

# En torno al diálogo evangelización – culturas indígenas en América Latina (1492-1825). Testimonios de algunos misioneros<sup>1</sup>

[publicado en “Libro Anual del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos. Arquidiócesis de México” 14 (Ciudad de México, diciembre 2012) 137-157]

Luis Martínez Ferrer  
Universidad Pontificia de la Santa Cruz  
Roma

## I. Introducción

El 8 de noviembre de 1519, un grupo de hombres, capitaneados por Hernán Cortés, entraban en la ciudad de Tenochtitlán, capital de Moctezuma II. Fue un momento estelar en la historia, porque se encontraban dos mundos: el cristiano-europeo, representado por aquella hueste, y una de las grandes civilizaciones de la América prehispánica, la cultura azteca. Dejemos que uno de los soldados españoles, Bernal Díaz del Castillo, nos refiera, en primera persona, aquel evento:

“Partimos la mañana siguiente de Iztapalapa. La calzada por donde avanzábamos era ancha ocho pasos, y trazaba una línea enteramente recta desde Iztapalapa a México. Aunque era muy ancha, no podía contener toda la gente que andaba y venía de México y todos aquellos que habían venido de propósito para vernos; entre tanta gente era difícil abrirse camino. Las torres y los cúes [= lugares de culto] estaban llenos de gente, y de todas las partes del lago acudían canoas. Ninguno había visto jamás caballos, ni hombres como nosotros.

Nosotros estábamos todos como mudos, por el espectáculo que teníamos delante, y no creíamos a nuestros ojos: grandes ciudades surgían de la tierra, e más todavía del lago. El lago mismo hormigueaba de canoas. Puentes y más puentes interrumpían los márgenes; delante de nosotros, la gran ciudad de México. Y nosotros, menos de cuatrocientos hombres. [...]

¿Cómo contar la multitud de hombres, mujeres y niños que atestaban las calles, las azoteas y las canoas en los canales, para vernos? Mientras escribo, aquel espectáculo extraordinario me torna de nuevo, como si lo hubiera visto apenas ayer”<sup>2</sup>.

Cuarenta años antes, en 1492, Cristóbal Colón había encontrado, en el Mar Caribe, otros indígenas y otras culturas. Las de Mesoamérica eran verdaderas civilizaciones, con una economía centralizada, un ejército, una compleja religión, una escritura pictográfica, etc. Y a estas culturas se dirigían los españoles para conquistarlas, incorporándolas a la Corona de Castilla, y para evangelizarlas, haciéndoles partícipes de la salvación cristiana. Dos realidades, conquista y evangelización, que fueron de la mano, al menos hasta 1572, fecha en la que Felipe II prohibió las conquistas armadas,

---

<sup>1</sup> Reelaboración en castellano de la conferencia pronunciada originalmente en italiano y publicada en 1999: *A proposito del dialogo Evangelizzazione-Culture indigene nell’America latina (1492-1825). Testimonianze di alcuni missionari*, en «Annales Theologici» 13/2 (Roma 1999) 517-539.

<sup>2</sup> Bernal DÍAZ DEL CASTILLO, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, cap. 88, Historia 16, Madrid 1985, pp. 312-313.

aunque ya en aquel momento ya habían sido conquistadas las grandes culturas americanas: azteca, inca, chibcha, etc.

En esta exposición intentaré ofrecer algunas reflexiones sobre la relación entre evangelización y culturas en América Latina, en el periodo de dominio español, desde la llegada de Colón a la Independencia. En este largo periodo, más de tres siglos, las culturas indígenas se encontraron frente a este doble fenómeno: fueron conquistadas por una nación extranjera, desconocida, y al mismo tiempo fueron introducidas en una nueva religión, también desconocida, la cristiana. El presente estudio quiere plantear precisamente cuál fue la relación concreta entre estas culturas prehispánicas y el fenómeno de la evangelización. Entre tantas posibilidades de acercamiento a esta cuestión, he escogido la de interrogar a los misioneros de la época, para considerar sus opiniones<sup>3</sup>.

Naturalmente, la cuestión es muy discutida, y sobre ella se ha escrito mucho<sup>4</sup>. Alguna vez el binomio evangelización-conquista se presenta unido con el de la destrucción de las culturas indígenas<sup>5</sup>. El tema es controvertido. La “acusación”, por decirlo con pocas palabras, es la siguiente: es verdad que aquellos pueblos fueron incorporados a la Iglesia Católica, pero a costa de su propia cultura. La conquista-evangelización supuso para aquellas sociedades, algunas de antigua tradición, una pérdida cultural prácticamente total, un tener que comenzar de nuevo, si no una aniquilación. Esta “acusación” está hoy presente en muchos estudiosos, que sostienen que en América se siguió el método de la *tabula rasa* con las culturas indígenas<sup>6</sup>. A este propósito, se puede recordar cómo en la Conferencia Mundial Misionera de Bangkok de 1972/73, los representantes del Tercer Mundo protestaron por la destrucción de sus culturas por parte de Occidente, y pidieron una indemnización por las misiones extranjeras<sup>7</sup>.

Por otra parte, está a la vista la vivacidad de la presencia de los católicos en el entero continente americano. Pero entonces, ¿toda esta realidad católica tiene detrás un pasado de dominación y represión cultural? ¿En qué medida es aceptable la teoría de la *tabula rasa*?

---

<sup>3</sup> Dejamos de lado, por tanto, problemas como la aceptación de los indígenas del Evangelio, o las apariciones de la Virgen de Guadalupe.

<sup>4</sup> La bibliografía es inacabable, con planteamientos a veces contradictorios. Remito a una obra que, desde el realismo y la fe, expone los elementos del problema: Mariano FAZIO, *Evangelio y culturas en América Latina. Primera evangelización, liberalismo, liberación*, Promesa (Historia 4), San José de Costa Rica 2010, especialmente pp. 15-112.

<sup>5</sup> Como obra clásica se puede ver: Pierre DUVIOLS, *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1977. Desde el punto de vista de un sector de la llamada “Teología india”, cfr. Eleazar LÓPEZ HERNÁNDEZ, *Pueblos Indios e Iglesia - Historia de una relación difícil*, Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas, enero de 1999, <[http://www.sedos.org/spanish/hernandez\\_1.htm](http://www.sedos.org/spanish/hernandez_1.htm)> (12.11.2010).

<sup>6</sup> Véase la contribución de Alberto LEE LOPEZ, *Las culturas indígenas de América Latina*, in José ESCUDERO (coord), *Historia de la evangelización de América*, Pontificia Comissio pro America Latina, Città del Vaticano 1992, pp. 515-524. Para una visión historiográfica, cfr. Mariano FAZIO FERNÁNDEZ, *Interpretaciones de la evangelización: del providencialismo a la utopía*, in José ESCUDERO, *op. cit.*, pp. 609-622.

<sup>7</sup> Cfr. Karl MÜLLER, *Missiologia: un' introduzione*, en Sebastiano KAROTEMPREL (ed.), *Seguire Cristo nella missione*, Cinisello Balsamo 1996, p. 22

## II. Premisas

### 1. Las tres fases de la historia de la Iglesia en América Latina

Para profundizar en esta problemática me parece oportuno dividir la historia de la Iglesia en América Latina en tres grandes periodos: en primer lugar, la *fase prehispánica*, en la cual las culturas y las religiones indígenas se desarrollaban sin un contacto explícito con el Evangelio de Cristo; propiamente no es todavía historia de la Iglesia, sino “prehistoria” de la Iglesia<sup>8</sup>. Se trata de un arco temporal que va del período lítico o precerámico (40.000-5.000 a. de C.) al postclásico (siglo XI d. C. hasta la conquista).

