

Efectos colaterales de la Evangelización: la Misión civilizadora. Crítica de la crítica de la Misión

Miguel Ángel VEGA CERNUDA
Catedrático Jubilado
Universidad de Alicante

- I. Introducción: cuando el pasado se juzga desde perspectivas actuales. O regar fuera de tiesto.**
- II. La nueva «Evangelización». Lluve sobre mojado o el fuego amigo.**
- III. Religión, cultura y civilización.**
- IV. Misión y civilización.**
- V. Conclusión.**
- VI. Bibliografía.**

I. CUANDO EL PASADO SE JUZGA DESDE PERSPECTIVAS ACTUALES. O REGAR FUERA DE TIESTO

Hace todavía pocas fechas, las estatuas de san Junípero Serra eran retiradas de varias instituciones y plazas americanas. Descendientes de pueblos originarios de California, pero no solo, se manifestaban airados contra la figura del franciscano mallorquín que a mediados del siglo XVIII extendió la luz del evangelio en los territorios septentrionales del virreinato de Nueva España. Al día de hoy cabe hablar de una corriente social «antiserra» cuyos manifestantes y corifeos, sobre todo a partir de los movimientos *black lives matter* y *woke*, le achacan la aniquilación de las culturas aborígenes del suroeste norteamericano y le cuelgan el sambenito de «genocida», baldón o lacra que cierta crítica extiende sobre todo al fenómeno de la misión. Practicando la táctica del *public shaming*, puesta en boga por indocumentados surgidos en campus anglosajones, se dedican a denostar, en vez de estudiar, las figuras destacadas de la cultura occidental. En este contexto, con una falta de sensatez histórica y con un exceso de malicia política, en ciertos círculos americanos se ha asociado a Serra -con una simpleza histórica rayana en la estolidez intelectual- con Colón y Cervantes, convertidos todos ellos en arquetipos del homo «(ex)terminator». Por supuesto que en el elenco de genocidas que elaboran estos antropólogos e historiadores al servicio de la ideología se evita, aunque no siempre, que figuren, p. e., nombres como Daniel Boone, el general/coronel Georg Armtrong Custer o Willian Frederick Cuddy, alias Buffalo Bill¹. O un Julio Popper, furioso cazador de indios *ona* en la Patagonia argentina.

Efectivamente, el de Serra es un caso más de la aniquilación crítica de la misión española en América y solo el más reciente. El rechazo tanto de la evangelización como, en general, de la presencia de España en América data de antiguo: de cuando el desprestigio cultural empezó a formar parte de la estrategia política, nacional e internacional. La simbiosis de colonia y misión, producto forzado de la época y de las circunstancias, despertó las más ácidas diatribas por parte de los enemigos de una y de otra. Es obvio que en un fenómeno tan

¹ En los espectáculos de este titiritero cultural, el piel roja siempre era denigrado como un elemento incivilizado y perverso contra el que luchaba el valeroso pionero blanco.

amplio y extenso (en el tiempo y en el espacio), protagonizado por seres humanos que obviamente eran hijos de su época, hubieron de darse abusos y malos usos, sobre todo desde la perspectiva actual. Además, el hecho de que la misión apareciera en muchas ocasiones «empotrada» (*embedded*) en la conquista/colonia tuvo que influir en los protocolos de actuación misionera, aunque justo es reconocer que en América una de las tareas primordiales del religioso misionero era la recusación de la encomienda y del repartimiento, las mayores fuentes de abuso sistémico hacia los indígenas. Los informes y relaciones que a las diversas instancias civiles responsables dirigían los evangelizadores están plagados de protestas por el maltrato que los encomenderos ejercían sobre los indígenas. Tampoco el hecho de que la misión americana, desde el inicio, tendiera a separar a los indígenas de los europeos -el sistema de reducciones es prueba de ello- ha servido para redimir la imagen de los misioneros, que quedó definitiva e injustamente lastrada por su contigüidad a la conquista. En efecto, en la recepción crítica de la presencia española en América prevaleció la imagen politizada y negativa de una actuación que, realizada con buenas intenciones y no malos resultados, conllevaba la imperfección y miseria de todo lo humano, aunque quizás en grado menor al que han conllevado otras actuaciones sociales de tiempos posteriores, tanto en sistemas dictatoriales como en supuestas democracias de los países hispanos. Piénsese en los genocidios de la época del caucho en la Amazonía, en la masacre de la plaza de Tlatelolco en 1968 o en la deforestación amazónica actual, episodios todos ellos que comportan un plus de perversión debido a su mayor proximidad a los tiempos actuales.

Esta imagen negativa se acentuó a partir de la Independencia americana y sobre todo a partir de la aparición de una crítica cultural de izquierdas, en los años veinte del siglo XX (el indigenismo de cafetería de un José Carlos Mariátegui o el antropologismo aficionado de un Antonin Artaud p. e.), que, aplicando la maniquea dualidad de opresores y oprimidos, retomaba argumentos que en último término remontaban a los escritos precientíficos y/o politizados de un Las Casas² o un Theodor Brij³ -por lo demás adheridos al convencido relativismo de un Michel Montaigne, defensor, por ejemplo, del canibalismo⁴- y oponía la

² Este dominico, de ambigua y estrafalaria trayectoria, concebía a los indígenas como una especie superviviente de la mítica edad áurea: «Todas estas indias son las más templadas, las más sanas, las más fértiles, las más felices, alegres y graciosas, y más conforme su habitación a nuestra naturaleza humana». *Historia de las Indias*, 1, CXXI. Evidentemente Las Casas no fue un historiador en sentido estricto y sí un apologeta de la cultura aborigen.

³ Este impresor y editor alemán popularizó el relato/relación de Las Casas, que supo adornar con eficaces ilustraciones al servicio de la propaganda política de entonces, ya en auge.

⁴ «Creo que nada hay de bárbaro ni de salvaje en esas naciones, según lo que se me ha referido; lo que ocurre es que cada cual llama 'barbarie' a lo que es ajeno a sus costumbres»,

arcádica sociedad amerindia a la brutalidad de la colonia, uno de cuyos vectores habría sido la evangelización: «Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo inkaico -laborioso, disciplinado, panteísta y sencillolvía con bienestar material. Las subsistencias abundaban; la población crecía [...]»⁵ afirmaba el creador de *Amauta*⁶ –fundador por lo demás del partido socialista, más tarde comunista, de El Perú– en sus *Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Y añadía:

El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales. Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente reemplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía inkaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas. El trabajo indígena cesó de funcionar de un modo solidario y orgánico. Los conquistadores no se ocuparon casi sino de distribuirse y disputarse el pingüe botín de guerra.⁷

Por su parte, en la presentación de su *Conquista de México*, Antonin Artaud, poeta caótico, granjero de pastos de progresía y loco de atar en cuya mente convivían en aquelárrica simbiosis razón y sinrazón, idealizaba un mundo, el azteca precortesiano, que él no conoció pero que creyó reinterpretar certeramente:

Desde el punto de vista histórico, *La conquête du Mexique* plantea el problema de la colonización. Revive, de manera brutal, implacable, sangrienta, la fatuidad siempre vivaz de Europa. Permite desinflar la idea que ésta tiene de su avasalladora superioridad. Opone el cristianismo a religiones mucho más viejas. Refuta las falsas concepciones que ha podido tener Occidente acerca del paganismo y de ciertas religiones naturales, y subraya de manera patética, abrasadora, el esplendor y la poesía siempre actual del viejo fondo metafísico sobre el que esas religiones se levantan [...]. Opone la tiránica anarquía de los colonizadores a la profunda armonía moral de los futuros colonizados. Y esto a pesar de los sacrificios humanos, que no son en el peor de los casos más que una infracción a un principio y que, si estuvieran en la línea verdadera

llegaría a decir el ensayista francés refiriéndose a esa, al parecer, sana costumbre del canibalismo. MONTAIGNE, M., *Ensayos*. BVC. <http://www.cervantesvirtual.com/buscar/?q=Montaigne>.

⁵ Citado según MARIATEGUI, J.C., *Siete ensayos sobre la realidad peruana*.

<https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1928/7ensayos/01.htm>.

⁶ Título de la revista peruana iniciada por Mariátegui en 1926. Hacía referencia al trujamán o intérprete recitador de las historias quechuas en las fiestas del sol.

⁷ MARIATEGUI, J. C., *Siete Ensayos*, ib.

de la civilización azteca, deberían ser considerados por una vez en lo que tienen de moral y de profundamente purificador.⁸

Líneas más abajo descalificaba por anárquica -sin percatarse de la enorme anarquía que habitaba en su interior- la biosfera espiritual del catolicismo que precisamente había engendrado en México una nueva cultura a través de la evangelización⁹:

En ese choque del desorden moral y la anarquía católica con el orden pagano, puede hacer brotar conflagraciones inauditas de fuerzas y de imágenes, sembradas aquí y allá de diálogos brutales. Y esto a través de luchas de hombre a hombre que llevan en ellos como estigmas las ideas más contradictorias¹⁰.

