evangelio tampoco nos autoriza a la ingenua creencia de que la semilla del Evangelio permanece, pues el Señor Jesús es el primero que nos advierte que esta semilla puede caer a la vera del camino y ser comida por las aves, caer en medio de las piedras, nacer y después fenecer, caer en medio de espinos y ser asfixiada (Mc 4,1-20). Hubo mucho orillaje, piedras y espinos en la trayectoria de las semillas del anuncio evangélico que fueron pocas y débiles, en el campo de las poblaciones negras esclavas. Podríamos aplicar a los esclavos el pasaje del Evangelio de Lucas al hablar de Lázaro: "deseaban hartarse de las migajas que caían de la mesa del rico, pero nadie se las daba" (Lc 16,21).

Podríamos aplicar la parábola evangélica a la historia de la evangelización en América Latina: las poblaciones negras esclavas y sus descendientes están

---

<sup>41</sup> Respecto a las culturas y religiones negras en América, cfr. Roger Bastide, *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*, Sao Paulo 1974, y en *As religões africanas no Brasil*, Sao Paulo, 1971, 2 Tomos.

todavía esperando las migajas de la evangelización que no se les dieron. Aquí tenemos un problema esencial para los debates de Puebla, al menos en países como Brasil, Cuba, Colombia, Haití, Jamaica y las Antillas en general, habitadas por importantes contingentes de poblaciones africanas, traídas aquí, como esclavos, en el pasado.

Puebla no puede silenciar cuestión tan importante y que está levantando un impasse a la presencia de la Iglesia en el seno de los descendientes de poblaciones negras o mestizas. ¿Cómo establecer el diálogo e iniciar la evangelización de culturas y religiones a las que, en el sistema de monopolio religioso exclusivo en que se vivió en la colonia, negamos derechos de ciudadanía y de existencia?

Hay una deuda moral y sobre todo evangélica con relación a estas poblaciones, comenzando por el simple respeto por sus creencias y por sus cultos, a los que históricamente no hemos ofrecido sino desprecio y persecución.

No se puede aceptar, pues, la afirmación del Documento al decir que: "En esta primera época, hasta el siglo XVIII, se echan las bases de la formación de la cultura latinoamericana, de su *radical sustrato católico*" (n. 59), sin añadir que este sustrato católico se formó por la marginalización y no por la comunión fraterna, entre el mensaje evangélico y las culturas indígenas y africanas.

Esta es la cuestión central de la evangelización de América Latina en el pasado y que permanece la misma con relación a su presente y a su futuro.

## 9. Constitución Primera del Arzobispado de Bahía y Concilio Plenario Latino-Americano

Para concluir estas observaciones sobre la parte histórica del Documento de Puebla, queremos llamar la atención sobre la significación de las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía de 1707<sup>42</sup> y del Concilio Plenario Latino-Americano realizado en Roma (1899)<sup>43</sup> (nn. 58 y 61-71).

Dijimos antes que ninguno de ellos tuvo un fuerte significado de evangelización y, en esto, no podían alinearse entre los momentos decisivos de la historia de la evangelización en América Latina.

Varias diferencias atañen a las dos legislaciones:

Al Sínodo de Bahía, aunque convocados los sufragáneos todos de la Sede de Bahía, compareció solo el Arzobispo, Dom Sebastião Monteiro da Vide. La Sede de Olinda se encontraba entonces vacante, la Sede de São Luiz de Maranhão no era sufragánea de Bahía sino de Lisboa, el obispo de Río de Janeiro no compareció por razones que ignoramos. En el Concilio Plenario de Roma de las 113 circunscripciones eclesiásticas existentes, comparecen 13 Arzobispos y 40 Obispos de 12 Repúblicas latinoamericanas: Colombia, Chile, Argentina, Brasil, Uruguay, Paraguay, México, Costa Rica, Haití, Ecuador, Perú y Venezuela<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, feitas e ordenadas por Dom Sebastião Monteiro da Vide (1707)*, Sao Paulo 1853, 2ª edición.