La segunda fase se abre con la presencia europea en América, y se extiende durante el periodo *colonial* o *virreinal*. Dentro de esta fase se encuentra el momento de la “evangelización fundante” o “primera evangelización”, que ocupa prácticamente el siglo XVI<sup>9</sup>. Siguen a continuación los siglos XVII y XVIII, periodo del barroco y del criollismo cultural y religioso, que termina con el ciclo de levantamientos que llevaron a la Independencia de casi todos los territorios latinoamericanos, en los primeros años del siglo XIX<sup>10</sup>.

La última gran fase de la Iglesia latinoamericana comienza en torno a 1825, fecha en la cual casi todas las antiguas posesiones españolas se habían constituido en naciones independientes. El siglo XIX es un periodo muy convulso, donde no faltan guerras fratricidas entre las nuevas naciones e intervenciones extranjeras. El Concilio Plenario Latinoamericano de 1899, convocado y presidido por el Papa León XIII en Roma, marca un momento crucial en vista de la normalización de la vida eclesiástica americana. Tras el fatigoso siglo XX, con las diversas asambleas del episcopado latinoamericano, llegamos al día de hoy, en el que la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Aparecida (2007) es signo de las expectativas de la Iglesia Católica en el Continente<sup>11</sup>.

Me parecía oportuno ofrecer esta panorámica, para presentar ahora la cuestión que nos hemos prefijado.

<sup>8</sup> Usando un término teológico, se puede designar a este periodo la época de los *Semina Verbi*, elementos de verdad sembrados por Dios desde la antigüedad más remota. Sobre los *Semina verbi*, cfr. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad Gentes*, nn. 3, 16, Dec. *Nostra aetate*, n. 2; JUAN PABLO II, *Mensaje a los indígenas*, Santo Domingo 12-X-1992, n. 2; Juan ESQUERDA BIFET, *Semillas del Verbo*, en *Diccionario de la evangelización*, BAC (582), Madrid 1998, pp. 692-694.

<sup>9</sup> Sobre la evangelización fundante en general, cfr. VARIOS AUTORES, *La evangelización fundante en América Latina. Estudio histórico del siglo XVI*, CELAM (Departamento de Educación-DEC-4), Bogotá 1990. Acerca de las opiniones sobre la cronología de la evangelización fundante mexicana, cfr. Josep Ignasi SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en «Anuario de Historia de la Iglesia» 1 (Pamplona, 1992) 257-261. Para el caso mexicano, hay un estudio clásico: Robert RICARD, *La conquista espiritual de México : ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, Fondo de Cultura Económica, México 1986. Añadimos dos trabajos recientes: Christian DUVERGER, *La conversión de los indios de Nueva España*, Fondo de Cultura Económica, México 1993; Roberto JARAMILLO ESCUTIA, *La evangelización fundante*, en «Efemérides Mexicana» 78 (México 2008) 333-384, y «Efemérides Mexicana» 79 (México 2009) 3-43.

<sup>10</sup> La bibliografía crece de día en día, al hilo del Bicentenario de la Independencia. Se nos permita señalar nada más un documento eclesiástico: Conferencia del Episcopado Mexicano, *Conmemorar nuestra historia desde la fe, para comprometernos hoy con nuestra Patria*. Carta Pastoral de los Obispos de México, 1 de septiembre de 2010; y una obra colectiva: *Historia desconocida. Libro Anual de la Sociedad mexicana de Historia Eclesiástica*, Minos, México 2009.

<sup>11</sup> Sobre la Conferencia de Aparecida, cfr. <[www.inculturacion.net](http://www.inculturacion.net)>

## 2. Las culturas y las religiones americanas a la llegada de Colón

Para comprender si hubo verdaderamente un diálogo entre evangelización y culturas en el período virreinal, hace falta considerar, al menos sumariamente, la situación cultural de los pueblos americanos en el momento de la llegada de los europeos.

En primer lugar hay que tener muy presente que América, y en particular la zona que hoy conocemos como América Latina, no era una realidad cultural homogénea. Aquellos vastísimos espacios naturales estaban poblados por muchas culturas, cada una con un diverso grado de desarrollo<sup>12</sup>. Entre las diversas clasificaciones, parece oportuno señalar aquella que considera tres diversas “Américas” desde un punto de vista cultural<sup>13</sup>:

- a) América nuclear
- b) América intermedia
- c) América marginal

La *América nuclear* está constituida por dos grandes regiones donde florecieron las grandes culturas: el área mesoamericana (actuales México centro-meridional, Guatemala, Belice y parte de Honduras), donde se sitúan las civilizaciones purépecha, maya y azteca; y el área andina, donde se localiza el imperio de los Incas, que dominaba sobre buena parte de Sudamérica, sobre territorios que hoy pertenecen a Perú, Ecuador, Colombia, Bolivia, Chile y Argentina.

Simplificando, se puede caracterizar a los pueblos de la América nuclear como grupos socialmente diversificados, con una economía basada sobre los tributos exigidos por los centros de poder, la producción agrícola intensiva y sobre todo el comercio, con jerarquías sociales y religiosas muy desarrolladas, y con una notable densidad demográfica, con escritura no alfabética y un sistema de transmisión cultural de tipo memorístico. Estos pueblos poseían una religiosidad profunda y articulada, expresada en una compleja cosmogonía, en los sacrificios (también humanos), y en una rica tradición poética religiosa. Se puede hablar, desde un cierto punto de vista, de religiones de tipo “étnico-político”, que servían para coagular las poblaciones en torno a las cúpulas de poder, aunque su religiosidad no se agotaba en los aspectos políticos.

La *América intermedia* estaba constituida por las comunidades localizadas entre las culturas mesoamericana y andina, en parte de los territorios del actual Ecuador, Colombia y Venezuela occidental. Entre estas culturas destaca la de los chibchas, del actual Colombia. Estos eran grupos de organización multifamiliar, con una economía agraria incipiente, cazadores y recolectores, aunque también conocían el arte de la fundición de metales, y con una densidad menor de población respecto a la América nuclear. Su religiosidad era fundamentalmente de tipo telúrico, basada sobre la relación

---

<sup>12</sup> Afirmación esta que puede suscitar discrepancia, si se considera a cada cultura como “forma de identidad” sin un punto de referencia transversal. Puede ser interesante releer el discurso de Benedicto XVI en el Reichstag (Berlín) del 22 de septiembre de 2011, y el concepto esgrimido allí de «ecología humana»: «El hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo. El hombre no es solamente una libertad que él se crea por sí solo». No es indiferente –moralmente, antropológicamente–, el rumbo que haya tomado una sociedad, de acuerdo o contra la naturaleza del hombre.

<sup>13</sup> Cfr. Germán VÁZQUEZ - Nelson MARTÍNEZ DÍAZ, *Historia de América Latina*, Madrid, 1990, pp. 17-82; Miguel LEÓN PORTILLA, *La antropología en Iberoamérica y la formación de una identidad pluricultural*, en «Boletín del Archivo General de la Nación» (México 1998) 189-195.

del hombre sobre la naturaleza, aunque también se conocen expresiones de adoración a un Ser Supremo.