Como se puede comprobar, Artaud constituye un caso *avant la lettre* de pensamiento *woke*. No en vano se ha considerado a Artaud un tipo «poseído por la fiebre de lo primitivo, fiebre mitificadora», y se ha tachado su doctrina indigenista de «típicas preconcepciones de un europeo harto de la civilización occidental»¹¹. En parangón con los sacrificios aztecas que él ponderaba, ¿habría calificado la sevicia y vesania racistas del Tercer Reich de elemento purificador? Por su parte, un crítico de Artaud, izquierdista también, resume el juicio que merece a esta corriente la dialéctica que inaugura lo que se llamó «encuentro de los dos mundos»:

Para los surrealistas franceses, las tradiciones indígenas, las formas de pensar y sentir de los pueblos llamados «bárbaros» tendían a cuestionar al capitalismo. En rechazo a la ideología de progreso, de racionalización moderna de occidente, los surrealistas consideraban los valores de los pueblos indígenas como más «avanzados» que los valores occidentales¹².

Ante tal desaguisado histórico por parte de los surrealistas -no lo eran en vano- un espectador de la historia, en el legítimo uso de la sensatez, no podrá

⁸ ARTAUD, A., «La conquista de México», en *Revista de la Universidad de México*. Abril, 2005, p. 42.

⁹ Resulta en todo caso extraño, una especie de *excusatio non petita*, que en varias ocasiones en su escrito quiera explicitar «qué vine a hacer a Méjico».

¹⁰ ARTAUD, A., «Conquista de México», 41 y ss.

¹¹ NAVARRETE LEZAMA, J., «Artaud en el país de los tarahumaras, en *Mito*». *Revista cultural*. 46, 2015. <http://revistamito.com/artaud-en-el-pais-de-los-tarahumaras-la-montana-de-los-simbolos/>

¹² MENDEZ MOISSEN, S. A., «Antonin Artaud. La Conquista de América, el surrealismo y los presagios de Moctezuma», en *La Izquierda. Diario*, sábado 17 de febrero de 2018. <http://www.Laizquierda-diario.com/Antonin-Artaud-y-la-conquista-de-America-el-surrealismo-y-los-presagios-de-Moctezuma>.

por menos de expresar su sorpresa. Incluso críticas mejor intencionadas por despolitizadas pero ideologizadas al extremo, la de los dominicos de onda lascasiana o, más recientemente, la de José María Arguedas¹³, por ejemplo –con el concepto de «utopía arcaica» se refirió Vargas Llosa al novelista peruano en un ensayo de ese título– han sido implacables con el episodio bifronte «colonia/evangelización» que supuso la presencia española en América. Y R. Álvarez Lobo, O.P, benemérito misionero de Sepahua (El Perú), al juzgar la misión «tradicional» -la que se llevó a cabo durante la Colonia y hasta el Vaticano II- se despachaba contra uno de los logros de la evangelización civilizadora:

La permanencia en la reducción significaba para los nativos una presión exterior innecesaria, porque se les obligaba a vivir en un territorio reducido en el que las tierras se empobrecían, la caza y la pesca escaseaban y no podían participar ni contribuir al sistema de intercambios¹⁴.

En este contexto de lluvia ácida sobre la historia de la misión no es de extrañar que abunden facilones trabajos referentes al tema, escritos mayormente en aras de la epidemia intelectual y moral del siglo: la corrección política. Ejemplo de ellos es *El saqueo cultural de América latina*, que pontifica al respecto, desde la perspectiva del siglo XXI y de la «doctrina correcta», por supuesto: «La iglesia católica encubrió y participó en el saqueo de América Latina y nunca ha pedido perdón por los graves daños culturales que causó»¹⁵. Si a Fernando Báez, autor de este trabajo de compilación de hechos más que manidos (que él juzga con la facilidad que da el presuntuoso convencimiento de que uno mismo habría actuado de manera distinta) se le arguyera que, desde ese punto de vista, casi todas las entidades estatales del pasado (Egipto, Roma, el reino y repúblicas de Francia, el imperio británico, la Monarquía Dual austro-húngara, el Islam abasida, el sultanato de Istambul que inaugura Mehmet II, etc.) deberían borrar de su panteón y de los archivos de su memoria a la mitad de sus supuestos héroes y rendimientos culturales de su historia, seguramente él lo admitiría sin mayor problema. Por supuesto que los romanos deberían

¹³ De su relación a la lengua española se ha dicho que fue «contradictoria, ambivalente, tensionada» (HUAMÁN M. Á., «La poesía de José María Arguedas y la utopía andina», en *Alma Mater*, n. 20, 2001. UNMSM. Fondo Editorial. https://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/publicaciones/alma_mater/1999_n17/poesia.htm). Lo mismo puede decirse de su relación a lo español. En su intento de integrar y, en parte, oponer el mundo andino a la cultura urbana, criolla, de origen español, son numerosas las alusiones implícitas negativas al elemento católico aportado por la colonia. Tal, por ejemplo, el personaje representante del tradicionalismo católico, don Bruno, en su novela *Todas las sangres*. O la acentuación de connotaciones peyorativas del internado religioso de *Ríos profundos*.

¹⁴ ÁLVAREZ LOBO, R., *Sepahua*, Lima 2009, p. 37.

¹⁵ BÁEZ, F., *El saqueo cultural de América Latina. De la Conquista a la globalización*. Méjico, Debate, 2008, p. 106.

pedir perdón por haber establecido su derecho y su lengua sobre íberos, galos o nómadas; o por haber trazado las vías que unían el mundo de la Europa mediterránea. Y lo mismo debería hacer el cuadro político del emirato y califato omeyas de Córdoba por haber aniquilado la cultura visigoda. Pero ese mismo crítico, ¿admitiría que los quechuas o los wari andinos hicieran lo mismo, es decir, pedir perdón, por el sometimiento de la cultura colla por parte de los primeros o la explotación de los pueblos de la selva por parte de los segundos? ¿O los mexicas, por los desaguisados cometidos con los tlaxcaltecas, o los tarascos con los chichimecas? Cieza de León o Garcilaso de la Vega, entre otros y por ejemplo, dan testimonio de que al incanato le guiaba idéntico sentido imperialista y belicista (si no militarista) que informaba a los conquistadores hispanos. Solo una muestra textual de esa voluntad expansionista del inkario tomada del Inca Garcilaso:

Tardaron en cortar la madera y aderezarla, y hacer della muy grandes balsas casi dos años. Hicieron tanta que cupieron en ellas diez mil hombres de guerra y el bastimento que llevaron. Lo cual todo proveído y aprestada la gente y comida y nombrados el general y maeses de campo, y los demás ministros del exercito, que todos eran incas de la sangre real [...] es asi que al fin de muchos trances de armas, y de muchas platicas que los unos y los otros tuvieron, se reduxeron a la obediencia y servicio del inca todas las naciones de la una ribera y otra de aquel gran río¹⁶.

Y la resistencia de los cajamarcas al incario o las luchas tribales entre machiguengas y yaminahuas en la Amazonía, entre hurones e iroqueses en Norteamérica son datos, insistimos, entre infinidad de ellos, que ponen en entredicho el imperio de la paz y la concordia que se quiere ver en la América «originaria».

Recientemente, todos estos tópicos en boga y de moda sobre los rendimientos humanísticos de la colonización/evangelización española se han resumido y despachado críticamente, en ocasiones en aras de un indigenismo de salón, con términos, puestos en circulación por el antropólogo cubano Fernando Ortiz, («transculturación», «aculturación», etc.) sus derivados, en su caso aculturación), cargado de connotaciones negativas como lo confirma un manual, ya clásico, de antropología:

A los genocidios y etnocidios perpetrados durante largo tiempo han venido a añadirse en los últimos decenios, diversas formas de aculturación,

¹⁶ GARCILASO DE LA VEGA, *Comentarios reales*. Lisboa 1609, p. 180. Ed. facsímil, URP. Lima, 2009.

de modernización y de integración de las sociedades primitivas o tradicionales [...]»¹⁷.

Por si fuera poco, a la colonia /evangelización se la viene haciendo corresponsable del maltrato de las lenguas amerindias al haber predicado la buena nueva en castellano, extremo que un juicio más diferenciado y documentado pone en entredicho. Así, el mencionado crítico venezolano Báez lamenta la desaparición de un amplio elenco de idiomas aborígenes, achacándola al predominio, impuesto, del castellano. No menciona, sin embargo, que en Méjico, desde la Independencia, se han perdido más lenguas que en los tres siglos de colonia. Y cierto es que en la política lingüística, la Corona de España promovía en todo caso las lenguas originarias al tiempo que lo hacía con el castellano, con lo que repetía la misma pauta que se seguía en el mundo precolombino: la difusión de las «lenguas generales» amerindias (el nahua, el guaraní, el quechua, etc.), impuesta por los respectivos dominadores, no solo por la necesidad de comunicación y de comercio humanos, sino también por la voluntad imperialista de los cuadros dominantes. En todo caso cabe sospechar de la pureza de intenciones de tales denuncias, cuando, p. e., al día de hoy siguen perdiéndose lenguas y desapareciendo etnias bajo democracias que supuestamente protegen con leyes, que no cumplen, a las sociedades nativas. Permítase un botón de muestra: en los últimos años se ha asistido a la desaparición, entre otras, de la etnia/lengua de los alacalufes o qawasqar de Chile, y no se han alzado muchas voces para salvar ambas, etnia y lengua¹⁸.

