

Luces, sombras y claroscuros en la evangelización hispanoamericana

Pedro BORGES MORÁN

I. LUCES O ASPECTOS FAVORABLES

1. La aportación de personal por las órdenes misioneras

Apenas recibida la bula en la que el papa Alejandro VI les ordenaba, el 3 de mayo de 1493, que enviaran misioneros a América, los Reyes Católicos organizaron el día 29 de ese mismo mes la primera expedición de evangelizadores al Nuevo Mundo.

Esta primera expedición fue de carácter mixto, en el sentido de que estuvo integrada por religiosos de distintas órdenes: cinco franciscanos, tres mercedarios y dos ermitaños de San Jerónimo.

A diferencia de ella y desde 1500 en adelante, las expediciones o grupos de religiosos que desde España se dirigieron a evangelizar América lo hicieron en grupos pertenecientes a una determinada orden y, dentro de ésta, bajo el respectivo superior y con un destino propio.

Las órdenes religiosas que durante la integración de América en España aportaron sistemáticamente evangelizadores al Nuevo Mundo fueron los franciscanos desde 1493 hasta 1522, los mercedarios desde 1493 hasta 1681, los dominicos desde 1510 hasta 1809, los agustinos (ermitaños y recoletos) desde 1532 hasta 1635, los jesuitas desde 1566 hasta 1767 y los capuchinos desde 1647 hasta 1815.

La cifra total de expedicionarios ascendió a 15.097, distribuida de la siguiente manera: 10 en el siglo xv; 5.418 en el xvi; 3.814 en el xvii; 5.114 en el xviii y 741 en el xix.

La aportación de cada orden religiosa fue: franciscanos: 8.441 (55,91 %); jesuitas: 3.189 (21,12 %); dominicos: 1.837 (12,16%); capuchinos: 802 (5,31 %); mercedarios: 388 (2,57 %); agustinos: 380 (2,51 %); carmelitas descalzos: 40 (0,26 %) varios: 20 (0,13 %).

Estos 15.097 misioneros representan la cifra de expedicionarios identificados hasta ahora, a la que hay que añadir los que posiblemente permanezcan sin identificar hasta elevarla como máximo hasta 20.000.

Con ellos, pero en proporción mucho menor, colaboraron también los religiosos que desde la propia orden ya establecida en América se dirigieron a los territorios sin evangelizar.

Sobre este punto aún no se poseen estadísticas pero, según los indicios de los que se dispone en estos momentos, parece que la cifra no superó el millar.

2. *La selección de los expedicionarios*

A Hispanoamérica no pudieron dirigirse en calidad de misioneros todos los que por una razón u otra desearan atravesar el Atlántico.

En este punto rigieron siempre dos principios inalterables.

El primero consistió en que a Hispanoamérica sólo podían viajar en calidad de misioneros los que estuvieran autorizados por sus superiores y, además, por la Corona española.

El segundo fue el de la voluntariedad por parte del futuro misionero hasta el punto de que los superiores no podían obligar a nadie a convertirse en misionero por la razón de que el viaje al Nuevo Mundo se consideró siempre como un acto heroico, a cuya realización nadie podía obligar a nadie.

Dejando a salvo estos dos principios, lo normal fue que cada misión o territorio en curso de evangelización enviara a España un religioso a reclutar voluntarios para él, cuya cifra máxima la señalaba en cada ocasión el Consejo de Indias, a la vista de las necesidades de cada lugar.

Los voluntarios deseosos de alistarse en la expedición programada necesitaban para ello la licencia de su superior, obtenida la cual eran aceptados en la expedición si el reclutador lo consideraba oportuno.

Una vez reunidos los expedicionarios en el puerto de embarque esa lista era examinada por el correspondiente funcionario del Consejo de Indias y de la Casa de la Contratación, sin cuya aprobación nadie podía hacerse a la mar.

Contra lo que pudiera parecer, el reclutador, aunque era el más interesado en llenar el cupo de misioneros concedidos para así responder a las necesidades de su misión, también lo era en no admitir en su expedición a religiosos indeseables que resultasen perjudiciales en el ejercicio de su cometido.

Hasta tal punto era así que en las circulares que los reclutadores distribuían en su respectiva orden solicitando voluntarios para su expedición era corriente insistir en las dificultades de la labor para la que se alistaban a fin de que sólo se ofreciesen los que gozasen de idoneidad para ello.

El requisito indispensable para juzgar de esta idoneidad fue siempre la buena conducta del aspirante, de la que el reclutador se informaba preguntando a los superiores del candidato y mejor aún a sus compañeros, porque los primeros podían dejarse llevar del deseo de desprenderse de los menos ejemplares.

Además de esta norma general, valedera para todos en todos los tiempos, hubo otras normas de selección, aunque nunca se dispuso de un código más o menos completo y general a este respecto.

Así, por ejemplo, el papa Alejandro VI exigía en 1494 que los aspirantes fueran varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados, mientras que el también papa Adriano VI quería en 1522 que gozaran de tal suficiencia y conocimientos que resultaran gratos al rey de España y al Consejo de Indias.