<sup>43</sup> *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe celebrati, Anno Domini MDCCCXCIX, Romae, Typis Vaticanis, MDCCC. Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae, Romae celebratum Anno Domini MDCCCXCIX, Romae, Typis Vaticanis, MDCCC.*

<sup>44</sup> Sobre el Concilio Plenario Latinoamericano, cfr. Esandi María Mercedes, *El Concilio Plenario de América Latina - Datos históricos de los Padres Conciliares (Roma 1889)*, Université Catholique de Louvain, Tesis de licencia en Ciencias Históricas, 1973 (mimeo).

Las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, permanecen por casi doscientos años (1707-1900) la armadura jurídico-pastoral de la Iglesia en Brasil. Los decretos del Concilio Plenario, de hecho se aplicarán en Brasil, a través de la ordenación que fueron imprimiéndoles las sucesivas Conferencias Episcopales de las Provincias eclesiásticas del Brasil Meridional (1901, 1904; 1907, 1911) y que culminaron en la célebre "Pastoral Colectiva de los señores Arzobispos y Obispos de las Provincias Eclesiásticas de São Sebastião do Río de Janeiro, Marianna, São Paulo, Cuyabá y Porto Alegre, comunicando al clero y a los fieles el resultado de las Conferencias Episcopales realizadas en la ciudad de Nova Friburgo del 12 al 17 de enero de 1915", conocida más simplemente como "Pastoral Colectiva de 1915"<sup>45</sup>. Los decretos, pues, del Concilio Plenario tuvieron plena vigencia en el país, apenas por 15 años, siendo incluidos y a veces reformulados por la Pastoral Colectiva de 1915. En 1917, con el nuevo Código Canónico muchos de los decretos del Concilio Plenario dejaron de tener vigor y finalmente con el Concilio Plenario Brasileño de 1939 se declara en las Normas Generales 2 & 1: "Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae, decretis huius Concilii plenarii contraria, in provinciis ecclesiasticis Brasiliae abrogata teneantur"<sup>46</sup>.

Podemos afirmar que en Brasil tuvimos dos grandes legislaciones eclesiásticas, las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y la Pastoral Colectiva de 1915, ambas marcadas por una doble cualidad: su voluntad de mirar en primer lugar la realidad brasileña, procurando adaptar a ella otras legislaciones elaboradas lejos de sus problemas y la segunda, su voluntad de responder a los problemas de manera más pastoral que jurídica. Es sintomático que los obispos brasileños en 1950 se hayan decidido por una edición de la vieja Pastoral de 1915, a pesar de tener ya en sus manos los decretos del Concilio Plenario Brasileño, publicado diez años antes, justificando su decisión con las siguientes palabras: "Al presentar, pues, a nuestro amado Clero, Secular y Regular, este 'despertador y guía de la piedad sacerdotal', lo hacemos con la intención de promulgar un indispensable complemento de los Decretos del Concilio Plenario Brasileño, en forma más popular y accesible a todos los fieles"<sup>47</sup>.

La Pastoral Colectiva se presenta como "indispensable complemento" al Concilio Plenario Brasileño, así como fue indispensable complemento al Concilio Plenario Latino-Americano. No es menos sintomático también que las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía, redactadas casi en lenguaje catequético que se leen con placer y provecho todavía hoy, y la Pastoral Colectiva de 1915, hayan sido redactadas en portugués, mientras el Concilio Plenario Latino-Americano y el Concilio Plenario Brasileño, lo fueran en latín, careciendo,

<sup>45</sup> *Pastoral Colectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Provincias Eclesiásticas de Sao Sebastiao do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyaba e Porto Alegre, comunicando ao clero e aos fieis, o resultado das Conferencias Episcopaes realizadas na cidade de Nova Friburgo, de 12 a 17 de janeiro de 1915*, Rio de Janeiro 1915.