Finalmente, la *América marginal* ocupa el resto del territorio: en esta región encontramos una gran cantidad de pequeños grupos (guaraníes de la Amazonia, chiquitos de Bolivia, chaimas de la Venezuela oriental, seminolas de la Florida, etc.). Desde el punto de vista social no superan el grado de pueblos seminómadas, con religiones en donde se mezcla lo mágico con lo telúrico, lo animista y creencias en un Ser Supremo.

Es importante no perder de vista estas diferencias culturales en el momento de estudiar la valoración que hicieron de estos pueblos los agentes de la evangelización.

### 3. El binomio conquista-evangelización. El Patronato<sup>14</sup>

No obstante todo lo hasta aquí dicho, no se puede todavía analizar el problema del diálogo entre evangelización y culturas autóctonas. Falta considerar un aspecto fundamental, la dominación político-militar española como elemento favorecedor de la conversión de los indígenas a la fe católica, y viceversa. De hecho, y a diferencia de otros procesos de evangelización de la historia de la Iglesia, en la evangelización de América fueron dos monarquías (España y Portugal), con la autorización expresa de la Santa Sede, las responsables, a nivel material y jurisdiccional, de todos los gastos y buena parte de la organización de la evangelización<sup>15</sup>.

No es este el momento de profundizar en este fenómeno, muy conocido y a la vez muy controvertido. Se debe señalar que las grandes y medias culturas indígenas americanas recibieron el Evangelio casi a la vez que fueron conquistadas militarmente. Entre tantos ejemplos, consideremos el discurso de Francisco Pizarro, conquistador del Perú, pronunciado en 1532 a un delegado del Inca Atahualpa:

“Hágote saber que mi señor el Emperador [Carlo V], que es rey de las Españas y de todas las Indias y Tierra Firme, y señor de todo el mundo, tiene muchos criados mayores que Atabaliba, y capitanes suyos han vencido y prendido a muy mayores señores que Atabaliba y su hermano y su padre. *Y el Emperador me envió a estas tierras a traer a los moradores dellas en conocimiento de Dios y en su obediencia*, y con estos pocos cristianos que conmigo viene que yo he desbaratado mayores señores que Atabaliba. Si él quisiere mi amistad y recibirme en paz, como otros señores han hecho, yo le seré buen amigo y le ayudaré en su conquista [...] Y si quisiere guerra, yo se la haré»<sup>16</sup>.

El conquistador se siente llamado por el Emperador a evangelizar y, en el mismo movimiento, a someter políticamente a los indígenas. Cuestión que no hay que

<sup>14</sup> Para introducirse a todo el sistema jurídico colonial en América, cfr. Juan DE SOLÓRZANO Y PEREYRA (1565-1654ca), *Política indiana*, Atlas Madrid 1972, 5 vol. Versión latina más extensa *De indiarum iure*, del cual se han publicado tres volúmenes con traducción del latín original de algunas partes, en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1994, 1999, 2000, 2001. Como autor reciente recomendamos Alberto DE LA HERA, *El patronato y el vicariato regio en Indias*, en Pedro BORGES MORÁN, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, BAC (Maior 37), Madrid 1992, pp. 63-79.

<sup>15</sup> Cfr Bernardino BRAVO LIRA, *La epopeya misionera en América y Filipinas: contribución del poder temporal a la evangelización*, en José ESCUDERO IMBERT, *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente Simposio internacional, Ciudad del Vaticano, 11-14 de mayo de 1992 : Actas*, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1992, pp. 65-75.

<sup>16</sup> Francisco de XEREZ, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, ed. de Concepción Bravo Guerreira, (Crónicas de América, 14), Madrid 1985, pp. 98-99. Subrayado nuestro.

interpretar como mera justificación para acallar la conciencia, sino como una personal convicción<sup>17</sup>.

Gracias al sistema jurídico del Patronato, el rey y sus representantes controlaban el nombramiento de obispos y muchos otros aspectos de la organización eclesiástica americana, a veces en forma asfixiante<sup>18</sup>. Pero, en contrapartida, la monarquía se comprometía a satisfacer los copiosos gastos de envío y mantenimiento y hospedaje de los misioneros, la fábrica de las iglesias, etc. Se trataba de una mixtura en las relaciones Iglesia-Estado que conllevó no pocas disputas, pero que también, y esto no hay que olvidarlo, hizo posible la evangelización.

#### 4. El *shock* cultural

Por otra parte, algo que nos interesa mucho subrayar es el terrible impacto de la conquista sobre las culturas indígenas. No fue sólo una grave pérdida militar, como tantas otras que habían acaecido en la época prehispánica, donde no faltaron las guerras. No fue solamente un cambio de soberanía. Fue un auténtico derrumbamiento cultural, una crisis radical en la cosmovisión indígena. Los antropólogos han analizado este fenómeno, llamándolo “*shock* cultural”, descrito como “sentimiento de profunda desorientación, que padecen las personas y los grupos que vienen improvisadamente a contacto con un ambiente cultural cuya configuración se manifiesta desconocida, incomprensible, amenazadora. [...] es también la prueba dramática [...] de grupos dominados y constreñidos a vivir en un ambiente hostil a su cultura y a sus valores para ellos más queridos<sup>19</sup>”.

Se puede imaginar que este *shock* fue particularmente dramático en el caso de las altas culturas. No faltan testimonios precisos, como el desgarrador canto mexica sobre la caída de Tenochtitlán, compuesto en 1523, dos años después de la conquista de la ciudad por el ejército de Cortés:

“El llanto se extiende, las lágrimas gotean allí en Tlatelolco.  
 Por agua se fueron ya los mexicanos; semejan mujeres; la huída es general.  
 ¿Adónde vamos?, ¡oh, amigos! Luego ¿fue verdad?  
 Ya abandonan la ciudad de México: el humo se está levantando; la niebla se está extendiendo...  
 Llorad, amigos míos, tened entendido que con estos hechos  
 hemos perdido la nación mexicana.  
 El agua se ha acedado, ¡se acedó la comida!  
 Esto es lo que ha hecho el Dador de la vida en Tlatelolco.<sup>20</sup>”

<sup>17</sup> Sobre las motivaciones de los conquistadores, cfr. Mariano FAZIO FERNÁNDEZ, *1492 ... once aventuras en América*, Universidad Austral, Buenos Aires 1992.

<sup>18</sup> Cfr. un representativo ejemplo de los abusos jurisdiccionales en el tratado en favor de la libertad eclesiástica del dominico Alonso de Noreña, enviado al Tercer Concilio de México (1585), en Alberto CARRILLO CÁZARES (ed.), *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Primer Tomo, Vol. I, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, Zamora, Mich. 2006, pp. 306-352.

<sup>19</sup> Hervé CARRIER, *Dizionario della cultura*, Città del Vaticano 1997, pp. 81-82. Traducción mía.

<sup>20</sup> *Cantares Mexicanos* [circa 1523], en Miguel LEÓN PORTILLA (ed.), *La visión de los vencidos*, UNAM, México 1971, p. 165

Este conmovedor lamento poético puede ayudar a entender la tragedia del pueblo azteca, que llega incluso a considerar a Dios, el Dador de la vida (en náhuatl *Ipalnemouani*), responsable de la destrucción. En este canto se pueden concentrar todas las otras capitulaciones indígenas frente al poder español, un poder que traía consigo el mensaje cristiano.

