

## PABLO VI Y LOS ESFUERZOS POR UN ECUMENISMO AUTENTICO

Gastón Garatea Yori, SS.CC.

Son muchas las cosas que se han escrito y dicho sobre la personalidad y la obra de Pablo VI, pero en nuestro medio son pocas las alusiones que se han hecho al papel fundamental que tuvo con respecto a la unidad de los cristianos, y muy concretamente, con respecto a la Iglesia ortodoxa.

Hoy día en que se vuelven a restablecer las relaciones en ese sentido, nos parece conveniente poner algunas líneas, para ir descubriendo cuál ha sido el papel de un Papa como Pablo VI, para los latinoamericanos tan querido, en toda su actitud y esfuerzo de apertura de la Iglesia por caminos nuevos, llenos de sentido, a partir de una vivencia auténtica en el espíritu del Evangelio que nos lleva a todos a buscar la unidad en medio de la vida misma de los seres humanos.

1

### *Antecedentes.*

Para quienes no somos historiadores, sino simplemente cristianos corrientes, lo más significativo en el camino del ecumenismo comienza con Juan XXIII. A él lo vimos como el motor vivo de esta unidad tan deseada por todos los creyentes. Con mucha claridad lo expresó al convocar el Concilio ecuménico y lo manifestó en el primer discurso inaugural del 11 de octubre de 1962: "La solicitud de la Iglesia en promover y defender la verdad deriva del hecho de que, según designio de Dios, el cual quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, no pueden los hombres, sin ayuda de toda la doctrina revelada, conseguir una completa y firme unidad de ánimo

---

a la que están ligadas la verdadera paz y la salvación eterna. Desgraciadamente, la universal familia cristiana no ha conseguido plenamente esta visible unidad en la verdad. La Iglesia católica estima, por tanto, como un deber suyo el trabajar denodadamente a fin de que se realice el gran misterio de aquella unidad que Jesucristo invocó con ardiente plegaria al Padre celeste en la inminencia de su sacrificio. Ella disfruta de suave paz, consciente, como está, de su íntima unión con dicha plegaria. Se alegra después grandemente cuando ve que tal invocación aumenta su eficacia con frutos saludables, incluso entre quienes están fuera de su seno. Más aún: considerando bien esta misma unidad, impetrada por Cristo para su Iglesia, parece refulgir con un triple rayo de luz benéfica; la unidad de los católicos entre sí, que debe conservarse ejemplarmente compacta; la unidad de oraciones y fervientes deseos con que los cristianos separados de esta Sede Apostólica aspiran a estar unidos con nosotros y, finalmente, la unidad en la estima y el respeto hacia la Iglesia católica de parte de quienes todavía siguen religiones no cristianas”. (Concilio Vaticano II, pp. 754-755; BAC. 1966).

2

Si bien es cierto, que este paso de Juan XXIII es sumamente importante y que, además, nos señala a los católicos, en una forma oficial, las tareas en el camino de la unidad, es también cierto, que sólo significa el comienzo de un largo trabajo que hay que emprender.

### *Los caminos que emprende Pablo VI.*

Pablo VI comenzará su pontificado en pleno Concilio Vaticano II y el clima de ecumenismo será una de las características fundamentales con la que se encontrará el nuevo Papa. Pero no sólo un aceptar ese ambiente, sino una acogida franca y decidida por recorrer caminos nuevos. En su primer discurso público del 22 de junio de 1963 Pablo VI expresa su intención de “continuar con todas sus fuerzas la gran obra emprendida y puesta en marcha, con tantas esperanzas y bajo tan felices augurios por el Papa Juan XXIII; es decir, la realización de este esperado *unum sint*

---

(Jn, 17, 21), tan esperado por todos”.