Por su parte, la Corona española exigía en 1516 que fueran personas religiosas y de muy buena conducta, letras y conciencia, mientras que en el siglo XVIII insistía en que los religiosos sacerdotes hubieran cursado tres años de filosofía y otros tres de teología.

Ante la inexistencia de listas completas de requisitos incluso entre las órdenes misioneras, he aquí los exigidos por destacados misionólogos de la época, que son los que mejor reflejan el ambiente imperante.

El franciscano alemán Nicolás Herborn defendía en 1532 que no se debían enviar a América sino a religiosos especialmente selectos, es decir, íntegros en sus costumbres e intelectualmente sobresalientes, previo examen por parte del reclutador para cerciorarse del buen espíritu y vocación del aspirante.

El también franciscano Juan Focher, misionero en Nueva España, exigía en 1574 que los evangelizadores fueran, conforme dice el Evangelio, semejantes a la sal, a la luz y a la ciudad. A la sal, por la santidad de vida; a la luz, por la verdad de la doctrina; a la ciudad por la piedad y la protección paternas.

El jesuita español José de Acosta exigía en 1588 integridad de vida, suficientes conocimientos y dominio del idioma de los nativos o disposición para aprenderlo.

El carmelita español Tomás de Jesús exigía en 1608 que a los futuros misioneros se les examinara en lo referente a sus conocimientos y costumbres, celo por la salvación de las almas, deseo de padecer por Jesucristo y rectitud de sus intenciones.

El misionero capuchino de Venezuela José de Carabantes coincide en 1670 en gran parte con Focher, cuya obra seguramente conocía.

El franciscano Pedro José Parras afirmaba en 1783 que el aspirante a misionero debía poseer vocación misional, cierto grado de virtud, confianza en Dios y estar dispuesto a sufrir el martirio.

3. *El acierto de la metodología misional*

Los métodos puestos en práctica por los evangelizadores hispanoamericanos, lo mismo los de preparación que los de predicación o catequesis, que los de persuasión y los de cura pastoral ya nos son hoy suficientemente conocidos de una manera general gracias a los millares de páginas que se han escrito sobre ellos.

Como toda obra humana, y como todo sistema aplicado a situaciones propias de otros lugares, de otras situaciones y de otros tiempos, pueden presentar hoy aspectos más o menos discutibles y que de hecho se discuten (también como siempre, con mayor o menor conocimiento de los hechos).

Lo que, en cambio, parece indiscutible es su acierto en líneas generales, toda vez que consiguieron el objetivo de la evangelización, es decir, la *libre y voluntaria* conversión de los indígenas al cristianismo tanto en la América nuclear como en la marginal, de manera masiva en la primera y más individual en la segunda, hasta el punto de que el enorme continente hispanoamericano se transformó en algo más de tres siglos en un mundo cristiano.

4. *La colaboración de la Corona española*

La circunstancia de que la Corona de Castilla colaborara voluntaria y activamente en la evangelización de Canarias durante los siglos XIV y XV induce a pensar con fundamento que Isabel la Católica, heredera y destacada impulsora de esta tradición, llegado el momento haría lo mismo con la evangelización hispanoamericana.

De hecho así lo hizo, sólo que en mucho mayor grado y por motivos distintos.

Esta colaboración, ahora obligatoria, comenzó tan pronto como en 1493 a raíz de conseguir que el papa Alejandro VI concediera a los Reyes Católicos y a sus sucesores el dominio del Nuevo Mundo, con el precepto de que enviaran a él misioneros con el fin de evangelizarlo.

Desde ese momento y puesto que la Santa Sede nunca revocó la concesión alejandrina, la Corona española no sólo se preocupó por el envío a América de misioneros previamente seleccionados, sino que incluso sufragó los gastos de las 1.068 expediciones, como mínimo, organizadas desde 1493 hasta 1822 de las que (como queda dicho anteriormente) formaron parte un mínimo de 1.585 misioneros.

Los conceptos que la Corona abonó a todos y cada uno de estos expedicionarios desde la salida de su lugar de residencia hasta la llegada a su punto de destino en América fue: el «viático» o bolsa de viaje; el «entretenimiento» o gastos de sus paradas obligatorias; el «vestuario» o compra de un nuevo hábito; la adquisición de libros, utensilios y enseres varios con destino a la misión a la que se dirigían; el ajuar para dormir en la nave; el costo del pasaje, el de la cámara o camarote, y el flete del equipaje. Todo ello, hasta la llegada de los expedicionarios a su punto de destino en América.

El cálculo exacto de la enorme cuantía global de todas estas partidas aun está por hacer a pesar de que todavía sigue siendo posible mediante la paciente y exhaustiva investigación de los fondos Contratación y Contaduría del Archivo General de Indias de Sevilla.