Ni siquiera «pueblos originarios» de la república austral (pehuenches, collas y un largo etcétera), tan identificados con su causa, lo han hecho. Por lo demás, en la crítica antropológica e histórica circula el pretendido (pre)juicio, que se emite con carácter apodíctico, de que la pérdida de una lengua es un desastre cultural. Juicio que tiene rasgos de prejuicio sobre todo en el ámbito de las lenguas amerindias, donde las miles de ellas existentes a la irrupción de los europeos condenaban al continente a un tribalismo aislado e incomunicado que cumplía a la perfección la mítica maldición babélica del Génesis, (11,7): *Venite igitur, descendamus, et confundamus ibi linguam eorum, ut non audiat*

¹⁷ Traducción propia de la versión italiana de KILANI, M., *Introduction a la anthropologie*. Bari, Dedalo, 1998, p. 27.

¹⁸ Hace algunos años, en 2005, el que esto escribe tuvo la ocasión de visitar el último reducto de esta etnia, que vegetaba en Puerto Edén en el entorno de una guarnición del ejército de Chile -nación en cuyo escudo de armas luce un lema nada ejemplar («por la razón o por la fuerza»)-, solo sobrevivían seis miembros de la misma. En 1985 quedaban solo 28 hablantes de Qawasqar. Ello indica que el proceso de desaparición de lenguas y pueblos no se ha parado en los tiempos actuales. En el siglo XXI sigue produciéndose lo que, ya en el siglo XIX, describió Stevenson: la resistencia de «los últimos mohicanos».

unusquisque vocem proximi sui, dice la *Vulgata*¹⁹. En ese «confundamos su lengua» se expresa la maldición que supone la incomunicación por falta de una *koine*. Todavía a día de hoy existen en El Perú, según *Etnologue*, casi un centenar de lenguas pertenecientes a dieciocho familias lingüísticas que engloban en total unos cuatro millones de hablantes. En Brasil superan el centenar y en Méjico totalizan una setentena: enorme riqueza de identidades que sin duda fue, es y será origen de muchos problemas. Importante es mantener las lenguas minoritarias, e incluso mínimas, aunque no tanto para bien de la comunicación cuanto para que el archivo de la memoria guarde los testimonios de las diversas concepciones del mundo. A lo largo de los siglos medios en Europa se perdió el latín y ya en el Renacimiento se lo envió al reservorio de las lenguas muertas, sin que esto supusiera un gran desastre cultural, a pesar de haber sido una de las «lenguas generales» más extendidas de la historia: su legado cultural quedó a salvo. Un término medio entre la diversidad lingüística absoluta y la funcionalidad de unas cuantas lenguas generales o «koinai» es y fue imperativo. Y bien es cierto que los trabajos lingüísticos realizados recientemente por el dominico José Álvarez en la Amazonía peruana (p. e., su *Diccionario Huarayo*²⁰) difícilmente podrán servir para revitalizar una lengua/cultura cuyos usuarios no llegan a los dos mil hablantes que (mal)viven en su hábitat natural y que, a pesar de los esfuerzos misioneros, apenas están integrados en la vida social de sus países (el Perú y Bolivia). Justo es decir en todo caso que precisamente en esta tarea de rescatar las lenguas de la extinción inmediata destacaron sobre todo los misioneros, tal y como pone de manifiesto el hecho de que hoy en día se esté sancionando en el ámbito académico una nueva disciplina, aún bastante desorientada, que se pone bajo el patrocinio del protagonista de la evangelización: la «lingüística misionera»: Esta disciplina, derivada en un arqueologismo lingüístico, no logra exprimir los valores humanísticos que comportaron los titánicos esfuerzos de aquellos «lingüistas a la fuerza» que eran los evangelizadores. Fue sobre todo la conveniencia de comunicar la buena nueva en la propia lengua de los evangelizados lo que movió y mueve a estos filántropos cristianos a trabajar en un ámbito de poca utilidad crematística. Y documentada está la importancia que los prelados y guardianes de los conventos daban a la posesión de las correspondientes lenguas por parte de los doctrineros²¹. Las

¹⁹ *Génesis* 11, 7. «Ahora, pues, descendamos, y confundamos allí su lengua, para que ninguno entienda el habla de su compañero». Versión REYNA/VALERA, 1960 <https://www.biblia.es/biblia-buscar-pasa-jes.php>

²⁰ ALVAREZ, J., *Español-huarayo. Diccionario*. Lima, Centro cultural Pío Aza, 2008.

²¹ La evangelización y el adoctrinamiento religioso de los indígenas estaban ecomendados a las «doctrinas», establecimiento de dos o más religiosos que dependían de un convento, este último con una mayor población religiosa y ordinariamente en un núcleo ciudadano cuyo guardián debía visitarlas para indagar entre los indígenas si el padre doctrinero cumplía con su deber. Ver al respecto MANTILLA, L. C., «La controversia de la lengua», en *Los franciscanos en*

lenguas se perdieron y la colonia/evangelización produjo una cierta uniformidad cultural, en parte necesaria, y en todo caso bastante respetuosa con las identidades. Esto último lo testimonian los ritos, folklores e, incluso, vestimentas originarios que todavía hoy subsisten en las sociedades hispano-americanas.

La pervivencia del huipilli o del poncho son prueba de ello. Muy al contrario de lo que propone Jean-Jacques Decoster²², la Corona se vio ante el dilema de unificar o potenciar las identidades –ahí están las leyes de la Colonia–, y según las ocasiones optó por una u otra solución. En todo caso, estos críticos no deberían suponer como mejor la situación que hubiera resultado «de no haber sucedido lo que sucedió»: hoy en día esas culturas perviven empotradas en la cultura, mas o menos unitaria -(mal)llamada latina- de los países a los que dio origen el desarrollo histórico. Desatendiendo el hecho, aportado por la experiencia, de la identidad de motivaciones y actuaciones en los distintos grupos e individuos humanos, postulan para unas sociedades, las originarias, una categoría paradisiaca, y para otras, las coloniales e invasoras, un talante postparadisiaco y cainita. Sin percatarse, claro, de que el primer pecado se cometió precisamente en el paraíso. O dicho más acá de la metáfora genesiaca: también los conquistados del hogaño de entonces habían sido conquistadores en el antaño de entonces.

II. LA «NUEVA EVANGELIZACIÓN» LLUEVE SOBRE MOJADO. O EL FUEGO AMIGO

Por si fuera poco, los nuevos conceptos de la misión católica instaurados en el Vaticano II no han contribuido a un juicio más ecuánime de la evan-

Colombia, Kelly, Bogotá 1987, p. 298 y ss. En ese capítulo se da noticia de un gran número de «lenguas» religiosos así como de los exámenes a los que se debían someter en ocasiones ante los oidores.

²² «Identidad étnica y manipulación cultural», en *Estudios atacameños*. San Pedro de Atacama, 29, 2005. Un observador imparcial no podrá por menos de sorprenderse ante los diversos criterios de enjuiciamiento empleados en el relato a la hora de exponer, por ejemplo, los diferentes procesos de conquista: mientras el incanato –según los que Porras Barrenechea llamaba cronistas indios, mestizos o indianizantes («La crónica India», en *La Prensa*, 1946) y los que en la actualidad trillan la misma parva– sería un ejemplo de integración de los pueblos sometidos que veían respetadas sus identidades, la sociedad colonial sería el resultado de una imposición brutal de una globalización *avant la lettre*: «Así los españoles, lejos de mantener las distinciones étnicas entre los pueblos, pretendieron implementar una identidad cultural artificialmente uniforme». Como si sus protagonistas pertenecieran a especies biológicas distintas se conjetura una sociedad utópica inmersa en el pacifismo y la armonía social. Mientras los mitimaes, desplazados del núcleo central del imperio por el incario a las regiones sometidas con el fin de crear una masa social identificada con el imperio, las leyes de la Colonia se interpretan como un proceso tendente a una uniformidad al que la religión contribuyó de manera decisiva.

gelización realizada de la mano de la corona y la colonia españolas. Desde esa época, sobre todo a partir de la CELAM de Medellín (1966), hasta el presente se hizo cada vez más frecuente el uso del término «nueva evangelización» en los documentos eclesiásticos referentes a la propagación de la fe. Unos historiadores de la misión católica han señalado «el prisma nuevo» desde el que se teoriza y se practica la nueva evangelización:

En el horizonte de la misión universal y de sus problemas concretos aparece bajo un prisma nuevo la cuestión de cómo ha de acontecer la predicación del evangelio y cómo la iglesia –que es una– ha de enraizarse en todos los pueblos y culturas y sin embargo seguir manteniendo su identidad inconfundible²³.