<sup>46</sup> *Concilium Plenarium Brasiliense in Urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii, Anno Domini MDCCCXXXIX celebratum*, Sebastiano S.R.E. Card. Leme da Silveira Cintra S. Sebastiani Fluminis Januarii Archiepiscopo Summi Pontificii Pii PP. XII legato a latere praeside, Petrópolis 1940.

<sup>47</sup> *Constitucões eclesiásticas do Brasil*, Nova edicao da Pastoral de 1915, adaptada ao Codigo de Direito Canónico, ao Concilio Plenario Brasileiro e as recentes decisoes das Sagradas Congregacoes Romanas, Canoas, 1950, p. 7.

pues, del carácter "popular y accesible a todo los fieles", y al clero y a los obispos, añadiríamos. Del Concilio Plenario Latino-Americano, ni del Brasileño, existe, que sepamos, traducción en portugués. Del Concilio Plenario Latino-Americano hay una traducción española, redactada por uno de los Secretarios del Concilio, el obispo mexicano Mons. Montes de Oca y Obregón. Esta versión bilingüe fue editada en 1906 y declarada auténtica por carta apostólica de Pío X<sup>48</sup>.

Lo que nos permite, pues, situar en una misma línea las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía y el Concilio Plenario Latino-Americano en Roma, es que la primera tiene por base la constatación de que la legislación eclesiástica vigente en Portugal y en Europa es difícilmente aplicable a Brasil. Esta es la razón *explicita* dada por Dom Sebastião Monteiro da Vide para convocar el Sínodo de Bahía. La legislación eclesiástica europea no contemplaba los múltiples problemas que venían de la evangelización y de la misión entre los indios, el problema de su catequesis y de la recepción de los sacramentos. Tampoco contemplaba los problemas llegados de un orden colonial y de una estructura de trabajo basada toda ella sobre la esclavitud. El esclavo, de sí, no era libre y no tenía voluntad. ¿Cómo, pues, podía pedir o rehusar los sacramentos? ¿Cómo resolver los conflictos entre el poder patrio, fruto del derecho natural, y el poder de hecho, poder entero y total que tenía el Señor de esclavos sobre los hijos de sus esclavos? ¿Podía el Señor mandar bautizar un niño esclavo, ante el rechazo de sus padres? ¿Se podía casar de nuevo, en Brasil, un esclavo cuya mujer quedó en Africa? Al recibir éste el bautismo, ¿se le aplicaba el privilegio paulino, que permite al cónyuge cristiano separarse del cónyuge que permanecía fiel y contraer nuevas nupcias? Para todas éstas y otras muchas cuestiones, tratan de encontrar una respuesta las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía.

Tal vez ahí resida la longevidad de su vigencia en Brasil. Sólo los cambios profundos posteriores de la realidad brasileña, hicieron caduca la legislación sabia y adaptada a la realidad del país.

Lo contrario sucede con el Concilio Plenario Latino-Americano cuya tónica es una altiva ignorancia del pasado latinoamericano y de su rica legislación eclesiástica. El Concilio fue preparado en Roma, en gran parte, por Fray José Calazans y Lhevaneras, elevado al Cardenalato durante el Concilio (Cardenal Vive y Tuto), capuchino español y uno de los teólogos de consulta de León XIII, ayudado por el jesuita alemán Francisco Wernz y por el jesuita italiano Genaro Bucceroni<sup>49</sup>. Ningún teólogo o canonista latino-americano, ni siquiera los que habían sido llevados por sus obispos, fue admitido a los trabajos del Concilio, quedando solamente los teólogos y canonistas colocados a disposición del Episcopado por la Curia Romana, en un total de ocho<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> Esandi, M. M., O. C., p. 30.

<sup>49</sup> Esandi, M. M., O. C., p. 12.