Los gastos originados en España los abonaba la caja real del puerto de embarque, mientras que los contraídos en América corrían por cuenta de la caja real a la que perteneciera el lugar de destino de cada expedición, siempre a la vista del certificado que presentara el superior de la respectiva expedición.

Permaneciendo intacta esta trascendental y permanente colaboración de la Corona en la aportación y selección del personal evangelizador, ella misma inició en 1508 la intensificación y ampliación de este proceso al obtener de la Santa Sede la concesión del patronato sobre toda la Iglesia hispanoamericana, figura jurídica que Felipe II estructuró oficial y casi definitivamente en 1574.

En un tercer momento, es decir, desde mediados del siglo XVI en adelante, a esta concesión pontificia se añadió el surgimiento del sistema del regio vicariato indiano para que la Corona, junto con muchos teólogos y juristas, terminara considerándose con lo que hoy denominaríamos delegada de la Santa Sede para los asuntos eclesiásticos de América, incluida la evangelización.

En virtud de ello, en primer lugar legisló ampliamente sobre todos los aspectos disciplinarios de la Iglesia americana, para lo cual insistió una y mil veces ante los misioneros para que la informaran de lo que convenía ordenar, convirtiéndolos de esta forma en auténticos y hasta privilegiados asesores suyos.

Junto con ello, se consideró también protectora y hasta financiadora del proceso evangelizador.

Su labor protectora se refleja, de una manera general, en las disposiciones legales expedidas en favor de ese proceso, cuya elevadísima cifra impide su enumeración.

Fuera de ello, y de una manera ya más concreta y original, conviene resaltar la protección que dispensó a un sistema tan esencial en la evangelización como fue el de las «reducciones» o congregación de los indios en poblados, totalmente indispensable dada la dispersión demográfica de la población indígena e insuficiencia numérica de los evangelizadores.

Esta protección fue doble. Por una parte proporcionó a los misioneros una «escolta» o grupo de hombres armados cuando los propios evangelizadores lo solicitaban para estar protegidos en el caso de que los indígenas les hicieran frente con las armas.

Puesto que el recurso a esta medida dependía de apreciaciones personales de los propios evangelizadores, las cuales se basaban a su vez en factores tan diversos como la índole de los indígenas y su postura más o menos adversa a la evangelización, nunca se observó en este punto un comportamiento uniforme valedero para todos los lugares, para todos los momentos y para todas las órdenes religiosas.

La segunda clase de protección fue la otorgada al poblado misional, denominado también «reducción», mediante los soldados integrantes de los «presidios» o fortalezas fronterizas, junto con el destacamento en el nuevo poblado de otra «escolta» o grupo de hombres armados que lo defendieran de posibles ataques de indígenas aun no «reducidos».

La financiación se refleja en la concesión, por ejemplo, del sínodo misional, cuya cuantía, al carecer de estudios de conjunto, hay que deducirla de ejemplos muy concretos como los siguientes.

En 1711 se concedieron 190 pesos anuales durante diez años a cada franciscano del colegio de misiones de Guatemala, cantidad que en 1721 se redujo a 50 pesos anuales en el caso de los capuchinos de los Llanos de Caracas, mientras que en 1741 se destinaron 200 pesos anuales a cada franciscano del colegio de misiones de Jalisco y en 1761 un total de 20.000 pesos para los franciscanos de las misiones peruanas del Cerro de la Sal.

A finales de esta misma centuria se entregaban 150 pesos anuales a cada capuchino de las misiones venezolanas de Barinas en el caso de los sacerdotes y 100 si no lo eran, mientras que cada dominico de esa misma región percibía 200 pesos, cada capuchino de Cumaná 111 pesos, y cada capuchino de Maracaibo 175.

Similar a este sínodo misional era el parroquial, destinado ya no a los misioneros propiamente dichos sino a los doctrineros o párrocos de indios, fueran religiosos o sacerdotes diocesanos.

Por carecer asimismo de estudios específicos también resulta imposible reducir a cifras, aunque sólo sean aproximadas, la cuantía de otros conceptos diversos, fi-

nanciados también por la Corona como eran la cera, el aceite y el vino necesarios para el culto, las medicinas, los ornamentos y las campanas, así como los gastos anejos a la fundación de nuevas misiones y a la reparación de las iglesias.

4. *El apoyo de la Santa Sede*

Debido a que, como se acaba de indicar, fue la Corona española la auténtica directora de la evangelización hispanoamericana en el aspecto disciplinar, la Santa Sede apenas si intervino en este punto, dejando a salvo el ya aludido precepto impuesto en 1493 a los Reyes Católicos y a sus sucesores de que enviaran misioneros al Nuevo Mundo.

Sí lo hizo, en cambio, en el campo reservado al sacramento del orden, es decir, en los puntos para cuya solución se necesitaba la intervención pontificia, aspecto en el que los papas acostumbraron a acceder a los deseos de la Corona sin oponer resistencia, conscientes de que con ello favorecían la evangelización.