Dejando aparte el hecho de que en la práctica no se ha diferenciado mucho la moderna praxis misionera realizada desde el nuevo prisma de la de antaño, justo es decir que pretender enjuiciar la «misión tradicional» desde ese «prisma nuevo» es no tener sentido histórico, sentido por cierto fundamental a la hora de interpretar el cristianismo, cuyo fundador, Jesús, fue hijo de Dios pero que, en la historia, lo fue también de su espacio y de su tiempo: el «dad al César lo que es del César» no sería más una de las muchas comprobaciones posibles. En todo caso, el nuevo prisma derivaba de la relativización del principio eclesiológico tradicional -derivado de los escritos de San Cipriano y repetidamente apoyado por pontífices y concilios- *extra ecclesiam nulla salus*, relativización fomentada por teólogos y pensadores como Rahner, Halbfas o Panikkar. Según estos teólogos, de cuño modernista, en el fondo de toda religión estaría actuando un cristianismo implícito. Por eso el discutido teólogo alemán Hubertus Halbfas habría llegado a cuestionar la justificación actual de la misión: «la misión en el sentido de una conversión directa de personas de otras creencias es algo que no debería existir»²⁴.

A esta crítica vino a añadirse la aparición del término «inculturación», entendido como «la inserción del evangelio en una cultura autóctona y la introducción de esa misma cultura en la vida de la Iglesia»²⁵, y que se utilizó para proponer como novedosa la necesidad de que el mensaje cristiano se permeara absolutamente del universo conceptual y formal del grupo que se evangelizaba: ¡Como si la «misión tradicional» no hubiera practicado a ciencia

²³ DOERMANN, J./PROMPER, W., «Posiciones actuales sobre la actividad misionera», en *Estudios de misionología*. Burgos 1978, p. 22.

²⁴ HALBFAS, H., *Fundamental Katechetik*. Düsseldorf, Patmos, 1968, p. 241.

²⁵ Ver texto de la Comisión Teológica Internacional «La fe y la inculturación». En https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.htm

y conciencia este respeto por la mentalidad indígena en la medida en que era compatible con los conceptos dogmáticos del cristianismo! El código florentino que recoge el trabajo de Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, ¿no es acaso un ejemplo máximo de ese esfuerzo por la inculturación? De la sabiduría nahautl se llegó a decir (se atribuye el dicho al franciscano Juan de Tecto) que era la teología que no había conocido san Agustín. Uno se pregunta si, al postular como novedosa la «evangelización inculturada», los padres conciliares conocían el ingente corpus de escritos misioneros que dejan a las claras la «política» de respeto a las culturas «término» de la evangelización tradicional. Y huelga decir que, la inculturación estuvo ya presente en las primeras predicaciones apostólicas. El hecho de que tras el primer Pentecostés se hablara en el idioma de cada uno de los oyentes es prueba de la imposibilidad de una evangelización «transculturada», es decir, sin el vertido conceptual y formal a la lengua/cultura meta. Y la pervivencia de ritos particulares (el copto, el mozárabe) en la liturgia católica demuestra que esa inculturación del cristianismo ha existido desde siempre. Sin duda sin pretenderlo, la voluntad conciliar de *aggiornamento* de una misión «inculturante» -que pretende verter en los odres conceptuales de destino la doctrina de origen- parecía poner en entredicho la anterior praxis misionera, al suponer que esta inculturación era de datación reciente. Y en este sentido cabe destacar que incluso no ha sido escaso un auténtico fuego amigo contra la evangelización española. Una publicación de la Editrice Vaticana afirma taxativamente:

[...] una conquista resa (o almeno ritenuta) eticamente riprovevole e condannabile [...] per le sconcertanti contraddizioni della stesa opera evangelizzatrice, spesso condota in discordanza con il piu elementare connotato identificativo del cristianesimo: la amore²⁶.

No es de extrañar que, desde estas perspectivas de trazo grueso, la misión española de América tenga mala prensa incluso entre propios.

III. RELIGIÓN, CULTURA Y CIVILIZACIÓN

En resumen, muchos de estos críticos ideologizados (antropólogos, etnógrafos, historiadores), mayormente profesos de un antihispanismo militante, es decir, defensores de una variante de racismo semejante al antiamericanismo de la guerra fría o al actual antisemitismo, caen, en el ejercicio de la crítica del pasado, en el vicio intelectual que el historiador español Gregorio Marañón anatematizaba: «En la historia hay una cosa absolutamente prohibida: el

²⁶ COCCIA, E., «Nota introduttiva», en GORI, N., *Un evangelizzatore del nuovo mondo*. Roma, libreria editrice vaticana, 2006, p. 14.

juzgar lo que hubiera sucedido de no haber sucedido lo que sucedió»²⁷. Y no sin razón, G. A. Becquer dictaminaba:

Cuando no se conocen ciertos períodos de la historia más que por la incompleta y descarnada relación de los enciclopedistas [...] suele juzgarse de todo lo que fue con un sentimiento de desdeñosa lástima o un espíritu de aversión intransigente²⁸.

Estos críticos de la historia piensan, implícita o explícitamente pero, en todo caso, de manera gratuita, que, de haber sido otro el decurso histórico, mejor habrían ido las cosas. Pero por suerte también existen voces mejor timbradas y juicios críticamente más diferenciados sobre la convivencia de las culturas y, derivadamente, sobre la misión. Mario Vargas Llosa, que ha reflexionado monográficamente sobre el tema «indigenismo», ha llegado a afirmar que este no es más que una forma incivilizada y anacrónica del racismo:

El indigenismo tiene un aspecto que es absolutamente respetable y que es la reivindicación de las culturas indígenas. En eso, todos estamos de acuerdo. Pero esto es una cosa muy distinta a sostener que la única y auténtica América Latina es la indígena y que todo lo que no lo sea resulta forastero, colonialista, imperialista. Es una estupidez monstruosa aparte de una inexactitud histórica terrible. América Latina es muchas cosas a la vez²⁹.

Y a la hora de enjuiciar este dúplice episodio histórico –colonia/misión– que creó la América hispana podemos aplicar lo que el pensador y americanista español Rafael Altamira, no sospechoso de tendencia o supremacismo, formulaba como constante histórica en la dialéctica conquistador/conquistado una ley del proceso civilizatorio:

En general, si el conquistador es inferior en cultura al conquistado, él es quien deviene influido principalmente como entre otros ejemplos muestran el de Roma respecto a Grecia y el de los Visigodos respecto a España³⁰.

Pocos términos tienen una conceptualización tan poliédrica como el de civilización, que tiene perfiles, aunque próximos, netamente diferenciados del de cultura, aunque cabe decir que entre ambas existe una relación mutua de

²⁷ «Liberalismo y comunismo», en *La Nación*. Buenos Aires, 3 de enero de 1938.

²⁸ BÉCQUER, G. A., *Desde mi celda*. Madrid, Afrodísio Aguado, 1949, p. 62.

²⁹ DEMICHELLI, T., «La entrevista», en *ABC*, 20.05.2007. p. 12.

³⁰ ALTAMIRA, R. de, *Elementos de la civilización y del carácter españoles*. Buenos Aires, Ed. Losada, 1950, p. 23.

causalidad. Unamuno lo formuló muy certeramente: «Y cabe suponer [...] que la civilización y la cultura marchan de par mediante acciones y reacciones»³¹. Pero no deben identificarse ambos conceptos, cultura y civilización, como hace, p. e., el antropólogo y traductólogo Eugen Nida, cuando define la cultura, quizás de prestado y de manera un tanto empirista, como «todo comportamiento adquirido socialmente» o como «conjunto de rasgos, materiales o no, que son transmitidos de una generación a otra»³². Las formas y contenidos mentales que la relación con el entorno haya generado en un grupo profesante de una confesión religiosa concreta, determinarán no solo su expresión ritual y conceptual, sino también sus modos de convivencia.

Como comprobación de este maridaje e interacción de cultura y civilización puede valer la superación de las cosmogonías/logías paganas de la Antigüedad por la concepción monoteísta, que supuso no solo un paso adelante en el desarrollo intelectual de la humanidad, sino también en sus formas y contenidos de relación social. En lo tocante a la esclavitud, por ejemplo. Y puesto que la evangelización fue y es en definitiva un proceso de transmisión cultural, a saber, de la visión del mundo y de la existencia informada por las ideas cristianas recogidas en los evangelios, implica, entre otras cosas, la adopción de un trato social y un desarrollo intelectual y, a veces, material de los grupos evangelizados que podemos, debemos calificar de civilización. Cualquier misión va e irá siempre a caballo de una civilización. La difusión de la cultura religiosa budista, por ejemplo, irá, más o menos explícitamente, acompañada, a través de ritualidades o utilidades materiales, de referencias civilizatorias propias y características de los espacios en los que surgió: objetos rituales propios (la rueda de oración o tingsha), uso ritual de alimentos (arroz o té), etc. Las referencias al trigo, al vino (la metafórica vitícola) o al pastoreo (la alegoría del Buen Pastor) acompañarán la práctica del cristianismo. Y la vestimenta ritual del catolicismo deriva de la civilización romana. Por eso, a pesar de la explícita voluntad inculturizante, la religión católica ha conllevado mayormente la propagación de la cultura judeo-cristiana y de la civilización occidental. No en vano el formulador de la teoría del «choque de civilizaciones», Samuel Huntington, ha puesto como uno de los factores determinantes de una civilización el factor religioso. Por eso, según afirma Ramiro de Maeztu en su *Defensa de la Hispanidad*, un tardío Bolívar, ya vuelto a una relativa sensatez, indicaba que la «unión del incensario con la espada de la ley» era la verdadera arca de la alianza.