<sup>50</sup> En el discurso de apertura del Concilio Plenario, en el Colegio Pío Latino Americano, de Roma (29 de mayo de 1899), el Delegado del Papa León XIII, Cardenal Angelo di Pietro, Prefecto de la Sagrada Congregación del Concilio, propone a los Obispos latinoamericanos, consultores de la Curia Romana, corrigiendo que eran libres para elegir otros: "Suos etiam consultores, nempe theologos sacrarumque legum peritos, Concilium habere decet, et quos volueritis adiscetis. Attamen ad commoditatem vestram mihi liceat aliquos praestantes viros, in re sive canonica, sive theologica prudentes,

Entre las centenas de citas de los Concilios de Trento y Vaticano I, además de las centenas sacadas del Magisterio Pontificio, sobre todo de Pío IX y de León XIII y que tapizan los decretos del Concilio Plenario, no hay siquiera una cita de los Concilios Provinciales Latino-Americanos de los siglos XVI, XVII y XVIII, ni tampoco de los famosos Sínodos III de Lima y III de México que aplicaron el de Trento a América Latina. Ni una cita tampoco de las Constituciones Primeras del Arzobispado de Bahía que por doscientos años rigieran a la Iglesia Brasileña. Hay solamente diez citas de los Concilios provinciales latino-americanos realizados en los últimos treinta años que precedieron al Concilio Plenario de 1899, a saber, 7 citas del Concilio Provincial de Nueva Granada (Colombia) en el año 1868; una del Concilio Provincial de Quito (Ecuador) en el año 1869, y dos del Concilio Provincial de Antequera (México) en 1893<sup>51</sup>.

No se puede negar al Concilio Plenario Latino Americano la importancia histórica de haber situado por primera vez, a la luz de una misma legislación, tanto a Hispanoamérica como a la América portuguesa. No se puede, sin embargo, ocultar que esta unidad se consiguió por la negación tanto de la tradición eclesiástica luso-brasileña, como de la tradición ibero-americana y por la imposición de un proceso que los historiadores contemporáneos, llegaron a calificar de "romanización" de las estructuras de la Iglesia, de la pastoral y de la teología latinoamericana.

No nos atrevemos a lanzar un juicio histórico sobre el pasado reciente que media entre Medellín y Puebla. Trajimos, sin embargo, a la luz momentos de nuestro pasado, que pueden inspirar a los que hoy buscan ser fieles al evangelio y al pueblo latinoamericano y a la larga tradición católica que orientó a nuestros mayores.

Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi* nos recuerda que la predicación de Jesús también se hace con signos: "Entre todos hay un signo al que El da una importancia grande: los pequeños, los pobres son evangelizados..." (n. 12).

Puebla será el gran signo para los pueblos de América Latina si de esta Asamblea nace la conversión de la Iglesia de América Latina hacia los más pobres y sobre todo hacia las masas indígenas y mestizas, hacia la cultura y las religiones venidas de Africa.

---

<sup>51</sup> Esandi M. M., O. C., p. 31.

---

vobis proponere, ut eos, si placet, inter vestros consultores adnumeretis", *Acta Concilii*, p. XLV.

En la primera Congregación General del día 29 de mayo, los padres conciliares eligen por aclamación los consultores propuestos por la Curia Romana: "Consultores autem Concilii per acclamationem designati fuerunt", *Acta Concilii*, p. LV.

En la Congregación siguiente, la 2ª General, los Obispos latinoamericanos prohíben la participación de los peritos latinoamericanos, teólogos y canonistas que habían llevado: "Non admitendos insuper dixerunt ad Congregationes Generales consultores singulorum episcoporum, cum ad rem sufficienter consultores totius Concilii in elencho officialium adscripti; salva tamen eorundem Episcoporum libertate proprios consultores in studiis et consiliis circa negotia Concilii adhibendi, sub lege tamen secreti", *Acta Concilii*, p. LVI.