### **III. El diálogo evangelización-culturas indígenas**

#### **1. Algunas preguntas a los misioneros**

Después de haber considerado estas premisas, podemos formular a los evangelizadores algunas preguntas:

- 1) ¿Los misioneros de América supieron darse cuenta de la diversidad cultural del Nuevo Mundo?
- 2) ¿Llegaron a ejercer un discernimiento de los aspectos positivos, genuinamente humanos, de aquellas culturas?
- 3) ¿Cómo valoraron las religiones indígenas?
- 4) ¿Cuáles fueron las consecuencias de estas valoraciones para la evangelización?

Para dar una respuesta a estas “preguntas virtuales” ofreceremos los testimonios de algunos evangelizadores, escogidos entre las diversas épocas y familias religiosas, con la esperanza de que sus respuestas sean representativas de las actitudes generales.

#### **2. La distinción entre los diversos tipos de indios**

Las personas no iniciadas en el americanismo pueden creer que todos los habitantes de América era más o menos de la misma condición. Ya hemos comentado la falsedad de esta posición. Resulta interesante examinar lo que pensaban los evangelizadores.

Una respuesta de gran relieve la ofrece el jesuita José de Acosta (1540-1600), misionero en el Perú, autor de un manual de misionología, repetidas veces impreso y citado por concilios y obispos durante el periodo virreinal: se trata del *De procuranda indorum salute*, publicado en España en 1588. Una página clásica es la del Proemio, en donde Acosta advierte del gran error que supondría considerar a todos los indígenas como iguales, y sujetos por tanto a la misma metodología pastoral. Todo lo contrario. Y dice: “Son muy varias las naciones en [los indios] están divididos, y muy diferentes entre sí, tanto en el clima, habitación y vestidos, como en el ingenio y las costumbres”<sup>21</sup>.

Acosta señala que son tres las categorías de “bárbaros”: “La primera [clase] es la de aquellos que no se apartan demasiado de la recta razón y del uso común del género humano; y a ella pertenecen los que tienen república estable, leyes públicas, ciudades fortificadas, magistrados obedecidos y lo que más importa, uso y conocimiento de las letras, porque dondequiera que hay libros y monumentos escritos, la gente es más humana y política”<sup>22</sup>. A esta categoría pertenecen, en el esquema acostiano, los chinos, japoneses y otros pueblos de Oriente.

“En la segunda clase –prosigue Acosta- incluyo los bárbaros que, aunque no llegaron a alcanzar el uso de la escritura, ni los conocimientos filosóficos o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados ciertos, y asentamientos o poblaciones estables, donde guardan manera de policía, y orden de ejércitos y capitanes, y finalmente alguna

<sup>21</sup> José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, Proemio, ed. de Francisco Mateos, *Obras del Padre José de Acosta*, (Biblioteca de Autores Españoles, 73), Madrid 1954, p. 390.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 392.

forma solemne de culto religioso”<sup>23</sup>. En este grupo se encuentran para el jesuíta “nuestros mexicanos y peruanos, cuyos imperios y repúblicas, leyes e instituciones son verdaderamente dignos de admiración”<sup>24</sup>.

La tercera categoría de bárbaros son aquellos menos desarrollados: “Finalmente, a la tercera clase de bárbaros no es fácil decir las muchas gentes y naciones del Nuevo Mundo que pertenecen. En ella entran los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la tienen fija, más se asemeja a cueva de fieras o cercas de animales”<sup>25</sup>. Pero incluso dentro de esta categoría Acosta llega a distinguir diversos subgrupos: algunos, como los caribes, son muy sanguinarios y van desnudos; serían los más salvajes. Otros, como los moscas de la actual Colombia, no son tan sanguinarios “como tigres o panteras, sin embargo se diferencian poco de los animales: andan también desnudos, son tímidos y están entregados a los más vergonzosos delitos de lujuria y sodomía”<sup>26</sup>.

Se observa que la clasificación de Acosta no está muy lejana de la de algunos antropólogos del siglo XX, aunque el criterio de discernimiento entre las diversas categorías gira, a nuestro juicio en torno a dos parámetros: el desarrollo material y espiritual, y la congruencia o no de ese desarrollo con la naturaleza humana; por otro lado, se debe entender que las fuertes expresiones del religioso necesitan una suavización contextual, teniendo en cuenta de que se trata de un español del siglo XVI, habituado a expresiones hiperbólicas, que no deben ser tomadas al pie de la letra. En cualquier caso, lo que sí parece demostrado es que cuando el misionero Acosta escribe, en 1588, justo hacia el final de la evangelización fundante, ya era perfectamente consciente de la gran diversidad de pueblos americanos. Como se ve, el jesuita no duda en admirar en alguna medida la superioridad de las culturas azteca e inca, aunque éstas sean colocadas en la escala cultural después de las grandes civilizaciones del Oriente.

## 2. Valoración de aspectos “genuinamente humanos” en las culturas

En las fuentes encontramos algunos testimonios de valoración positiva de algunos rasgos culturales de los indígenas. En primer lugar hemos elegido dos textos que muestran la admiración de dos misioneros sobre uno de los aspectos principales de toda cultura: su lengua; concretamente, la de dos de las grandes culturas: el náhuatl de los mexicas y el quéchua de los andinos.

Sobre el náhuatl, el franciscano Alonso de Molina (†1585), en el prólogo de su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de 1555, afirma que “es tan copiosa tan elegante, y de tanto artificio y primor en sus metáforas y maneras de decir [...]”<sup>27</sup>. Aún más expresivo es el dominico Domingo de Santo Tomás (1499-1562ca.), que fue obispo de La Plata (actual Bolivia), en su panegírico del quéchua:

“[...] la gran policía<sup>28</sup> que esta lengua tiene, la abundancia de vocablos, la conveniencia que tienen con las cosas que significan, las maneras diversas y curiosas de hablar, el suave y buen sonido al oído de lo pronunciación de ella, la facilidad para

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

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>27</sup> Alonso de MOLINA, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, México 1555, Prólogo al lector.

<sup>28</sup> Hay que entender “policía” en el sentido de “educación” o “cultura” en el sentido individual del término. Para contextualizar la cuestión, cfr. Pedro Borges Morán, *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid 1987.

escribirse con nuestros caracteres y letras, cuán fácil sea a la pronunciación de nuestra lengua, el estar ordenada y adornada con propiedad de declinación, y demás propiedades del nombre, modos, tiempos, y personas del verbo. [...] Lengua pues, [...] tan pulida y abundante, regulada y encerrada debajo de las reglas y preceptos de la latina como es ésta<sup>29</sup>”.

Es difícil encontrar elogios más expresivos que éstos, en los que significativamente el dominico busca puentes entre la lengua indígena y las occidentales (latín y castellano). En este sentido, se debe aludir al ingente trabajo desarrollado por los misioneros para expresar las lenguas indígenas en el alfabeto latino, proceso de transformación cultural extraordinario que ha permitido la preservación hasta el día de hoy de muchas lenguas prehispánicas. No menos importante fue el gran esfuerzo por escribir las crónicas de todas las tradiciones sociales, políticas, religiosas de los naturales, cuyo resultado es un vasto grupo de obras redactadas por misioneros y por algunos indígenas o mestizos ya cristianos, que se siguen estudiando y publicando y hasta el momento<sup>30</sup>. De toda esta literatura quizás las más destacables por su amplitud sean la *Historia natural y moral de las Indias* (Sevilla, 1590) del jesuita Acosta, y la *Apologética historia sumaria* del dominico Bartolomé de Las Casas (1484-1566), redactada en los años 1555-59 y publicada sólo en el siglo XX. Todo esto expresa un interés verdadero y profundo por entender las culturas indígenas, y en no pocos casos una verdadera admiración.