5. *Las derivaciones profanas de la evangelización*

Los métodos ideados por los evangelizadores en la Hispanoamérica de los siglos XV a XIX, además de una radical transformación religiosa del mundo indígena mediante su inserción en el cristianismo, generaron también una serie de consecuencias profanas realmente trascendentales.

Una de estas derivaciones está representada por el hecho de que la Corona española, en su deseo de acertar en la dirección del Nuevo Mundo, requirió una y mil veces a los evangelizadores que la ayudaran «a descargar su conciencia», es decir, que le comunicaran qué debía legislar en favor de la evangelización o en beneficio de los indios como personas humanas.

Basados en este precepto, los misioneros americanos, convertidos de esta manera en asesores de la Corona, inundaron a ésta con un mar de sugerencias religiosas y profanas, en las que se basa gran parte de la legislación americana.

Además de cumplir con esta obligación, los misioneros se convirtieron también ellos mismos en protectores de sus evangelizados tanto por razones religiosas como por motivos puramente humanos.

Resumiendo este comportamiento, el franciscano Pedro Suárez de Esconar le decía desde Nueva España al rey en 1579 que los evangelizadores eran para los indios «sus padres y madres, sus escudos y protectores que por ellos reciben los golpes de cualquier adversidad, sus médicos y curadores así de las llagas corporales y enfermedades como también de los pecados y culpas que cometen como flacos y miserables; a ellos acuden en sus trabajos y persecuciones, hambres y necesidades, y con ellos descansan llorando y quejándose como los niños con sus madres».

Otra derivación la constituyen las lenguas indígenas, en el sentido de que, al aprender ellos el idioma de los nativos para así poder evangelizarlos, los misioneros no sólo contribuyeron a la conservación de esas lenguas sino que las enriquecieron como nunca lo hubieran podido hacer los indígenas en esos momentos.

Estos aspectos enriquecedores fueron la introducción de la escritura entre las etnias ágrafas, la adaptación de todos los idiomas al alfabeto latino, la fijación y transmisión de cada lengua indígena mediante la elaboración de vocabularios y gramáticas o «artes», la composición de numerosísimas obras en lenguas indígenas, principalmente pero no de manera exclusiva de índole catequética y, finalmente, la introducción de nuevos términos en esas mismas lenguas.

Una tercera derivación fue el cultivo de la antropología cultural, en el sentido de que los misioneros no sólo observaron al indio para mejor evangelizarlo, sino que nos han transmitido por escrito esas observaciones.

La transmisión la han realizado en unas ocasiones por medio de cartas, informes o memoriales.

En otras, insertándoles en las historias generales de las que son autores. En unas terceras, mediante la elaboración de auténticas monografías sobre las principales etnias prehispánicas.

Sustituidas las conquistas armadas por el sistema de anexión territorial pacífica a finales del siglo XVI, los misioneros tuvieron que convertirse en auténticos descubridores no tanto por razones de anexión política cuanto por la necesidad de avanzar en la evangelización.

Esta labor descubridora ya la habían realizado parcialmente en el siglo XVI, pero se hizo sistemática a lo largo de los siglos XVII y XVIII, es decir, en la América marginal.

De hecho es a ellos a los que se debe la mayor parte de los descubrimientos geográficos realizados a lo largo de esas dos centurias.

II. SOMBRAS O ASPECTOS DESFAVORABLES

Si en el análisis de los tres aspectos de la evangelización americana objeto de las presentes páginas se prescinde, como lo estamos haciendo, de los casos anecdóticos o puramente personales para reflejar únicamente lo general o de carácter institucional, las sombras propiamente dichas de esta última índole que ensombrecieron esa misma evangelización pueden concretarse en las siguientes.

1. *La negativa de dos órdenes religiosos*

Además de a las cinco órdenes religiosas que misionaron en América, la Corona española les solicitó también esta misma colaboración a los jerónimos y a los carmelitas descalzos.

En este sentido se dirigió a los primeros en 1531 y 1532 pero, a pesar de la insistencia oficial, la orden solamente envió a Nicaragua seis religiosos en calidad de misioneros en 1539.

En el caso de los carmelitas descalzos, la Corona consiguió de sus superiores que enviasen a Nueva España un total de 40 religiosos, los cuales viajaron en sendas expediciones organizadas en 1582, 1595, 1597 y 1673.

El viaje lo realizaron en calidad de misioneros, pero de hecho y a pesar de los deseos de la Corona, nunca se dedicaron a la conversión de los indios.

2. *La inhibición del clero diocesano*

Durante la Edad Moderna y en el ahora denominado mundo occidental el clero diocesano no fue, ni apenas pudo serlo, esencialmente misionero porque no era esa su misión.

A pesar de ello, y en el caso de la América española, no faltaron intentos (que resultaron fallidos) de que participara también en la evangelización de los indios.

En este sentido, ante la alarmante necesidad de evangelizadores que se presentaba en Nueva España, Carlos V se dirigió en 1532 a los arzobispos de Sevilla y Toledo, así como a los obispos de Segovia, Calahorra y Badajoz, para que organizaran expediciones misioneras integradas por sacerdotes voluntarios de sus respectivas diócesis.