El 20 de setiembre de 1963, a pocos días del comienzo de la segunda sesión del Concilio, enviará una carta al Patriarca Atenágoras I, en la que muestra su pensamiento: “La misión que el Señor nos ha confiado como sucesor en la sede del corifeo de los apóstoles, nos hace ansiar la unión de los cristianos y de todo lo que puede contribuir a restablecer entre ellos la perfecta concordia. Confiad el pasado a la misericordia de Dios, escuchemos el consejo del Apóstol: Olvidando cuanto queda atrás, me vuelco totalmente hacia lo que está delante, intentando cogerlo, del mismo modo que yo he sido prendido por El. Nosotros hemos sido prendidos por El por el don del evangelio de la salvación, por el don del mismo bautismo y del mismo sacerdocio, celebrando la misma eucaristía, único sacrificio del único Señor de la Iglesia”.

*El discurso de Pablo VI al comenzar  
la segunda sesión del Vaticano II.*

3

Podríamos decir que hasta el momento de empezar la segunda sesión del Vaticano II, todo había quedado en buenas intenciones; en el discurso inaugural de esta segunda sesión, la primera que presidiría Pablo VI, se da un paso fundamental en el camino de la unidad.

Al hablar de los fines del Concilio el Papa dice: “Existe un tercer fin que toca a este Concilio y que constituye en cierto sentido su drama espiritual, y es el que nos propuso también el Papa Juan XXIII y se refiere “a los otros cristianos”, es decir, a los que creen en Cristo, pero a los que no tenemos la dicha de contar unidos con nosotros en perfecta unidad con Cristo”.

Con mucha claridad Pablo VI califica la falta de unidad de los cristianos como un drama espiritual. No se trata de algo puramente anecdótico al interior mismo de la Iglesia, sino de algo tan importante que ocupa un lugar preferencial dentro de las principales preocupaciones de la Iglesia.

---

Reconociendo el trabajo que en miras al ecumenismo se hace en otras comunidades cristianas, expresa el Papa: “Porque los recientes movimientos que aun ahora están en pleno desarrollo en el seno de las comunidades cristianas separadas de nosotros, nos demuestran con evidencia dos cosas: que la Iglesia de Cristo es una sola y por eso debe ser única, y que esta misteriosa y visible unión no se puede alcanzar sino en la identidad de la fe, en la participación de unos mismos sacramentos y en la armonía orgánica de una única dirección eclesiástica, aún cuando esto puede darse junto con el respeto a una amplia variedad de expresiones lingüísticas, de formas rituales, de tradiciones históricas, de prerrogativas locales, de corrientes espirituales, de instituciones legítimas y actividades preferidas”.

4

Es evidente que el Papa pone aquí las bases de un verdadero y sano ecumenismo. No se trata de un simple buen entendimiento, sino de identidad de fe, de una comunión sacramental y de una misma dirección eclesiástica. Lo importante es que el Papa no une a estos valores, lo que realmente es accidental en la Iglesia: las expresiones lingüísticas, las formas rituales, las diferentes tradiciones. Sin embargo, en la práctica muchos cristianos, y muchas veces no simples cristianos, hemos hecho de lo que el Papa plantea como secundario, lo fundamental en nuestras pequeñas discusiones, que no han hecho otra cosa que alejarnos de una perspectiva ecuménica tan necesaria como actitud humana de comprensión entre los hombres.

Más adelante Pablo VI plantea una postura pluralista en forma más explícita aún: “¿Cuál es la postura del Concilio frente a estos inmensos bloques de hermanos separados y ante el posible pluralismo en el desarrollo de la unidad? Es clara. La convocación de este Concilio es característica también bajo este aspecto. Tiende a una ecumenidad que quisiera ser total, universal, por lo menos en el deseo, en la invocación, en la preparación... Aquí nuestras palabras se dirigen con respeto a los representantes de las denominaciones cristianas separadas de la Iglesia católica,

---

pero que han sido por ella invitados a asistir en calidad de observadores a esta solemne asamblea.

Nos los saludamos de corazón. Nos les agradecemos su intervención. Nos enviamos, valiéndonos de su presencia, nuestro mensaje de paternidad y fraternidad a las venerables comunidades cristianas que están representando aquí. Nuestra voz tiembla, nuestro corazón late, porque tanto mayor es para nosotros inefable consolación y dulcísima esperanza su proximidad de hoy, cuanto su persistente separación nos llena de profundo dolor”.