Un testimonio del siglo XVII lo encontramos en el pequeño tratado *Sobre la naturaleza del indio*, del obispo de Puebla de Los Ángeles Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659). El ensayo fue dirigido al rey Felipe IV para responder a las acusaciones de deficiencia o incapacidad de los naturales. Entre otras cosas, el prelado poblano afirmaba:

“Porque no les falta [a los indígenas] entendimiento, incluso algunos lo tienen muy despierto, no solamente para las cuestiones prácticas, más también especulativas, morales y teológicas. Yo he visto indios muy inteligentes, y óptimos estudiantes, y un sacerdote que ahora vive, llamado Don Fernando, indio, hijo y nieto de caciques, ha sostenido en México con gran capacidad discusiones públicas.

Son despiertos en el discurrir y muy elegantes en el hablar. Y es cierto, señor, que andando por la Nueva España haciendo visita, he llegado a algunos lugares donde los indígenas me han dado el bienvenido con discursos no solamente bien concertados, sino tan elegantes, persuasivos y de tan armónicos razonamientos que me dejaban admirado<sup>31</sup>”.

Si bien en estas líneas Palafox no se refiere directamente a la cultura de los naturales, sus afirmaciones demuestran un sincero aprecio por algunas cualidades de los indígenas.

---

<sup>29</sup> Domingo DE SANTO TOMÁS, *Grammatica o arte de la lengua general de los Indios de los Reynos del Peru*, Impreso en Valladolid, por Francisco Fernandez de Cordova 1570, Prólogo al Rey. Hemos modernizado ligeramente el castellano.

<sup>30</sup> Una lista de estas crónicas en Pedro BORGES MORÁN, *La Iglesia y las culturas prehispánicas*, en IDEM (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, BAC, Madrid 1992, pp. 678-679. Cfr. sobre todo el estudio de Elisa LUQUE ALCAIDE, *Las crónicas americanas escritas por religiosos*, en Josep-Ignasi SARANYANA (dir.), *Teología en América Latina, vol. I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 1999, pp. 531-611.

<sup>31</sup> Juan de PALAFOX Y MENDOZA, *De la naturaleza del indio*, cap. XIV, in IDEM, *Ideas políticas*, ed. di José Rojas Garcidueñas, México 1994, p. 108.

### 3. Aspectos infrahumanos de las culturas indígenas

Ya se ha hecho mención de las descripciones de los naturales de las categorías inferiores que, según José de Acosta, daban una imagen muy negativa de las culturas de la llamada *América marginal*. Se pueden encontrar también otros testimonios. Podemos tomar como referencia el *Itinerario para párrocos de indios*, una monumental guía para los párrocos de la diócesis de Quito, escrito por el obispo secular Alonso de la Peña y Montenegro (1596-1687). El *Itinerario* es una de las joyas de la literatura pastoral virreinal, y ha sido reimpresso en diversas ocasiones. Pues bien, en este manual la imagen de los amerindios no es muy positiva. Las culturas a las que se refiere Peña pueden ser encuadradas en el grupo de la *América intermedia*. He aquí una descripción de los indios:

“Si en el mundo hay alguna gente, que pueda con toda verdad llamarse miserable, son los indios de esta América, porque son tantas, y tan sensibles sus miserias, que vistas, a los corazones más de bronce moverán a piedad: las que padecen en el cuerpo, son indecibles; su comida son unos mal tostados granos de maíz, unas yervas tan mal cocinadas, que el más común condimento, que es la sal les falta [...].

Y no son pocas [las miserias] que padecen en el alma; el entendimiento, y discurso muy corto y poco exercitado; la voluntad muy inclinada a hurtos, y deshonestidades, sin hazer pundonor de la honra propia, ni de sus hijas; son tímidos, cobardes, y pusilánimes...”<sup>32</sup>

Otro misionero que se mueve en esta línea es Fray Antonio Caulín (1719-1802), autor de la *Historia de la Nueva Andalucía* (1760), donde describe a los naturales y a la obra de evangelización desarrollada en la región oriental de la actual Venezuela, esto es, dentro de la *América marginal*. Dirigiéndose a los futuros misioneros franciscanos, ya al final de su obra, les comenta que su vocación religiosa les llevará

“a aquellos incultos desiertos, para reducir, poblar y doctrinar las naciones de indígenas infieles, en los cuales se encuentra un abismo de ingratitude, inconstancia, pereza, continua borrachera, suma ignorancia, natural rudeza, y una tan profunda malicia que el misionero apenas puede mirarles con atención o hablarles quizá con aspereza, por las infelices consecuencias que se experimentan después, sea de pensamientos diabólicos por su depravada malignidad, sea por las fugas que hacen a los montes para vivir como fieras según su natural inconstancia<sup>33</sup>”.

Estos dos testimonios, que describen a los indígenas de la *América intermedia* y de la *marginal*, con indudable exageración retórica, ofrecen una visión menos idílica que la de los autores que se refieren a los autores de la *América nuclear*, independientemente de que probablemente la sensibilidad “etnográfica” de algunos misioneros sea muy diversa respecto de otros. Tampoco quiere decir que la descripción de los naturales mexicanos o del Perú sea siempre positiva, pero los testimonios muestran que existían valoraciones positivas de sus capacidades.

---

<sup>32</sup> Alonso de la PEÑA Y MONTENEGRO, *Itinerario para parochos de indios, su oficio y obligaciones*, Lib. II, Tratado I, Prólogo, 1-2, en Madrid, por Joseph Fernandez de Buendia, 1668, p. 142.

<sup>33</sup> Antonio CAULÍN, *Historia de la Nueva Andalucía*, [1760], Memorial deprecatorio, V. (BAE 107), Madrid 1965, p. 566.

#### 4. Valoración de las religiones indígenas

Afrontamos ahora una cuestión bastante delicada, que afecta mucho al actual proceso de diálogo interreligioso: ¿cuál fue la valoración que hicieron los misioneros de las religiones prehispánicas? También en este aspecto las respuestas son muy variadas. Vaya por delante que algunos misioneros separan las religiones concretas –consideradas como idolatría–, de la virtud de la religiosidad<sup>34</sup>.

Veamos cómo presenta la religiosidad de las mujeres mayas el franciscano Diego de Landa (1524-1579), misionero y obispo de Yucatán:

“[Las mujeres] eran muy devotas y santeras, y tenían mucha devoción a sus ídolos; quemaban incienso, les ofrecían sus dones de algodón, alimentos y bebidas, y tenían como propia la tarea de llevar alimento y bebidas que ofrecían en las fiestas de los naturales; pero no tenían por costumbre derramar sangre a los demonios, y no lo hacían nunca. No les estaba permitido acercarse a los templos para los sacrificios, excepto en algunas fiestas en las cuales se admitían algunas fiestas para la celebración. Con ocasión de los partos acudían a las hechiceras, las cuales les hacían creer sus mentiras y metían bajo el lecho el ídolo de un demonio llamado *Ixchel*, de la cual decían que era la diosa de los nacimientos<sup>35</sup>”.

Como se puede apreciar, se trata de una descripción bastante “objetiva”, sin excesivos juicios de valor, aunque no de deja de hablar de “mentiras”, de “demonios” y de “ídolos”. Pero se nota también un aprecio por la religiosidad de las mujeres mayas, menos crueles que los hombres, que participaban a los sacrificios humanos. Poco antes Landa había dicho de las mujeres: “Son gente que desea muchos hijos; aquéllas que no los tienen los piden a sus ídolos con ofertas y oraciones, y ahora los piden a Dios<sup>36</sup>”. Es como si viese en su religiosidad una preparación al Evangelio. Esto es, a nuestro juicio, un claro reconocimiento de los valores positivos de su cultura religiosa, que se encontraba entonces en proceso de cristianización.