El mismo Carlos V fomentó en 1539 la formación en Salamanca de una expedición misionera de hasta doce clérigos seculares.

En 1768-9, y como medio de suplir la expulsión de la Compañía de Jesús, de la misma manera que en 1782-3 para compensar la escasez de vocaciones misioneras, se proyectó la creación de sendos colegios de misiones para clérigos seculares en las antiguas residencias de jesuitas de Loyola (Guipúzcoa) y de Villagarcía de Campos (Valladolid), pero ambos proyectos fracasaron debido a «invencibles dificultades».

A este mismo respecto, el Consejo de Indias afirmaba en 1778 que «los eclesiásticos seculares del país (América) como los de España han manifestado siempre poco deseo de ocuparse en el ministerio de las misiones, lo que proviene sin duda de que no se verifique el que ellos se hallen ligados con los votos de pobreza y obediencia que ejecutan los regulares, necesitando mayores auxilios y no se ofrecen con tanta fidelidad como los religiosos a desprenderse de sus comodidades e intereses particulares y a sacrificarse por sus hermanos».

Como se ve, el Consejo habla de la poca participación misional del clero secular, lo que quiere decir (y así fue en realidad) que sí hubo alguna.

3. *La imposibilidad del clero indígena*

Por considerarlo un elemento insustituible en el proceso evangelizador actualmente resulta imprescindible prestarle la máxima atención a la formación del clero indígena en todos y cada uno de los territorios misionales.

Como es lógico, en la Hispanoamérica de los siglos XVI a XIX no se pensaba de la misma manera, entre otras razones porque la mentalidad evoluciona con el paso del tiempo y porque las circunstancias en las que se desarrolló la evangelización objeto de las presentes consideraciones fueron totalmente distintas de las de hoy.

Entendiendo por clero indígena la ordenación sacerdotal de los indios americanos, en la América marginal, o lo que es lo mismo, en lo evangelizado a lo largo de los siglos XVII a XIX, ni siquiera se llegó a plantearse esta cuestión durante la etapa de evangelización propiamente dicha (y después) por no considerar a los indígenas mentalmente preparados para el sacerdocio.

Hablando de este período, un misionero de Venezuela tan calificado como el franciscano Matías Ruiz Blanco afirma en 1690 que a los indios ni siquiera se les hablaba del sacramento del orden sacerdotal porque no iban a recibirlo.

Restringiéndonos, pues, al siglo XVI, es decir, a la América nuclear o de las altas culturas, ya durante el primer tercio de la centuria hay indicios de que se pensó en la formación de ese clero.

Así parecen indicarlo las enseñanzas que los franciscanos impartían en 1503, 1509 y 1512 en sus colegios para hijos de caciques de Concepción de la Vega y de Santo Domingo (República Dominicana), así como la que impartían los franciscanos y los dominicos en Cumaná (Venezuela) en 1514, 1517 y 1519-1520.

Esta misma ordenación parece haber sido el objetivo perseguido por los dominicos al enviar en 1512 a Sevilla a cierto número de indígenas, algunos de los cuales llegaron a ingresar en la orden de Santo Domingo, aunque no todos perseveraron en ella.

Impulsados por esta mentalidad, los franciscanos de México fundaron en 1536 el célebre colegio de Tlatelolco, enfocado hacia la formación de una élite de nativos que colaboraran con ellos en la evangelización, a poder ser, con el carácter de sacerdotes.

Sus alumnos, cuyo número ascendía a 60 en 1536 y a 200 en 1541, vivían en régimen de internado y estudiaban música y caligrafía, a las que con el tiempo se adicionaron las asignaturas de teología, retórica, español, astrología y medicina.

Sin embargo, en 1546, a la vista de que los indígenas preferían el matrimonio al celibato sacerdotal, los franciscanos abandonaron el proyecto de formar sacerdotes nativos, si bien el colegio siguió subsistiendo hasta 1774, pero ya como centro educativo de carácter general.

La fundación de este colegio-seminario de Tlatelolco originó cierta alarma en México entre quienes no compartían la postura de que los indígenas cursaran estudios tan elevados como los programados en él por el peligro de que sus alumnos, en lugar de beneficiar, perjudicaran a la evangelización.

A semejanza asimismo de los franciscanos, también Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán, fundó en 1540-1541 el colegio de San Nicolás en la villa de Pátzcuaro para hijos de españoles pero con la perspectiva expresa de que en él se formaran al mismo tiempo sacerdotes indígenas, lo que no se consiguió.

Asimismo, los jesuitas mexicanos proyectaron en 1577 la fundación en cuatro ciudades de otros tantos «colegios de niños indios, hijos de principales, de buena índole y habilidad» de los cuales salieran «algunos ministros de su nación».

El proyecto no llegó a cristalizar porque los superiores de la Compañía se opusieron en 1587 y 1590 a que los jesuitas se encargaran de esos centros, entre otras razones, porque «los indios de los seminarios comúnmente no se crían para ordenarlos, ni para hacerlos curas de almas».