Si bien es cierto que Juan XXIII había sido el hombre que había abierto el camino para esta postura posterior de Pablo VI, a él le tenemos que reconocer el cambio total de lenguaje y de postura en materia de ecumenismo. Estamos muy lejos de aquel lenguaje riguroso y exigente, y por qué no decirlo, en determinados casos despectivo, frente a las otras denominaciones cristianas.

5

Pero Pablo VI, va más allá. No sólo se contenta con plantear las bases de un ecumenismo fuerte y sólido, ni de proclamar su dolor frente al hecho de la separación, sino que pide perdón a Dios y a los hermanos ofendidos y manifiesta el perdón de la Iglesia católica a quienes la han ofendido: “Si alguna culpa se nos puede imputar por esta separación, nosotros pedimos perdón a Dios humildemente y rogamos también a los hermanos que se sientan ofendidos por nosotros que nos excusen. Por nuestra parte estamos dispuestos a perdonar las ofensas que la Iglesia católica ha sido objeto y a olvidar el dolor que les ha producido la larga serie de disensiones y separaciones. Que el Padre celestial acoja esta nuestra declaración y haga que todos gocemos de nuevo una paz verdaderamente fraternal”.

El planteamiento del Papa, no es hecho desde un plano irreal, fuera de las contradicciones que existen. Sería un no saber que en lo concreto la separación ha traído problemas profundos y que las cosas no se arreglan con peticiones de perdón y buena voluntad. Por eso dice Pablo VI:

---

“Quedan, como sabemos, graves y complejas cuestiones objetivas por estudiar, tratar y resolver. Quisiéramos que esto aconteciese en seguida porque la caridad de Cristo “nos apremia”; pero estamos persuadidos de que semejantes problemas exigen muchas condiciones para que sean allanados y resueltos; condiciones que hoy todavía no están maduras y no tememos esperar pacientemente la hora dichosa de la perfecta reconciliación”.

Este importante discurso marcará la nueva actitud de la Iglesia católica en todos sus estratos, y lo que antes parecería algo irrealizable comienza a ser desde ese momento un paso hacia la unidad.

### *El encuentro de Jerusalén.*

6 No hacía aún un año que Pablo VI había sido elegido Papa, ni menos de su primer discurso en el Concilio Vaticano II inaugurando la segunda sesión, cuando toma la decisión de visitar Tierra Santa y tener el primer encuentro con el Patriarca Atenágoras I. Iba a suceder algo muy deseado, pero que, hasta el momento, parecía inimaginable: se iban a encontrar los jefes de la Iglesia católica y de la Iglesia ortodoxa. Y se realizó el encuentro en enero de 1964.

Después de largos siglos de incomunicación, personalidades que se habían mantenido a una distancia, en muchos casos, querida, pudieron hablarse de viva voz: “Grande es nuestra emoción y profundo nuestro gozo en esta hora en verdad histórica, en la que, tras siglos de silencio y espera, la Iglesia Católica y el Patriarcado de Constantinopla se encuentran de nuevo en la persona de sus más altos dignatarios”.

En la misma alocución de Pablo VI al Patriarca Atenágoras, éste hace un recuerdo de Juan XXIII y de sus intenciones ecuménicas: “También él había deseado este encuentro; lo sabéis tanto como nosotros; pero su temprana muerte no le permitió realizar el deseo de su corazón. Las palabras de Cristo: Que sean uno (“ut unum sint”), que es-

---

tuvieron varias veces en los labios del Papa moribundo, no dejan duda sobre una de las más queridas intenciones por las que ofreció a Dios su larga agonía y su preciosa vida”.

Pablo VI es muy claro en cuanto al objetivo del encuentro: el progreso de la caridad fraterna. Ve con mucha claridad lo importante que es este paso para lograr la posibilidad de comunicación en el amor entre las dos Iglesias: “Las divergencias de orden doctrinal, litúrgico y disciplinario serán examinadas, en su tiempo y lugar, en espíritu de fidelidad a la verdad y de comprensión en la caridad. Lo que puede y debe progresar desde ahora es esta caridad fraterna, que, encuentra siempre nuevas formas de manifestarse; una caridad que, aprendiendo la lección del pasado, esté presta a perdonar, se incline a creer el bien y no el mal, y desee ante todo llegar al divino Maestro y dejarse atraer y transformar por El. Que el beso de paz que el Señor ha permitido que nos demos en esta tierra bendita y la oración que Jesucristo nos ha enseñado y que vamos a recitar juntos, sean un símbolo y ejemplo de esta caridad”.