Uno de los aspectos más característicos en las descripciones de los misioneros sobre esta cuestión es la alusión al dominio que el diablo ejercía sobre los naturales, dominio que había sido combatido gracias a la evangelización. El franciscano Toribio de Benavente Motolinía (1482ca.-1564), uno de los primeros apóstoles franciscanos de México, describe cómo los aztecas iban poco a poco dejando la poligamia, y comenta:

“Claramente se ve que ha venido el Hijo de la Virgen para deshacer las obras del demonio, y para plantar el huerto de su Iglesia y para destruir y quemar las mieses y los bosques que el demonio tenía en esta tierra porque, ¿qué cosa era cada casa de los jefes de los indios, si no un bosque de abominables pecados?<sup>37</sup>”.

El siguiente fragmento, también de Motolinía es incluso más explícito:

“Los frailes declaraban a los indios quién era el verdadero y universal Señor, creador del cielo y de la tierra y de todas las criaturas, y cómo este Dios con su infinita sabiduría lo regía y gobernaba y daba todo el ser que tenía, y cómo por su bondad quiere que todos los hombres sean salvos. Igualmente les desengañaban y decían quién era a

<sup>34</sup> Es evidente que estamos a siglos de distancia del “diálogo interreligioso”.

<sup>35</sup> Diego DE LANDA, *Relación de las cosas de Yucatán*, cap. V, ed. Miguel Rivera, (Crónicas de América 7), Madrid 1985, p. 100.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Toribio MOTOLINÍA, *Memoriales*, cap. 48, (BAE 240), ed. di Fidel de Lejarza, Madrid 1970, p. 67

quién servían [el demonio], y el oficio que tenía de llevar a la eterna condenación a penas terribles a todos aquéllos que creían y confiaban en él”<sup>38</sup>.

Así se presentan los indígenas poseídos del diablo y rescatados después por la evangelización. Pero es necesario también comentar que, para Motolinía como para muchos misioneros, no había que cargar la culpa tanto a los propios indígenas, sino sobre todo al demonio. El texto siguiente, también de Fray Toribio, es muy expresivo. El franciscano se encuentra narrando el origen de los aztecas y dice:

“De aquella segunda mujer llamada Chimalma, dicen que tuvo solamente un hijo que se llamaba Quetzalcoatl, el cual llegó a ser un hombre honesto y virtuoso che inició a hacer penitencia con ayunos y disciplinas, a predicar la ley natural y a enseñar con el ejemplo y la palabra el ayuno; desde aquel momento muchos comenzaron en esta tierra a ayunar. No se casó ni conoció mujer, y vivió honesta y castamente. Dicen que fue el primero que comenzó el sacrificio y a extraer sangre de las propias orejas y de la lengua, no para servir al demonio, sino como penitencia contra el vicio de la lengua y del oído; después el diablo aplicó esta práctica a su culto y servicio<sup>39</sup>”.

Este texto es significativo porque denota, según el misionero, una especie de primitiva bondad natural de los indígenas, que posteriormente fue corrompida por el demonio.

Sobre los sacrificios humanos es muy interesante la visión que da Bartolomé de Las Casas en su extensa obra *Apologética historia sumaria*. El dominico dedica nada menos que treinta capítulos al tema de los sacrificios humanos (cfr. caps. 161-191), haciendo una amplia comparación entre los sacrificios sagrados de los amerindios con los de otros pueblos de la antigüedad. Resumiendo, ofrecemos algunas afirmaciones basilares del obispo de Chiapas.

Para él es claro que los naturales americanos, y sobre todo los mexicanos, fueron el pueblo más religioso que jamás haya existido:

“Fue tanta y tal la religión y el celo de esa [nación, los antiguos mexicanos] e la devoción a sus dioses, con tanta rigurosa observancia, celebrada y conservada con ritos y sacrificios tales y tan duros, si bien ejercidos y cumplidos con suma alegría y prontísima voluntad, sin que existiese alguna falta, ni siquiera mínima, como aquella que hubo en la Nueva España, que considerarla es cosa espeluznante [...] Nunca ha existido en el mundo [una nación] que haya sido tan religiosa y devota y que haya trabajado con tanto cuidado por el culto de sus dioses como la de la Nueva España”<sup>40</sup>.

Para Las Casas los naturales ofrecían los sacrificios, también humanos, a sus ídolos, pensando de hacerlos en honor del verdadero Dios, pero en realidad los ofrecían a los demonios. Y añade que, aunque su error fue el de haber equivocado el objetivo de sus sacrificios, eran religiosísimos, pues una nación es tanto más religiosa cuanto más valiosas son las ofrendas hechas a Dios. Y concluye:

---

<sup>38</sup> Toribio MOTOLINÍA, *Historia de los indios de la Nueva España*, trattato I, cap. II, (Clásicos Castalia 144), ed. di Georges Baudot, Madrid 1985, p. 125.

<sup>39</sup> *Ibidem*, Epistola proemial, p. 111

<sup>40</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *Apologética historia sumaria*, cap. 169, ed. di Vidal Abril e altri, *Obras completas*, vol. VIII, Madrid 1992, p. 1162

“Pero las naciones que a sus dioses ofrecían en sacrificio hombres, por esta misma razón, mejor concepto formaron y más noble y digna estima tuvieron de la excelencia y deidad y mérito (aunque idólatras engañados) de sus dioses; y por consecuencia con mayor consideración natural y más cierto discurso y juicio de la razón y que mejor usaron el entendimiento [que otras naciones]; y a todas aventajaron como la más religiosa del mundo aquélla que por el bien de de sus pueblos ofrecían en sacrificio a sus propios hijos<sup>41</sup>”.

Para el fogoso dominico precisamente el hecho de los sacrificios humanos, que para otros representaba un claro motivo de censura, para él era ocasión de alabar la profunda religiosidad de los indígenas.

Volviendo a las posiciones negativas respecto de la valoración de las religiones prehispánicas, queremos referirnos ahora a la postura de quien atribuye al demonio el responsable del culto religioso. Dentro de esta línea, hay quien afirma que el diablo había dirigido sus manejos sobre todo hacia los sacerdotes prehispánicos, como instrumentos de su maldad. He aquí un texto del capuchino Mateo de Anguiano (1649-1726) sobre los ritos y costumbres de los indígenas de Cumaná (Venezuela oriental):

“De todo lo hasta ahora dicho se deduce claramente que el demonio ha puesto como anzuelo de su furia y astucia infernal a estos piaches [= hechiceros], porque, tomados los indios y hechos dependientes de sus mentiras y supersticiones, vivan sin remedio y mueran miserablemente por siempre<sup>42</sup>”.

Nótese que, para Anguiano, la constatación de la acción diabólica no es necesariamente una mancha para los indígenas, sino una acusación contra la acción del demonio.