³¹ UNAMUNO, M. de, *Civilización y cultura*, en *Mensajes y ensayos*, Escelicer, Madrid, 1966, p. 993.

³² NIDA, E., *Coutumes et cultures. Anthropologie pour missions chrétiennes*. Editions Groupes Missionnaires, 1978, p. 49.

Lejos de la concepción negativa que el pensador semita Max Nordau³³ tenía de la civilización, entendemos que esta no consiste más que en las formas «progresadas» de existencia que protegen de las inclemencias naturales y sociales a la que está sometido el ser humano en su estado primigenio. La adopción de la «seguridad social» por parte de las políticas nacionales sería un hecho de la civilización europea y no tanto un hecho de cultura aunque, por supuesto, también dependía de sus conceptos fundamentales: el valor de la persona. Los modos de existencia civilizada derivan en parte del grado de perfeccionamiento interior que es capaz de generar el individuo en una sociedad concreta.

Así pues, el proceso de civilización induce una serie de ventajas en los modos de vida, en los condicionamientos materiales de la existencia que, en último término, inciden, fomentándolo o impidiéndolo, sobre el bienestar social e individual. La civilización y cultura greco-romanas, por ejemplo, muy conscientes de la necesaria organización de la convivencia y relación sociales, produjo, entre otros efectos, grandes construcciones públicas, vías de comunicación, distribución del agua en aglomeraciones urbanas, servicios higiénicos, servicios culturales como el teatro o los espectáculos sociales, etc. Y en el contacto de una civilización con otra (el llamado «choque de civilizaciones»), los modos internos de convivencia de cada una de ellas pueden verse modificados -muy por encima del carácter identitario que estos puedan tener- por la utilidad que reporte y el progreso que represente a los individuos de cada una de ellas: la vestimenta global, por ejemplo, más o menos uniforme (los *jeans* o vaqueros, el calzado deportivo, la *t-shirt*) es hoy día un hecho evidente que sustituye paulatinamente la indumentaria identitaria (el kimono japonés, el fez turco, la *Kniebunthose* alemana, el bombín británico, por ejemplo), lo que sin duda alude al carácter, al menos, utilitario de la primera. Por eso, los indígenas peruanos de la Amazonía, como afirma Pedro Rey Fernández, no quieren volver a su estado originario una vez conocidas las ventajas de la occidentalización: «Los Matsigenkas se sienten ofendidos cuando les hablan de que tienen que mantenerse en sus formas de vida tradicionales»³⁴.

IV. MISIÓN Y CIVILIZACIÓN

Es evidente que el uso de una sana razón siempre aprobará, muy por encima de psicodélicas elucubraciones surrealistas, la propagación, realizada a través de

³³ Dos son la obras representativas del *Kulturpessimismus* de Nordau: *Die konventionellen Lügen der Kulturmenscheit*, 1883; *Entartung*, 1892.

³⁴ REY FERNÁNDEZ, «Las comunidades nativas en Alto Madre de Dios», en *Estudios amazónicos. Madre de Dios en la encrucijada*. Julio, 2005, Lima, p. 25.

la misión, de unos principios de convivencia y comportamientos sociales orientados al progreso y al bienestar de las sociedades evangelizadas. Algunas de estas eran ágrafas, estaban radicadas en el neolítico o vivían en situación de «aislamiento total». Incluso antropólogos, radicados en el relativismo que les es propio, identifican y designan sin ambages a algunos pueblos y etnias como «pueblos primitivos», lo que sin duda alude a un menor desarrollo material, sin que esto lleve implícito un desdoro de su dignidad personal. Llegada a ellos la misión, se produce un proceso de ósmosis de formas de civilización. Forzosamente habrá que admitir que, p. e., el estado de agrafia en el que se hallaban muchos de los pueblos amerindios constituía un déficit en el estado de su desarrollo, déficit que en parte corrigió la enseñanza de los misioneros. Y es innegable que la misión fue acompañada de esta labor de formación humana de los pueblos originarios, gran parte de ellos selváticos, centrados por desgracia en la supervivencia. Y en esa tarea, la labor del evangelizador, la del español en concreto, supuso, a pesar de los pesares y de los errores condicionados por lo temporal, una avanzadilla en la propagación de las formas de convivencia civilizada: desde la eliminación de los sacrificios humanos a la roturación de campos, la fundación de ciudades, el estudio de las antigüedades amerindias o la implantación de explotaciones ganaderas fueron utilidades civilizatorias a los que la misión contribuyó de manera definitiva. Una mención, si bien somera, individualizada incluiría:

- La recuperación, más o menos científica, de las lenguas a través de «artes» y diccionarios, y estudio y registro de sus «antigüedades» y discursividades. Solo en el siglo XVII, los franciscanos españoles³⁵ realizaron más de 700 trabajos de fijación lingüística -según los criterios de la época, pues obviamente no habían nacido ni un Saussure ni un Cosseriu- que posibilitaron la pervivencia de muchas lenguas aborígenes o al menos de su memoria. Así se ha reconocido en ocasiones, no muy frecuentes, por cierto³⁶:

En la época colonial han aparecido numerosas gramáticas de diversos pueblos en que el «Nuevo Mundo» abundaba y con los cuales el «Mundo Antiguo» entraba en contacto. Esas gramáticas son importantes, porque contienen una mina de datos lingüísticos y nos proporcionan una cantidad

³⁵ En un trabajo anterior hemos estudiado el tema: VEGA, M. A., «Entre lingüística, antropología y traducción: la escuela franciscana de evangelización en Méjico», en VEGA, M. A., *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*. Lima, URP., 2012, pp. 29-51.

³⁶ Basta comprobar la ausencia de esos trabajos misioneros en los elencos bibliográficos modernos.

valiosa de informes sobre las «nuevas lenguas», presentándonos a la vez nuevos fenómenos lingüísticos³⁷.

No en vano, Robert Ricard en su documentadísima obra (*La conquista espiritual de México*, 1942), todavía válida a pesar de su veteranía, dedicó el segundo capítulo de su monografía a la «preparación etnográfica y lingüística» de los misioneros. Porque, en efecto, no solo las lenguas fueron objeto de los intereses misioneros: también la recuperación de la expresión poética de estos pueblos -los *huehuetlatolli* o dichos de la vieja palabra³⁸ de los aztecas recogidos por Sahagún o Juan Bautista o, más recientemente, las costumbres y el folklore de los aborígenes venezolanos coleccionados por los capuchinos Turrado (*Etnografía de los indios guaraunos*, 1945) o Lavandero (*Cancionero religioso guarauno*, 1980)³⁹ -constituyen sin duda aportaciones válidas al acervo del saber antropológico. La evangelización de los mayas del altiplano guatemalteco no impidió la recuperación y validación cultural de su cosmogonía, el *Popol Vuh*, precisamente por un fraile doctrinero de Chichicastenango, a través de la traducción de su libro sagrado⁴⁰. Y la *Historia General de las cosas de Nueva España* de Sahagún supuso una salvaguarda de las «antiguallas» aztecas. Dígase lo mismo del entusiasta relato de Jerónimo de Alcalá *Relación de Michoacán*⁴¹. Incluso el vituperado, con razón⁴², Diego de Landa (*Relación de las cosas de Yucatán*) nos dejó un testimonio inapreciable de la cultura maya⁴³. Cuando en ocasiones se alude negativamente a la labor de destrucción de templos y estatuaria indígenas, se pierde de vista la perspectiva desde la que actuaban

³⁷ ALEXANDER-BAKKERUS, A., «Fray Pedro de la Mata, 'Arte de la lengua cholona (1748). Una gramática colonial: problemas en su uso'», en *I Congreso de lenguas indígenas de Sudamérica II*, Lima, urp. 2000, p. 317.

³⁸ Ver al respecto el trabajo de RUIZ BAÑULS, M., *El Huehuetlatolli como discurso sincrético en el proceso evangelizador novohispano del siglo XVI*. Roma, Bulzoni, 2009.

³⁹ Ver al respecto BLANCO, P., «Julio Lavandero, etnólogo, antropólogo y lingüista» en *El escrito(r) misionero*. VEGA M. A./PULIDO, M., *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter interdisciplina*. Madrid, OMPRESS, 2016, pp. 236-257

⁴⁰ Recientes trabajos sobre el *Popol Vuh* repudian la primera traducción hecha por Francisco Ximénez basándose en su imperfección y en el juicio que el fraile dominico hacía de las creencias cosmogónicas de los cachiueles. No consideran que su autor actuaba desde una situación de sometimiento doctrinal a la Iglesia y no valoran la recuperación que del texto maya suponía la versión de Ximénez.