Fuera de Nueva España, el dominico Jerónimo de Loaysa proyectó en 1538 la fundación en Cartagena de Indias (Colombia), ciudad de la que era obispo, de un colegio de niños nobles con la esperanza de que alguno de ellos ascendiera al sacerdocio.

Por lo que se refiere a los concilios, el primero de Lima (1551-2) ordenó que a los indígenas solamente se les administraran los sacramentos del bautismo, penitencia y comunión, con lo cual quedaba excluido el del orden sacerdotal, exclusión que posteriormente hicieron expresa en el primer concilio de México (1555), más el segundo y el tercero de Lima (1567 y 1585, respectivamente).

Entre los misioneros más destacados, el franciscano Jerónimo de Mendieta se opuso a finales del siglo XVI a la ordenación sacerdotal de los indígenas basado en el fracaso en este punto del colegio de Tlatelolco y en el «natural extraño» de los indios, según él, inmejorables para obedecer pero ineptos para mandar.

Por su parte, el jesuita José de Acosta justificaba en 1589 la postura del segundo concilio de Lima en el hecho de que los indios «eran neófitos y de oscuro origen».

Esta actitud para con los indígenas que hoy consideraríamos discriminatoria pero que entonces se consideró plenamente normal y hasta obligada, se extendió también al ingreso de los nativos en las órdenes religiosas, prohibido, por ejemplo, entre los franciscanos de México en varias ocasiones del siglo XVI y entre los del Perú a finales de esa misma centuria.

De hecho, a finales de siglo se nos dice que ninguna orden religiosa admitía a los indios a la profesión, con lo que se les cerraba el paso al sacerdocio, aunque también es cierto que no dejaron de darse excepciones.

4. *El forzoso abandono de la evangelización por los jesuitas*

Los jesuitas, incorporados a la evangelización hispanoamericana en 1566, tuvieron que abandonarla a los doscientos años de su incorporación, es decir, en 1767.

Como es sabido, el abandono no obedeció a decisión ninguna de los superiores de la Compañía, sino a la orden de que se les expulsara de España y de todos sus territorios, decretada por Carlos III el 2 de abril de ese año basado en las «gravísimas causas relativas a la obligación» en la que se encontraba «de mantener la subordinación, tranquilidad y justicia» en sus territorios, así como en otras «urgentes, justas y necesarias, que se reservaba».

La identificación de estas causas ha sido siempre, y lo sigue siendo, objeto de tan numerosas como diversas interpretaciones.

En el terreno de los hechos y por lo que se refiere a América los jesuitas que tuvieron que abandonar ese continente sumaron la cifra de 2.478, los cuales atendían, según algunos historiadores, a unas 400.000 almas.

Desde el punto de vista geográfico, los territorios que evangelizaban en ese momento eran el noroeste mexicano de la Tarahumara Alta, con 19 jesuitas, 17 poblados y 18.000 indios; los actuales estados mexicanos de Sonora y Sinaloa, más el norteamericano de Arizona, con 52 jesuitas en 47 poblados; los Llanos colombianos de Casanare, con 9 jesuitas, en 8 pueblos y un total de 5.482 indios; la misión del Orinoco Medio, con seis poblados y 2.591 indígenas; la misión de Mainas (Ecuador-Perú), con 21 jesuitas, 33 poblados y 19.234 indios; las misiones bolivianas de Moxos y Chiquitos, con 48 jesuitas, 204 poblados y

16.000 indígenas la de Moxos; y 15 jesuitas, 11 poblados y 19.981 nativos la de Chiquitos; la misión chilena de la Chiloé con 91 poblados y 10.478 indios; la misión paraguaya de los Guaraníes, con 68 jesuitas, 31 poblados y 91.045 habitantes; las misiones argentinas de los Abipones, Vilelas y Lules, con un total de 19 jesuitas, 8 poblados y 3.200 habitantes.

La tragedia, no el cúmulo de injusticias perpetradas contra los jesuitas y contra los propios indígenas americanos, se vio aminorada por haber sobrevenido en un momento ya avanzado de la evangelización y sobre todo por haber coincidido con la etapa de máximo florecimiento de los colegios de misiones franciscanos, lo que posibilitó que estos últimos sustituyeran en parte a los jesuitas, sustitución en la que colaboraron también los agustinos, capuchinos, dominicos y el clero secular.

5. La supresión de las órdenes misioneras

Tras el forzoso abandono de la evangelización por parte de la Compañía de Jesús, la ruina casi definitiva de este proceso sobrevino a causa de la supresión de las restantes órdenes misioneras en el transcurso y a raíz de la independencia de las diversas naciones hispanoamericanas.

En principio, algunos gobiernos de estas últimas comenzaron presentándose como instituciones claramente favorables a la Iglesia católica y, por lo mismo, a la evangelización.