No pocas veces se encuentran referencias a una religiosidad natural buena, que proviene de Dios, a la cual después se ha añadido la acción del diablo. Pero esta religiosidad es valorada por algunos como una providencia de Dios, como preparación al Evangelio. Algunos autores son particularmente explícitos en esta línea, como el franciscano Jerónimo de Mendieta (1525-1604), misionero mexicano, autor de una *Historia eclesiástica indiana*, obra en la que expone el trabajo apostólico de sus correligionarios en Nueva España, pero también donde describe con cierto detalle las culturas indígenas conocidas directamente<sup>43</sup>. En diversas ocasiones hace mención a que su profunda religiosidad había preparado a los indios para acoger el Evangelio<sup>44</sup>. Por ejemplo, Mendieta describe los ritos penitenciales que practicaban los naturales en el tiempo de la gentilidad para obtener el perdón de los pecados. Y comenta:

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, cap. 183, p. 1217.

<sup>42</sup> Mateo DE ANGUIANO, *Misiones apostólicas de los capuchinos de estas provincias de España en varias partes de América y de sus especiales frutos*, [1716], ed. de Buenaventura de Carrocera, en *Los primeros historiadores de las misiones capuchinas de Venezuela*, (Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela 69), Caracas 1964, p. 484.

<sup>43</sup> Sobre la valoración general de este autor de la religiosidad indígena, Luis MARTÍNEZ FERRER, *Fray Jerónimo de Mendieta (1525-1604) y la religión prehispánica mesoamericana*, en Santiago SANZ SÁNCHEZ – Giulio MASPERO (ed.), *Pontificia Università della Santa Croce. La natura della religione in contesto teologico*, Edusc, Roma 2008, pp. 183-205.

<sup>44</sup> En esta línea se mueve también el franciscano Juan de Zumárraga defensor de la posibilidad de salvarse por parte de los indígenas, aún sin conocer explícitamente el Evangelio. Cfr. Luis MARTÍNEZ FERRER, *Fray Juan de Zumárraga y la salvación de los indios no bautizados. Consideraciones acerca de un sermón predicado en México ca. 1530-1532*, en «*Annales Theologici*» 22/2 (Roma 2008) 325-350.

“Habiendo entendido [los indígenas] que de los pecados venían todas las molestias y las necesidades. Y muchos entendieron ser ésta una gran verdad cuando les fue predicado conforme a la ley de Dios. Y así aceptaron verdaderamente el remedio de la confesión, sobre todo con las propiedades que concurren en la confesión sacramental<sup>45</sup>”.

Este autor, refiriéndose a la pobreza natural que practicaban los indígenas dice:

“La tercera cualidad es la pobreza y la continencia en ella, sin la codicia de asimilar, que es el mayor tesoro de los tesoros, sobre todo para un cristiano; el cual, si en verdad debe seguir a su capitán Jesucristo, no debe buscar más los tesoros y las riquezas del mundo. [...] En esta doctrina se ejercitaban, aún siendo infieles, los indios, como si les fuese predicado y metido en las vísceras el mismo Hijo de Dios<sup>46</sup>”.

El franciscano, aunque en forma hipotética, alude a la posibilidad de una intervención de Cristo para salvar a los indios antes de la predicación explícita cristiana. No en vano Mendieta había iniciado ese capítulo de la *Historia eclesiástica indiana* con las siguientes palabras: “Se puede afirmar con verdad infalible que en el mundo no se ha descubierto nación o generación de gente más dispuesta e idónea para salvar la propia alma [...], que los indios de esta Nueva España<sup>47</sup>”.

## 5. Implicaciones misioneras

La última pregunta para dirigir a los evangelizadores es aquélla concerniente a la relación que pudiera existir entre el discernimiento de las culturas y religiones indígenas y la obra de la evangelización. Una pregunta hecha desde la perspectiva del actual concepto de evangelización de las culturas<sup>48</sup>, pero planteada para conocer la actitud de los antiguos misioneros. Como respuestas hemos escogido los testimonios de tres autores ya citados: el jesuita José de Acosta, el obispo dominico Bartolomé de Las Casas, y el obispo secular Alonso de la Peña y Montenegro.

Como hemos visto, Acosta había hecho una clasificación cultural de tres tipos de “bárbaros”. Pues bien, a cada categoría correspondía una diversa metodología pastoral.

Por lo que se refiere a las grandes culturas mesoamericanas y andinas, el jesuita afirma: “los que de entre ellos abracen el Evangelio, pasen a poder de príncipes y magistrados cristianos, pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se les mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio<sup>49</sup>”. Esta última frase reviste, a nuestro juicio, una particular importancia: Acosta, aunque aceptando la sumisión de los pueblos de las altas culturas americanas al

<sup>45</sup> Jerónimo DE MENDIETA, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro. III, cap. 51, (BAE 260), ed. de Francesco Solano, Madrid 1973, vol. I, p. 169. Sobre los ritos penitenciales como preparación a la confesión sacramental, cfr. Luis MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia en la primera evangelización de México (1524-1585)*, Universidad Pontificia de México, México 1998, pp. 82-112.

<sup>46</sup> Jerónimo DE MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, libro. IV, cap. 21, (BAE 261), ed. de Francesco Solano, Madrid 1973, vol. II, p. 55

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>48</sup> No se puede perder de vista que el Evangelio fue un factor de “humanización” de los indígenas; al respecto Mariano FAZIO, *Evangelización y personalización de América*, en «Intus-Leggere. Anuario de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad Adolfo Ibáñez» 3 (2000) 169-182. Desde otro punto de vista, Juan ESQUERDA BIFET, *El cristianismo y las religiones de los pueblos*, BAC, Madrid 1997. Para consultar el magisterio de la Iglesia al respecto, además de acceder a diversos artículos sobre la inculturación, cfr. <www.inculturacion.net>.

<sup>49</sup> José de ACOSTA, *De procuranda indorum salute*, proemio, ed. cit., p. 393.

poder civil español una vez hechos cristianos, concluye que no deberían cambiar las costumbres que no fueran contra la ley natural o la ley divina positiva. Propone por tanto una suerte de control político, pero respetuoso con la cultura indígena.

La actitud que postula este autor hacia los otros grupos de indios, los de la *América marginal*, es muy diversa:

“A todos éstos que apenas son hombres, o son hombres a medias, conviene enseñarles que aprendan a ser hombres e instruirles como a niños. Y si, atrayéndolos con halagos se dejan voluntariamente enseñar, mejor sería; mas si se resisten, no por eso hay que abandonarles, sino que si se revelan contra su bien y salvación, y se enfurecen contra los médicos y maestros, hay que contenerlos con fuerza y poder convenientes, y obligarles a que dejen la selva y se reúnan en poblaciones y, aún contra su voluntad en cierto modo, hacerles fuerza para que entren en el reinos de los cielos”<sup>50</sup>.

Probablemente, Acosta no quiere decir que los indios de la tercera clase no pertenecían metafísicamente a la especie humana, sino que por sus costumbres salvajes debían ser tratados como niños malcriados: se debe tratar por tanto de convencerles para que cambien de vida, sea con las caricias que con la fuerza. En este caso ya no hay costumbres ni hábitos que respetar, porque prácticamente no tienen nada digno de favorable consideración, fuera de la misma naturaleza humana<sup>51</sup>.

Una perspectiva distinta nos la ofrece Las Casas, que no consiente ninguna diferencia entre el modo con que se debe acometer la evangelización según el nivel cultural adquirido. En su obra *De unico vocationis modo*, argumenta que cualquier hombre o pueblo, de cualquier religión o cultura, debe ser evangelizado sin imposición física o moral, sino de “modo persuasivo para el intelecto y atractivo de la voluntad, para llevarle dulce y suavemente al bien<sup>52</sup>”, y esto es “connatural a todos los hombres”, por el hecho de que tienen la misma naturaleza. En este sentido, para Las Casas, jamás sería lícita la imposición exterior, independientemente del discernimiento de sus hábitos y tradiciones.