⁴¹ Ver PÉREZ, D., «La labor científica de Jerónimo de Alcalá», en VEGA M. A./PULIDO, M., *El escrito misionero como mediación intercultural de carácter interdisciplinar* Madrid, OMPRESS, 2016, pp. 73-91.

⁴² Como se sabe, lo fue en primer lugar por su propio superior, que le reprobaría su excesivo celo.

⁴³ Una ecuánime exposición de la labor de Landa es la de MARTINO, P., «Fray Diego de Landa o la misión en negativo», en MARTINO/VEGA, *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. OMPRESS, Madrid, 2015, pp. 101-114.

los misioneros: la propagación de la fe, acción que incluía la destrucción de los ídolos. Como ha afirmado el historiador mejicano Icazbalzeta, el «misionero no era un anticuario»⁴⁴, y los ídolos y códices que por suerte no se destruyeron - fueron muchos- solo siglos después adquirieron la categoría de «antigüedad». Por lo demás, el historiador de la iglesia americana Pedro Borges lo ha formulado muy correctamente: «La conducta de los misioneros americanos en cuanto a extirpar la idolatría no representó en su momento ninguna acción inédita hasta entonces en la historia de la humanidad»⁴⁵.

-El establecimiento de industrias (telares, cerámicas, azucareras, etc.) y el fomento de actividades económicas, comerciales y ganaderas o la implantación de una agricultura que liberara al aborigen del nomadismo o la dependencia. El acceso primario del misionero al misionado se realizaba a través de la dádiva, dádiva que normalmente debía generarse de manera autónoma. Un misionero español en Colombia, Juan Doblado, OFM, describía a mediados del XVII, la labor humanitaria que de entrada se le exigía al evangelizador en una coyuntura de aproximación a personas que estaban en extrema necesidad:

Diéronme 300 pesos, los cuales se habían de gastar en sustentar 319 piezas que habían salido, en vestirlos a todos, en comprar herramientas para que pudiesen cultivar las tierras y hacer sus casas [...] en hacer canoas para llevarlos [...] hallé la gente que había dejado muy maltratada por el hambre y frío [...] y fue mayor cuando me hacía cargo de que por haberles ya sacado de su tierra perecían de hambre como en efecto habían muerto más de 90 piezas [...] pues de ellos [los misioneros] ha de depender su enseñanza, el reducirlos, vestirlos y sustentarlos⁴⁶.

Juan de Santa Gertrudis, OFM, aventurero fraile mallorquín que en la segunda mitad del XVIII recorrió, misionando y civilizando, el Nuevo Reino de Granada hasta llegar a Lima, describe con detenimiento en su relato, las *Maravillas de la Naturaleza*, su labor social:

Yo proveí a estos veinte y ocho indios de herramientas y ordené que fueran a ayudarlos otros veinte y ocho de su nación, y otros tantos de los murciélagos. Les destiné paraje para rozar, y en veinte días hicieron doce rozas bien capaces, se quemaron y limpiaron, y seis se sembraron de maíz y yucas, y las otras seis de plátanos y las sobresembré de arroz⁴⁷.

⁴⁴ Ver RICHARD, R., *La conquista espiritual de Méjico*. México, FCE, 1994, p. 106.

⁴⁵ BORGES, P., *Historia de la iglesia en Hispanoamerica y Filipinas*. Madrid, BAC, 1992.

⁴⁶ Citado según MANTILLA, L. C., *Los franciscano en Colombia II (1600-1700)*. Bogotá, Kelly, 1987

⁴⁷ SANTA GERTRUDIS, J. de, *Las maravillas de la naturaleza*, IV. Bogotá, Banco Popular, p. 79.

Esta actuación de ingeniería civil y de asistencia económica del evangelizador tenía especial importancia filantrópica, ya que la mayoría de las tribus selváticas no tenían por costumbre el acopio de supervivencia o para la siguiente temporada:

Cada porción pues de indios [en el Putumayo] ni jamás tienen economía de guardar bastante semilla para volver a sembrar, y por lo tanto, por lo regular sus sembrerías se reducen a plátanos y yucas [...] pero son raros los que tienen maíz, maní, arroz, camotes ni zapallos ni ñame. Considerando este desavío, los Padres conversores han arbitrado todos los años en las cosechas guardar de todas las semillas, y al tiempo de haber de sembrar, tener para proveer a todos para que puedan volver a sembrar [...] de mi platanar que ya tenía platanos maduros, saqué seis mil hijuelos y di mil a cada cuadrilla⁴⁸.

En ocasiones, el misionero hacía de administrador y ecónomo de la población de indios que él fundaba. Tal hizo este empedernido empresario mallorquín a favor de los indígenas, lo que fue motivo de atracción para las comunidades indígenas vecinas:

[...] al cabo de nueve meses vino la campana, las herraduras, cincuenta pares de zapatos, otros cincuenta de medias de algodón, cuarenta varas de paño de Quito, cuatro mil varas de bayeta y otras cuatro mil de tocuyo [...]. Como hablan estos indios murciélagos la misma lengua de los encabellados, trabaron conversación, y mis indios les contaron lo bien que conmigo lo pasaban, la iglesia que habíamos hecho, el mucho ganado que ya tenían todos, la ropa y muchas herramientas para trabajar, etc. [...] Les di a cada uno un eslabón y pedernal, un anzuelo grande de pescar bagre, seis de medianos para pescar barbudos... y una canoita llena de plátanos, maíz y masato de yuca y chontaduros⁴⁹.

Es este un relato que puede servir de testimonio ejemplar de las actuaciones colonizadoras (no en vano el término deriva de latín *colere*= cultivar) que emprendieron muchos misioneros, sobre todo en el siglo XVIII y que llevaron a cabo, p. e., Junípero Serra o José de la Cruz Espi, alias P. Valencia, OFM.

- Esa actividad de emprendimiento derivaba en un fomento de la asistencia social a los indígenas. En efecto, la evangelización fue siempre acompañada de una labor social con el objeto de dignificar la condición económica y

⁴⁸ Ib., p. 39.

⁴⁹ Ib., p. 42.

personal de los indígenas y de subvenir a sus necesidades. El mencionado P. Valencia, ya al final de la colonia, fundaría dos hospitales en Puerto Príncipe. Como resumen de una labor polifacética cuyo estudio daría extensas monografías, permítase presentar como resumen el trabajo de Julián Heras, OFM, acerca de los servicios asistenciales prestados por religiosos franciscanos, que pueden hacerse extensibles a toda la misión cristiana.

La reducción a pueblos fue otro de los problemas que los religiosos supieron encarar con auténtico espíritu apostólico y social. Numerosos son los actuales pueblos y ciudades que se formaron gracias al esfuerzo evangelizador de los franciscanos, ya que para ellos evangelizar era también elevar la condición humana de las gentes [...] introdujeron o mejoraron cultivos y mejoraron la dieta alimenticia. En la misma línea de mejoramiento social y material se hallan las escuelas y hospitales para indígenas. Algunos visitantes llegaron a pensar que ciertos misioneros y religiosos dedicaban mayor atención a estos aspectos de promoción material que a los espirituales de su labor⁵⁰.

- La labor de exploración y cartografía de los territorios, realizada por los evangelizadores en la búsqueda e identificación de las almas a las que evangelizar es un rendimientos que no se pueden borrar de la hoja de servicios de la misión/colonia española, a pesar de la carencia de medios con la que se realizó si la comparamos con los medios de las expediciones y exploraciones de actuales arqueólogos o antropólogos. Las condiciones de exploración de Francisco Alonso de Abad, OFM, que en el siglo XVIII logró descubrir un paso entre la sierra y la selva peruanas, el Boquerón de Padre Abad⁵¹, están lejos de las de Hiram Bingham, descubridor de Machu Picchu, en lo que a boato de medios se refiere. Los esfuerzos del también franciscano Manuel Biedma por penetrar en el corazón de la sierra peruana (Apurimac, Montaro) y encontrar un paso hacia la Amazonía, continuados por el padre Cabanes⁵², son episodios de esa actividad exploradora que figuran en la historia de la nación peruana. Dígase otro tanto de la boga realizada en solitario por el P. Pío Aza, O.P., por los ríos de la Amazonía peruana y recogida en el correspondiente diario⁵³. Con mucha razón la mencionada obra de Borges incluye un capítulo dedicado a la actividad descubridora de la misión⁵⁴.

⁵⁰ HERAS, J., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*. Lima 1992, p. 60.

⁵¹ También una provincia y un distrito peruanos llevan su nombre.

⁵² Ver HERAS, J., OFM, «Los franciscanos del Perú y la cartografía amazónica», en HERAS, J., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*, Lima 1992, p. 303.

⁵³ «En aguas del Piedras y del Purus. Siete meses de navegación», en AZA, P., *Obras Completas*, pp. 89-98.

⁵⁴ CUESTA, M., «La Iglesia y los descubrimientos geográficos», en BORGES, P., o.c., pp. 781-797.