Así lo hicieron México en 1835, la Federación Grancolombiana en 1821, Ecuador en 1830, Perú en 1823, Argentina en 1825, 1833 y 1835, Chile en 1818 y 1833.

Solamente la Federación Centroamericana en 1823 se mostró más reticente en este punto y optó por la libertad de cultos.

Esta primera impresión no tardó en desvanecerse por las sucesivas medidas anticlesiásticas adoptadas por esos mismos gobiernos.

Entre ellas cabe destacar la expulsión de los religiosos españoles de México en 1827 y la exclaustación general decretada en 1860; la expulsión de los franciscanos de Guatemala en 1829; la supresión de las órdenes religiosas en Honduras en 1829; la supresión en 1838 de las misiones venezolanas de Barinas,

cultivadas por los dominicos; la prohibición peruana de dar el hábito a los jóvenes menores de 25 años, de que existieran conventos con menos de ocho religiosos y que hubiera más de un convento de una misma orden en una misma ciudad; y las limitaciones impuestas por Bolivia en 1825 y 1826 a la recepción de novicios por las órdenes religiosas.

La trascendencia de estas medidas la reflejan hechos como los siguientes, acaecidos en los otrora prósperos colegios de misiones franciscanos, máximos sostenedores de la evangelización hispanoamericana a comienzos del siglo XIX.

Los de Panamá y Píritu (Venezuela) desaparecieron durante la guerra de la independencia.

El de Querétaro (México) tuvo que abandonar sus misiones en 1827, quedándose sólo con una, al ver reducidos sus miembros a únicamente seis.

El de San Fernando de México contaba en 1848 con únicamente dos religiosos ancianos y una sola misión.

El de Guatemala se quedó sin religiosos en 1829.

El de Popayán (Colombia) sólo contaba con tres en 1850.

El de Moquegua (Perú) tuvo que ser abandonado en 1823.

Los moradores del colegio de Ocopa (Perú) fueron expulsados de él en 1824.

La evangelización tuvo que esperar hasta la década de 1840 para comenzar a reponerse muy poco a poco de la ruina casi total padecida a raíz de las guerras de independencia hispanoamericanas.

III. CLAROSCUROS O ASPECTOS CONTROVERTIDOS

1. *La extraña dirección misional por parte de la Corona española*

De la misma manera que iniciamos el apartado de las luces poniendo de relieve la colaboración de la Corona española con la evangelización, también debemos iniciar el presente de los claroscuros de este proceso poniendo en claro

el tema de la amplísima intervención de esa misma Corona en la dirección de la empresa misional, hecho que contrasta con la pasividad de la Santa Sede y que a venido planteando numerosos interrogantes.

Indudablemente, hoy resulta inimaginable el hecho de que desde 1508 la Corona española actuara en el terreno de lo disciplinar como una auténtica directora de la Iglesia americana, incluida la evangelización, pero tiene una explicación psicológica, un fundamento jurídico y una base política.

Psicológicamente, y como ella misma lo confiesa oficialmente en la primera ley de la *Recopilación* de 1681, la Corona española se sentía obligada a corresponder a los grandes beneficios recibidos de Dios, poniendo todos los medios a su alcance para que fuera conocido y adorado en todo el mundo, comenzando por ser ella misma la que dirigiera el proceso evangelizador americano porque, como veremos enseguida, no confiaba demasiado en la Santa Sede, que era la llamada a hacerlo.

El fundamento jurídico sobrevino cuando en la segunda parte del siglo XVI con el ya aludido surgimiento del sistema del regío vicariato indiano, teoría y práctica que nunca fueron expresamente reprobadas por Roma.

Desde el punto de vista político, es decir, en el terreno de los intentos que la Santa Sede hizo por modificar esta situación, Felipe II anuló la comisión cardenalicia que Pío V creó en 1568 para que se ocupara «del negocio de la conversión de los indios», de la misma manera que desde 1566 hasta 1588 se opuso a la creación por el papa de una nunciatura indiana.

En este mismo orden de cosas, ni siquiera la congregación de Propaganda Fide, creada en 1622, pudo desarrollar nunca en América la actividad supervisora como lo hizo en otros territorios misionales, a pesar de haberlo intentado, aunque sin convencimiento.

Ante estos hechos parece claro que si la Santa Sede toleró este comportamiento de la Corona española hasta el punto de acceder a todos sus deseos y hasta el de concederle cuanto ésta le pedía, implícitamente aprobó su conducta, pues en el caso contrario debía haberla reprobado expresamente, como lo hubiera hecho hoy.

Independientemente de todo esto, cabe preguntarse si en el caso de haberlo deseado seriamente la Santa Sede estuvo en algún momento en condiciones de dirigir directamente una Iglesia tan lejana, amplia y compleja como la americana, o lo que es lo mismo: ¿al tolerar esta situación actuó con negligencia o pre-

firió prudentemente confiar en una potencia política de cuyo sentido religioso estaba segura y cuya capacidad evangelizadora era muy superior a la pontificia?