Veamos ahora la posición de Alonso de la Peña y Montenegro en su citado *Itinerario*. En primer lugar, y recogiendo recomendaciones del Tercer Concilio de Lima (1583), señala “que se enseñen a los indios a vivir con orden, y policía, y tener limpieza, y honestidad, y buena crianza”<sup>53</sup>; en particular, el prelado señala que deben rezar antes y después de las comidas, y cuando van a la cama, deben decir las oraciones; cuando acudan a Misa vayan limpios y elegantes; que sus casas estén limpias y barridas, que tengan mesas para comer y camas para dormir, y otras cosas semejantes éstas, que ordenan, y conducen a la vida racional de hombres, y ayudan mucho a la fe, y religión

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> Sobre esta cuestión: Pedro BORGES, *Misión y civilización*, cit.. Más breve, del mismo autor: *Primero hombres, luego cristianos: la transculturación*, en ID. (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, cit., vol. I, pp. 521-534

<sup>52</sup> Bartolomé de LAS CASAS, *De unico vocationis modo*, cap. V, § 36, ed. de Paulino Castañeda y Antonio García del Moral, *Obras completas*, vol. II, Madrid 1990, p. 369. Sobre esta obra, cfr. Josep-Ignasi SARANYANA, *La catequesis en el Caribe y Nueva España hasta la Junta Magna*, en IDEM (dir.), *Teología en América Latina, vol. I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión, 1493-1715*, Iberoamericana - Vervuert, Madrid - Frankfurt am Main 1999, pp. 65-68.

<sup>53</sup> Alonso de la PEÑA Y MONTENEGRO, *Itinerario*, Lib. I, Tratado IV, Sección X, 2, ed.cit., p. 76.

cristiana”<sup>54</sup>. El razonamiento final es claro: los indios deben comportarse como lo que son, como hombres, y no como bestias, y porque además esta vida conforme a la dignidad human ayuda mucho en la evangelización.

Además, también en Peña y Montenegro aparece claramente el principio según el cual no hay ninguna razón para prohibir los hábitos que no sean contrarios a la ley natural o al Evangelio. Concretamente, se refiere a “algunos ritos, y ceremonias que les quedaron del tiempo de la infidelidad que no repugnan clara, y abiertamente con la Ley de Dios, sino que miradas bien, se quedan como indiferentes, éstas se han de permitir con prudencia”<sup>55</sup>; como ejemplo destaca el hábito de llevar el pelo largo, que no comporta ningún mal moral, y añade que, si se les corta, ellos huirán del bautismo, que es el objetivo principal de la misión.

#### **IV. Conclusión**

Después de todo lo dicho, se imponen algunas consideraciones conclusivas que, repetimos, no pretender agotar todas las dimensiones del problema estudiado. En primer lugar, se puede sostener que, al menos por parte de algunos misioneros (que podríamos calificar de “humanistas”), hubo un cierto diálogo con las diversas culturas de los naturales americanos. Fue un diálogo muy particular, porque se partía de una situación de profunda crisis –de *shock* cultural- que hacía muy difícil desarrollar un trabajo misionero con serenidad. Sobre todo hay que tener en cuenta que en la mente de los evangelizadores no cabía la posibilidad de la conversión forzada, porque sabían que ésta era siempre inválida; otra cuestión era la sumisión a la Corona de Castilla, sobre la que casi todos admitían la posibilidad de imposición.

Pero, volviendo a nuestro argumento, resulta claro que hubo en algunos evangelizadores un verdadero aprecio por “el otro”, por las culturas indígenas. De una parte, reconocieron sus valores, sus riquezas; y, además, algunos llegaron a entender que hacía falta implantar el Evangelio en sus culturas, purificándolas de los elementos de pecado. Por ello se empeñaron en estudiar sus lenguas, y a poner por escrito sus tradiciones, para intentar comprender en profundidad la cultura y las tradiciones de sus interlocutores, tan diferentes de las europeas. Solo así podían esperar que el cristianismo se radicase en sus vidas<sup>56</sup>. Todo esto no quiere decir que fuera la actitud generalizada, pues dependía, de una parte, del grado de apertura humanista de cada evangelizador y, de otra, del “estadio” de cada cultura indígena. Pero los testimonios aportados dan a entender que no fueron una exigua minoría los misioneros que apreciaron las culturas de los naturales.

Por lo que respecta a las religiones, todos los evangelizadores sin excepción las rechazaron, pues las consideraron como falsas e idolátricas, caldo de cultivo de la acción diabólica. Pero, como hemos visto, algunos supieron encontrar elementos positivos de su religiosidad, en el sentido de la virtud de la religión, no de la religión prehispánica en sí misma, y que facilitaron la recepción del Evangelio.

Si damos todavía un paso adelante nos podemos preguntar: ¿se puede hablar de inculturación de la fe en los naturales de América Latina?<sup>57</sup> Ciertamente sí, pero

<sup>54</sup> *Ibidem*, Lib. I, Tratado IV, Sección X, 3, ed. cit., p. 77.

<sup>55</sup> *Ibidem*, Lib. I, Tratado X, Sección III, 9, ed. cit., p. 117.

<sup>56</sup> Sobre esto recomendamos Juan Guillermo DURÁN, *Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)*, en Josep Ignasi SARANYANA (dir), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*, Pamplona 1990, pp. 747-792.

<sup>57</sup> Desde luego, la inculturación no es sino un medio para llegar a la comunión con Dios. Como afirmó Benedicto XVI en Aparecida (Discurso de introducción a la Conferencia, 13 de mayo de 2007): «Qué ha significado la aceptación de la fe cristiana para los pueblos de América Latina y del Caribe? Para ellos ha

probablemente no en un primer momento. La inculturación, como bien se sabe, es un proceso lento y profundo, que requiere tiempos largos. Pienso que en el siglo XVI aún no se puede hablar de inculturación, sino de un primer contacto con el Evangelio, un intento de adaptación del Evangelio por parte de los misioneros. La inculturación llegó después, una vez acabada la evangelización fundante, y la hicieron los mismos amerindios, indígenas y mestizos, que, en el curso de las generaciones supieron hacer una propia síntesis entre el Evangelio y sus culturas<sup>58</sup>. Dos testimonios de este fenómeno son la rica religiosidad popular –en forma singular en Nueva España la devoción a la Virgen de Guadalupe– y el estilo artístico del barroco latinoamericano, que nos refieren la contextualización de la fe en América Latina.

---

significado conocer y acoger a Cristo, el Dios desconocido que sus antepasados, sin saberlo, buscaban en sus ricas tradiciones religiosas [...]».

<sup>58</sup> Es importante no olvidar, a este respecto, la indicación de JUAN PABLO II en la enc. *Redemptoris missio*, n° 54: «[...] la inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no sólo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista». Para profundizar especulativamente, cf. Louis J. LUZBETAK, *Chiesa e culture. Nuove prospettive di antropologia della missione*, Bologna 1991, pp. 90-107. Desde un punto de vista histórico, cfr. Alfonso ALCALÁ ALVARADO, *Evangelización y cultura en el siglo XVII*, en «Novohispana» 2 (México 1996) 121-145; Jaime LARA, *Christian Texts for Aztecs. Art and Liturgy in Colonial Mexico*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 2008, pp. 255ss.