7

Este signo de la unidad, que es tan importante para la Iglesia de Jesucristo nos ha abierto a todos los cristianos y nos permite pensar que los caminos de la unidad lejos de ser quimeras, son cosas posibles, en la medida en que siguiendo a Pablo VI, nos atrevamos a entablar relaciones justas, sinceras y caritativas, con los hermanos, que aunque separados de nosotros, llevan con toda razón el nombre de cristianos.

#### *La creación de la llamada Comisión mixta.*

Los pasos hacia la unidad son cada vez más precisos y preciosos. El 18 de octubre de 1965, durante la última sesión del Concilio Vaticano II, Pablo VI, decide crear una Comisión mixta para resolver, los problemas de las excomuniones mutuas entre la Iglesia católica y el Patriarcado de Constantinopla. Así escribe a nombre de Pablo VI al Patriarca Atenágoras I, ese batallador incansable de la unidad que es el cardenal Agustín Bea: “En su visita a Roma, Su Eminencia el metropolitano Melitón de Heliópolis y Teira, y

---

más recientemente Su Eminencia el metropolitano Crisóstomo de Mira, han sugerido reestudiar conjuntamente y a fondo una cuestión canónica que hace nueve siglos ha contribuido a volver más difíciles y a envenenar las relaciones entre la Iglesia católica romana y el Patriarcado de Constantinopla. Por nuestra parte, ya han sido hechos los estudios históricos preliminares referentes a esta cuestión, y pensamos que podría ser formada una Comisión de cuatro miembros nombrados por nosotros y de igual número nombrados por el Patriarcado ecuménico. Propongo a vuestra Santidad que esta Comisión tenga por objeto el estudio de este proyecto y la elaboración de una fórmula que podría ser publicada simultáneamente en Roma y en Estambul”.

8 Es así como comienzan los lazos con la Iglesia de Oriente a tener una consistencia muy profunda. La Comisión empieza su trabajo bajo la presidencia de otra figura ilustre en la tarea ecuménica, la de Monseñor Juan Willebrands, conjuntamente con la del metropolitano Melitón de Heliópolis y Teira, gran constructor de la unidad desde el Patriarcado de Constantinopla.

### *Los gestos al final del Concilio.*

Al final del Concilio se celebró un acto litúrgico en la Basílica de San Pablo en el que intervino el Papa Pablo VI con 38 representantes de confesiones cristianas. Es significativo que este hecho ocurriera en el mismo lugar en el que, durante el octavario por la unión de las Iglesias en 1959, Juan XXIII tuviera lo que él consideró como una iluminación e inspiración, la de convocar el Concilio ecuménico.

No se trató de un acto pasivo por parte de los representantes de las otras denominaciones cristianas, sino que verdaderamente se oró. Al final se rezó la oración que une a todos los que se confiesan cristianos.

Si alguien hubiera dicho que esto estaba en el programa del Concilio desde el comienzo, se hubiera enfrentado con una

---

serie de obstáculos que hubieran considerado tal hecho como una muestra más de la utopía nefasta que existe en los círculos eclesiales. Sin embargo, el acto litúrgico se realizó. Ver al Papa en comunidad de palabra y oración con representantes de confesiones cristianas —a los que habíamos colgado hasta ahora la etiqueta de “herejes” o “cismáticos”, procurando mantenernos alejados a la mayor distancia posible de ellos— es algo totalmente nuevo, es una señal ecuménica y un acontecimiento de primer orden. El Papa mismo, con esta confesión valiente y pública se ha declarado partidario de la comunidad que unifica a los cristianos en, con y a pesar de todas las diferencias de confesiones, y que encuentran su expresión en las palabras y los hechos de la cristiandad. En esta celebración latía el ansia de unidad de todos los cristianos, que no es una ilusión inútil ya que se funda en la oración común en nombre de Jesús, en el escuchar común, atenta y humildemente, su palabra, en el agradecimiento a los dones de la gracia y a las señales de salvación: más aún, se funda en la culpa común de la cristiandad que no ha sido fiel al testimonio del Señor. Y es este el hecho que, al reconocerlo con la mayor sinceridad, nos hace avanzar hacia la unidad.