2. *La evangelización y la conquista*

Independientemente de que las conquistas armadas facilitaron el despliegue misional, entre ellas y la evangelización existió otro lazo, consistente en que durante una primera etapa la evangelización sirvió parcialmente de base para justificar la anexión armada de un territorio mientras que posteriormente terminó siendo la causa de que se prohibiera ese sistema.

Durante la primera mitad del siglo XVI predominó entre los teólogos y los juristas españoles la opinión (compartida por la Corona) de que, además de por otras razones, las conquistas eran lícitas cuando los indígenas se oponían a la predicación del evangelio (no a la conversión) porque en ese caso impedían a la Iglesia el ejercicio de su derecho a la evangelización.

En ocasiones las justificaron también cuando se planteaba la necesidad de proteger a los ya convertidos o de evitar la práctica de la idolatría o de los sacrificios humanos.

A pesar de ello, todos estuvieron de acuerdo en que lo preferible era no recurrir a ellas.

Entre los evangelizadores no dejó de haber quienes sostuvieron esta misma postura sólo que, al encontrarse con la realidad, insistieron menos en el derecho que en la conveniencia, razón por la cual los más clarividentes se opusieron a ellas aun reconociendo la posibilidad de que teóricamente fueran lícitas.

Esta última postura fue la que terminó induciendo a la Corona española a suspender las conquistas en 1549 y a suprimirlas en 1573, actuando contra sus propios intereses políticos, «por los inevitables daños» que de ellas se seguían a los indígenas, entre otros el de generar en ellos animadversión hacia el cristianismo.

3. *La evangelización y la transculturación*

Una de las bases fundamentales de la evangelización americana la constituyó el principio de que «para ser cristiano el indio necesitaba primero ser hombre».

Esto significó que tenía que evolucionar personal, social y laboralmente, o lo que es lo mismo, adoptar en lo que fuera necesario para ello el sistema de vida occidental que era el único que los misioneros le podían ofrecer dejando intacto lo que no necesitaran cambiar.

Un proceso como éste se presta a múltiples e insolubles controversias porque ofrece diversos ángulos de enfoque.

En el de los evangelizadores hispanoamericanos, lo primero era el hombre y luego sus formas culturales, razón por la cual, sin dejar de estimar las culturas indígenas, supeditaron ese valor al de la persona y optaron por su conservación cuando la consideraron posible, pero prescindieron de ella y la sustituyeron por otra cuando de esa manera resultaba beneficiado el nativo, porque así se insertaba en un nivel intelectual, moral, sanitario y económico superior.

Lógicamente, en este esfuerzo de promoción o elevación humana del indio no pudieron sino actuar en conformidad con sus propios conceptos y valores, los cuales, lógicamente también, no pueden coincidir totalmente con los nuestros, de la misma manera que los nuestros tampoco coincidirán totalmente con los de nuestros descendientes.

4. La evangelización y la «extirpación» de la idolatría

Aparte del aspecto religioso, la comúnmente denominada «extirpación» o eliminación de la idolatría presenta además una vertiente cultural desde el momento en el que incluyó también la destrucción de los templos e ídolos indígenas, junto con todas las manifestaciones paganas de los indios.

Esta destrucción sistemática, llevada a cabo con anterioridad incluso a la conversión de los indios al cristianismo, tuvo por escenario geográfico los imperios azteca, maya e inca y por límites cronológicos las décadas de 1525 a 1560, aproximadamente.

A primera vista y desde el ángulo de la metodología misional, este proceder ofrece el reparo de que con él se podía generar en los indígenas una reacción de odio hacia una religión que destruía la suya, con lo cual se podía perjudicar a la propia evangelización.

La realidad, sin embargo, fue la contraria, porque lo que originó en los indígenas fue admiración hacia un dios cristiano que era más poderoso que los suyos.

Desde el punto de vista cultural es innegable que para nuestra mentalidad y hasta para nuestros intereses culturales resulta lamentable tanto el que los misioneros la llevaran a cabo, aunque fuera con la mejor de las intenciones y adaptándose a las costumbres de entonces, como el que no pudieran haber compar-tido ya nuestro actual modo de pensar.

5. *La evangelización y la anexión política*

Es un hecho que, en el caso de Hispanoamérica, la evangelización de un territorio abocaba indefectiblemente en su inserción política y administrativa en la monarquía española, lo que a veces ha inducido a opinar que el misionero americano fue un evangelizador político o al menos politizado, en el sentido descalificador que hoy tienen estos adjetivos.

En realidad, al actuar de esa manera el misionero español no obró de manera distinta a como lo hicieron los misioneros portugueses en Brasil, los franceses en Canadá y (aunque en menor medida) hasta los pastores anglicanos ingleses en la costa oriental de los Estados Unidos, perfectamente conscientes de que ni debían ni podían oponerse a esa inevitable consecuencia de la evangelización.

Hasta el papa san Pío V juzgó expresamente en 1568 como cosa lógica y hasta inseparable esta simbiosis entre la religión y la política por ser mutuamente beneficiosa para ambas.