-El ejercicio y propagación de una praxis iátrica, que completaba e integraba los saberes empíricos indígenas y europeos, fue también un servicio derivado de la evangelización. Solo unos casos paradigmáticos: Un franciscano de Santa Cruz de Tlatelolco, Juan Badiano, de origen indígena, tradujo al latín, ya en 1552, el herbario medicinal indígena que había redactado el azteca Martín de la Cruz (recogido en el célebre códice Barberini). Y Alonso de la Veracruz, OSA., publicó ya tempranamente, en 1557, una *Physica speculatio*, especie de tratado de anatomía y fisiología. Y García Farfán, OSA, publicaba en 1592 su *Tratado Breve de Medicina* en Méjico. «El afrodescendiente» –así quiere llamarlo la corrección política– Martín de Porres, Fray Escoba, sería practicante de flebotomía. Francisco Ximenez, OP, -no confundir con su homónimo traductor del *Popol Vuh*- tradujo al latín el compendio de medicina azteca recogido por el protomédico de Felipe II Francisco Hernández: Son estos algunos ejemplos, entre muchos otros, del saber médico misionero en una América que España gobernaba y misionaba. Una estudiosa del tema, M. Carmen Téllez, afirma al respecto:

Factor singular en la transculturación médica, en la atención sanitaria a los indígenas y en la asimilación de su medicina. Este hecho es exclusivo de la colonización española y no aparece en la británica, francesa y escasamente en la portuguesa⁵⁵.

-¡Qué decir de la labor asistencial y filantrópica (por denominarla conforme a la corrección política, aunque más exacto sería calificarla de beneficencia y caridad cristianas), de un Pedro de san Jose Betancourt con los enfermos de la Antigua de Guatemala, o un san Pedro Claver y sus intérpretes –entre ellos el célebre Calepino, lenguaraz negro que hablaba siete lenguas– con los esclavos llegados a Cartagena de Indias!⁵⁶ Precisamente en este orden de cosas, justo es decir que el sistema hospitalario implantado en la Colonia, atendido sobre todo desde las instancias religiosas, servía indistintamente tanto a conquistados como conquistadores y en ocasiones solo a indios y africanos: tal, el hospital de los Desamparados de Méjico. Y el Hospital Real de los Naturales, fundado por el protomisionero Pedro de Gante, atendía exclusivamente a «naturales» al igual que el hospital de san Bartolomé de Lima estaba dedicado exclusivamente a enfermos afrodescendientes. Un informe al visitador y presidente del Consejo de Indias Juan de Ovando⁵⁷, autor de las *Relaciones Geográficas*, afirmaba al respecto:

⁵⁵ SÁNCHEZ TÉLLEZ, C., «La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial», en *Estudios de Historia Social y Económica de América*, Nº 6, 1990, pp. 33-34.

⁵⁶ Ver al respecto ARISTIZABAL, T., S.J., *Los jesuitas en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias. Antropos, 1985.

⁵⁷ Este eclesiástico salmanticense fue autor de las *Relaciones Geográficas de Indias*.

Porque parece concerner a la doctrina de los indios, por ser convertidos, todo lo que toca a la policía cristiana, entretejí aquí la materia de hospitales y cofradías que entre ellos se han establecido. Venidos que fueron los primeros religiosos [...] luego como comenzaron a edificar sus monasterios, en todos los pueblos y se pusieron de asiento procuraron de instituir hospitales adonde se acogiesen y curasen los pobres enfermos, según el uso de toda la cristiandad, para enseñar con eso a los indios el ejercicio de la caridad [...] y para que en estos hospitales hubiese facultad para el servicio de los enfermos y gastos ordinarios, dieron orden como los dichos hospitales tuviesen de suyo alguna estancia de ganado⁵⁸.

Por otra parte, el ejercicio de la beneficencia era una actividad primaria en la difusión del evangelio. Del discutido Landa se cuenta que, en una época de mala cosecha de maíz en Yucatán, habría echado mano de las reservas del convento para repartirlas entre los indígenas. Y en este contexto, capítulo aparte merece el tema de las «reducciones» –no solo las célebres jesuíticas de los territorios guaraníes– que deben interpretarse como un intento de beneficiar a los indígenas. Con su trazado flexible son ejemplo de una influencia de gran calado civilizatorio pues la creación de un hábitat social liberaba al aborigen del sino de una economía de subsistencia y suponía un paso adelante en el desarrollo de las sociedades americanas. Un estudioso de la obra misionera de Luis de Bolaños, OFM, describe así las reducciones franciscanas como ejemplo de «policía cristiana» (policía= sociedad, gobierno):

Cada reducción era una pequeña ciudad autártica y progresista. Por esto, además de iglesia, convento, escuelas almacenes, había un conjunto de talleres para herrería, carpintería, talabartería, tejeduría, sastrería lagar o trapiche [...]. los franciscanos desarrollaron la capacitación artesanal para la cual el indio se hallaba perfectamente predispuesto, como dignificación personal y como complemento de la civilización que se les inculcaba⁵⁹.

Bastaría con visitar hoy en día la reducción de Altagracia en Argentina, muy bien conservada, para convencerse de la utilidad que este sistema de poblamiento supuso en el desarrollo de la sociedad indígena. A este respecto, un estudioso de las reducciones jesuitas afirma:

Los jesuitas debieron, al mismo tiempo, apuntar a la organización de un complejo sistema de producción con su red de comercialización

⁵⁸ Citado según MATEO KRUPSKY, O., *La evangelización en la legislación franciscana 'pro indiis' (siglo XVI)*. Roma, Antonianum, 1996, pp. 222 y ss.

⁵⁹ MIGLIORANZA, C. de, OFM Con., *Fray Luis de Bolaños, apóstol del Paraguay y Río de la Plata*. Buenos Aires 1993, p. 73.

para generar los recursos que atendieran no solamente el tributo real sino el abastecimiento de los poblados mediante el trueque de excedente disponible [...] no se podría dudar de la calidad «urbana» de muchos de estos pueblos, cuya población, por ejemplo, podía duplicar la de las propias ciudades españolas y, a veces tenían servicios y equipamiento mas adecuados que ellas⁶⁰.

- A todo ello hay que sumar una serie de rendimientos de carácter intelectual, cognitivo o científico que, promocionados por la Iglesia en un intento de dar tanto a naturales como a llegados la misma formación intelectual de la que podían gozar en la metrópoli, jalonan la historia del progreso en la América hispana. La temprana fundación de instituciones de formación y universidades americanas (Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco, 1536,⁶¹ la Universidad de San Tomás en La Española, 1538; la de San Carlos de Lima, 1551, la Real de Méjico, 1551) se anticipan en más de un siglo a las de la América inglesa. Menciónese, por ejemplo, que hoy en día los fondos de las bibliotecas conventuales de América conservan uno de los mayores tesoros bibliográficos de la humanidad, con obras que en muchos casos provienen de plumas misioneras. Las bibliotecas de los conventos de Guadalupe en Zacatecas; de la Recoleta y de la Venerable Orden Tercera en Arequipa; de Santa Rosa de Ocopa; de Santo Domingo de Lima o la biblioteca palafoxiana de Puebla, por citar algunos de los muchos casos posibles, encierran documentos –en ocasiones esquilados o explotados por universidades e instituciones del norte– inestimables, sobre todo en el ámbito de la etnografía y la antropología, que son fruto de la penosa pero entusiasta labor de unos religiosos que alternaban el trabajo en la «doctrina» o en la misión con la recopilación documental y el ejercicio de la pluma. Y hay que insistir en el hecho de que estos rendimientos culturales derivaban en parte de la labor formativa realizada por los religiosos para promocionar la cultura y la comunicación entre la población indígena y mestiza, que fue más que notable y en todo caso loable. El establecimiento de instituciones docentes dio como resultado en poco tiempo un nivel educativo de la sociedad estandarizado y semejante al de la metrópoli. La biblioteca de Puebla, establecida por el obispo y virrey Palafox en Puebla es un ejemplo máximo de una pretendida homologación educativa con la metrópoli. Ya en 1583, José de Acosta, S.J., deponía, en una sesión judicial en Lima, en tono muy favorable acerca de los «mixticii» sobre la afición a las letras de estos, los mestizos (hijos de español e india):

⁶⁰ GUTIÉRREZ, R., «Propuestas urbanísticas de los sistemas misionales de los jesuitas», en NEGRO, S./MARZAL, M. M., *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima Universidad Católica del Perú, 1999, p. 254.

⁶¹ El Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco, fundado por los franciscanos, estuvo dedicado a la formación de los hijos de los vencidos.

[...] es justo favorescelles, porque tienen habilidad y algunos se aplican bien a las letras y salen con ellas, y [...] en el Catecismo General que por mandato del concilio provincial que se celebró en esta ciudad, se ha hecho para los indios, algunos de dichos metizos sacerdotes han ayudado muy bien e con su diligencia se han hecho muy buenas traducciones en las lenguas del Cusco e aimará [...]⁶².