9

Este gesto del Papa con los representantes de las confesiones cristianas caracteriza la situación ecuménica de la que hemos de partir después del Concilio y a la que debemos unirnos. Muestra la comunidad ya existente y operante, pero muestra también la dolorosa y permanente diferencia que no permite todavía a las Iglesias cristianas celebrar la eucaristía en común.

### *El levantamiento de las excomuniones.*

El 7 de diciembre de 1965 es una fecha que quedará grabada en la vida de la Iglesia, pues en ella se dio el hecho impresionante del levantamiento de las excomuniones. En la última sesión pública del Concilio Vaticano II, el Papa Pablo VI retiró solemnemente la bula de excomunión lanzada en 1054 contra el entonces Patriarca de Constantinopla, Miguel Cerulario. Como dice la carta

---

apostólica leída por el cardenal Bea, fue “apartada del recuerdo y alejada del centro de la Iglesia”. Tras la lectura de esta determinación, el Papa se levantó y, entre el aplauso estruendoso de los padres conciliares —el aplauso más fuerte de todo el Concilio— dió el beso de la paz al metropolitano Melitón, representante del patriarca Atenágoras I de Constantinopla. A la misma hora del mismo día, el patriarca Atenágoras I en Estambul, “entregó al olvido” la excomunión lanzada por Miguel Cerulario contra el cardenal romano Humberto de Silva Candida y contra los latinos; allí estuvo presente una representación de la Iglesia católica. La excomunión mutua del año 1054 había conducido al cisma entre la Iglesia de Oriente y Occidente.

10

El obispo Willebrands, secretario del Secretariado para la unión de los cristianos, leyó en San Pedro una nota común de las Iglesias católica-romana y ortodoxa de Constantinopla, en la que se expresa el deseo de no impedir en adelante la aproximación fraternal entre ambas. Las dos anhelan la reunificación de los cristianos: “Por ello, el Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I con su Sínodo, seguros de expresar el deseo común de justicia y el sentimiento unánime de caridad de sus fieles, y acordándose del precepto del Señor: Si llevas tu ofrenda al altar y te acuerdas allí que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda ante el altar y ve primero a reconciliarte con tu hermano (Mt 5, 23-24), declaran de común acuerdo:

a) Lamentar las palabras ofensivas, los reproches sin fundamento y los gestos condenables que por una y otra parte marcaron los tristes acontecimientos de esta época;

b) Lamentar igualmente y hacer desaparecer del ámbito de la Iglesia las sentencias de excomunión, cuyo recuerdo constituyen hasta nuestros días un obstáculo para el acercamiento en la caridad, y desterrarlas al olvido;

c) Deplorar, en fin, los enojos precedentes y acontecimientos ulteriores que, bajo la influencia de diversos factores, como la incomprensión mutua, condujeron finalmente, a la ruptura efectiva de la comunión eclesial.

---

El Papa Pablo VI y el Patriarca Atenágoras I con su Sínodo son conscientes de que este gesto de justicia y de perdón recíproco no basta para poner fin a las diferencias antiguas o recientes que subsisten entre la Iglesia católica-romana y la Iglesia ortodoxa, y de que, por la acción del Espíritu Santo, serán superadas gracias a la purificación de los corazones, al olvido de los prejuicios históricos y a una voluntad eficaz de llegar a una inteligencia y expresión común de la fe apostólica y de sus exigencias. Sin embargo, esperan que este gesto será agradable a Dios, pronto a perdonarnos cuando nos perdonamos unos a otros, apreciado por todo el mundo cristiano, pero especialmente por el conjunto de la Iglesia católico-romana y la Iglesia ortodoxa, como la expresión de una sincera voluntad recíproca de reconciliación y como una invitación a continuar en espíritu de confianza, de amor y de caridad mutua, el diálogo, que nos conducirá, con la ayuda de Dios, a vivir de nuevo para bien de las almas y la venida del Reino de Dios, en la plena comunión de la fe, de concordia fraternal y de vida sacramental que existió entre ellas a lo largo del primer milenio de vida de la Iglesia”.