- Aportaciones a la arquitectura, la cultura y el urbanismo coloniales realizadas por una serie de destacados misioneros que proponían la mejora de la condición material como condición previa o simultánea para la predicación de la buena nueva evangélica. Jodoco Rijckets introdujo el trigo en el subcontinente, dirigió la construcción de la magnífica fábrica del convento de San Francisco en Quito. Y las contribuciones a la creación de un nuevo folklore musical por parte de Jerónimo de Oré o Francisco Solano son, a pesar de sabidos, ignorados. Y el audaz P. Valencia, que llegó en solitario hasta los septentrionales nutkas de la costa Oeste norteamericana, lo primero que hizo fue el establecimiento de batanes como instrumentos de industria textil⁶³. Y del flamenco fray Jodoco, introductor del trigo en el virreinato, se escribió como obituario:

Enseñó a los indios a arar con bueyes, hacer yugos, arados y carretas... la manera de contar en cifras de guarismo y castellano [...] además enseñó a los indios a leer y escribir [...] y tañer los instrumentos de música, tecla y cuerdas, sacabuches y chirimías, flautas y trompetas y cornetas y el canto de órgano y llano [...] debe ser tenido por inventor de las buenas artes en aquellas provincias⁶⁴.

No en último término habría que destacar que fueron los protagonistas de la evangelización los que proclamaron el derecho de gentes, al que, ya antes de Francisco de Vitoria, aplicaron el concepto del humanismo tomista: *omnis homo naturaliter omni homini est amicus*⁶⁵. Mayor sentido de convivencia humana no podía darse. El célebre sermón de Anton Montesinos —«¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos

⁶² Citado según ACOSTA, J. de, *De procuranda indorum salute*. Madrid, CSIC, 1987, p. 458.

⁶³ Este benemérito fraile desarrolló su actividad a finales del XVIII y principios del XIX en California, en Méjico, en la Habana y en Puerto Príncipe (Cuba), dedicado a obras sociales y de beneficencia.

⁶⁴ Citado según OLTRA PERALES, E., *Fray Jodoco Rijckets. Apóstol y evangelizador de Quito, Ecuador*. Valencia 2007, p. 32 y s. La ingente labor de este fraile flamenco en Ecuador, paralela a la que en Nueva España desarrolló el también flamenco Pedro de Gante, le ha hecho acreedor de ser tenido como uno de los padres de la patria. Fue, entre otros el creador de los espléndidos conventos de san Francisco de Quito y san Francisco de Popayán.

⁶⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, II-II, q. 114. <https://www.corpusthomicum.org/sth/3109.html>

como a vosotros mismos?»—, va en este sentido y es ejemplo de humanismo cristiano. Sin duda se anticipa al alegato del Shylock shakespeariano ante el tribunal.

Finalmente justo es mencionar que las florecientes poblaciones de la costa oeste de Norteamérica, son históricamente inseparables del hecho de la misión cristiana, que en unión del derecho de soberanía que en aquel momento detentaba España, propagó Junípero Serra.

Como arriba hemos mencionado, el elenco de logros civilizatorios y de servicios al progreso que han realizado y realizan los misioneros católicos simultáneamente o como consecuencia de la propagación de la fe religiosa, es inabarcable. Fueron multitud los evangelizadores que destacaron en esta labor: Jodoco Rijckets, Diego de Landa, Luis de Bolaños, Jerónimo de Oré, Francisco Solano, Sebastián Aparicio, por limitarnos a la orden pionera, la franciscana, son misioneros que, a pesar de errores coyunturales, inscribieron sus nombres no solo en la historia de Iglesia, sino también en la de la civilización. Y el mismo número se podría citar de las órdenes dominica y agustiniana.

V. CONCLUSIÓN

Lo que desde una perspectiva *aggiornata*, posconciliar proponía una religiosa francesa como norma preceptiva de la formación del misionero («*l' étude du milieu dans lequel on va vivre, par l' étude de la langue, l' étude de la culture*»⁶⁶) fue una práctica normal desde el inicio de la misión española en América, práctica que por lo demás vino impuesta por el sistema de «reducciones» con el que se intentaba salvaguardar la identidad e, incluso, la integridad indígenas. Y ello no fue óbice para que además se promoviera una política de desarrollo humano de los indígenas sobre la base de una interculturación que trataba de aportar los beneficios de un estado de mayor desarrollo material (en escritura, urbanismo, agricultura) y de la que entre otras cosas es testimonio el profundo mestizaje actual, que sin duda deriva de las castas de la colonia: mestizo, mulato, morisco, etc. Y a toda la misión española en América se puede aplicar en líneas generales el juicio que un trabajo sobre la utopía franciscana en el Nuevo Reino emite al respecto:

Su opción a favor de los indios, la organización social que adoptan para los pueblos misioneros que fundan, el modelo de iglesia que tratarán

⁶⁶ SOEUR M. J, D.D.R., «Fondament christologique de la formation missionnaire des religieuses». *La formazione del missionario oggi*. Brescia. Paideia editrice, 1978, p. 153.

de plasmar en el nuevo mundo, todo ello se inscribe dentro de las tradiciones franciscanas. Tomar partido por los pobres y oprimidos, compartir la vida de los marginados, la comunidad de bienes, el rechazo de la violencia, descartar para la evangelización el poder coercitivo [...] son efectivamente rasgos predominantes de la alternativa franciscana⁶⁷.

La alternativa franciscana no fue otra que la de hacer vida indígena del Evangelio, y fue compartida más o menos por todos los miembros de las órdenes religiosas empeñadas en la tarea. Esa alternativa fue el común denominador tanto de los franciscanos Bernardino de Sahagún o Pedro Simón como del agustino Alonso de la Cruz Paredes, los jesuitas Ruiz Montoya y José Anchieta, o los dominicos Pío Aza y José Álvarez. En una actitud de servicio intentaron mejorar las condiciones de vida de los aborígenes que, a pesar de su adaptación al medio natural, estaban lejos de disfrutar una edad aurea. Por eso, cuando tras la Independencia se quiso recuperar para el orden civil establecido por las nuevas repúblicas a los pueblos de la selva, se echó mano de los misioneros, como se haría años más tarde cuando, tras la explosión de la burbuja del caucho, se quiso salvaguardar la integridad de los indígenas de la voracidad de los Fitzcarraldos y Aranas: se apeló a franciscanos, dominicos y agustinos para que organizaran la Amazonía peruana. *El sueño del celta* de Vargas Llosa da testimonio de ello. Por acabar con la figura con la que abrimos este trabajo, podemos hacer nuestro el juicio del cardenal Saraiva sobre el evangelizador y civilizador de California:

Introdurrà inoltre, per quelle popolazioni, un modello di vita comunitaria e, al contempo, di organizzazione económica, insegnando come lavorare i campi, allevare el bestiame e lavorare artigianalmente la cerámica⁶⁸.

En el ferviente deseo de llevar a las almas de los indígenas la palabra del evangelio, los misioneros desarrollaron secundariamente una labor civilizatoria que en líneas generales mejoró la situación material de los evangelizados, extremo que había que considerar a la hora de emitir un juicio fundado y diferenciado sobre la misión. Lo que el mencionado Robert Ricard afirma con relación a la misión mejicana del siglo XVI, se puede hacer valer para todo el fenómeno de la misión española en América: «Durante este periodo [...] ya se funden y amalgaman, ya se yuxtaponen los elementos americanos y las aportaciones españolas; de esta unión sale la personalidad de México»⁶⁹. Y

⁶⁷ MARULANDA, J., y otros, *Franciscanismo: un imaginario tras la utopía en la nueva granada en el siglo XVI*. Cali, Universidad del Valle, 2008, p. 75.

⁶⁸ »Prefazione», en GORI, N., *Un evangelizzatore del nuovo mondo. Il diario del beato Serra*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2006.

⁶⁹ RICARD, R., *La conquista espiritual de Méjico*. México, FCE, 1994, p. 35.

Borges, con relación a la transculturación que supuso la evangelización, resume: «En términos de evolución histórica lo que los misioneros hicieron fue lograr a los dos o tres lustros de su llegada [...] lo que la humanidad más avanzada había tardado en conseguir varios millares de años»⁷⁰.

VI. BIBLOGRAFÍA

- ARISTIZABAL, T., S.J., *Los jesuitas en Cartagena de Indias*. Cartagena de Indias. Antropos, 1985.
- CUESTA, M., «La Iglesia y los descubrimientos geográficos», en BORGES, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. Madrid, BAC, 1992.
- GORI, N., *Un evangelizzatore del nuovo mondo. Il diario del beato Serra*. Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2006.
- HERAS, J., *Aporte de los franciscanos a la evangelización del Perú*, Lima 1992.
- KRUPSKY, O. M., *La evangelización en la legislación franciscana 'pro indiis' (siglo XVI)*. Roma, Antonianum, 1996.
- MARIATEGUI, J. C., *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima, Amauta, 1969.
- NEGRO, S./MARZAL, M. M., *Un reino en la frontera. Las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima Universidad Católica del Perú, 1999.
- RICARD, R., *La conquista espiritual de Méjico*. México, FCE, 1994.

⁷⁰ BORGES, P., *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*. Madrid, BAC, p. 673.