11

### *El encuentro en Fanar.*

Una vez dado el importante paso del levantamiento de las excomuniones, Pablo VI, emprende decididamente los caminos que, a su juicio, son los más aptos para lograr el restablecimiento de la unidad entre ambas Iglesias: visitar al Patriarca Atenágoras en su Sede de Fanar. Es así como el 13 de julio de 1967 envía un mensaje al Patriarca de la Iglesia ortodoxa manifestándole su intención precisa: “para reforzar los vínculos de fe, de caridad, de amistad que le unen a él... desea también expresar el deseo de que pueda ser emprendido con serenidad el estudio para el restablecimiento de una perfecta comunión entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica, bajo la dirección del Espíritu Santo y con la intención de realizar el precepto de Cristo de la caridad en la unidad y en la verdad y para que progrese para gloria de Dios y bien de toda su Iglesia... Esta visita no implica ninguna decisión sino que quiere ser solamente un signo del respeto y del afecto que el

---

obispo de Roma y jefe de la Iglesia católica alberga hacia el gran y venerable patriarca. Quiere afirmar la común esperanza de la fraternidad cristiana entre las Iglesias y la paz del mundo’.

El encuentro se realizó el 25 de julio de 1967 y en él Pablo VI, después de recordar el primer encuentro en Tierra Santa, hace un recuento de la unidad anterior y de la mutua colaboración de las dos Iglesias en el trabajo esclarecedor emprendido por los Padres de ambas Iglesias. Termina su alocución señalando la unidad existente por la caridad que los une, pero lamentando la imposibilidad de culminar en la concelebración: “La caridad nos permite tomar conciencia de la profundidad de nuestra unidad, pero a la vez hace más dolorosa la imposibilidad actual de ver esta unidad alcanzar su plenitud en concelebración, y nos incita a poner todo en obra para apresurar la llegada de este día del Señor”.

12

Ciertamente que Pablo VI, fue un hombre preocupado por la unidad entre los cristianos y que se sentía urgido en su fe por encontrar realmente los medios más eficaces de la unidad.

#### *El encuentro en Roma.*

No se hizo esperar mucho la visita que el Patriarca Atenágoras I hiciera al Papa en Roma. Lo interesante es que esa visita ocurre durante la celebración del primer Sínodo de Obispos convocado por Pablo VI como una expresión de la Colegialidad tan encarecida por el Vaticano II.

Es el ambiente más que propicio para que los jefes de ambas Iglesias dieran ese paso significativo en vistas a la unidad. En cierto sentido también, se puede decir que es el ambiente más oficial, en cuanto están representadas todas las Iglesias en comunión con Roma.

En el discurso de Pablo VI, después del reconocimiento de los esfuerzos que durante varios siglos se han hecho

---

por restablecer la unidad destruída, y, de la puesta en alto de la búsqueda de unión que realiza la Iglesia ortodoxa, el Papa plantea la necesidad de un signo de unidad ante el mundo: "Si vemos en los esfuerzos de renovación un signo de la acción del Espíritu incitándonos a reestablecer en nosotros la plena comunión y preparándonos a ella, ¿no nos recuerda también de manera imperiosa el mundo de hoy, invadido por una incredulidad de múltiples formas, la necesidad de la unidad? Si la unidad de los discípulos de Cristo fue dada como el gran signo para solicitar la fe del mundo, la incredulidad de muchos de nuestros contemporáneos ¿no es también una vía por la que el Espíritu habla a las Iglesias y les hace tomar una nueva conciencia de la urgencia de realizar este precepto de Cristo, que murió para juntar en unidad a los hijos de Dios dispersos? (Jn 11, 52). Este testimonio común, uno y variado, decidido y persuasivo, de una fe humildemente segura de sí misma que brota en amor e irradia esperanza, ¿no es lo que el Espíritu pide ante todo a las Iglesias?"

13

Este último punto muestra la gran preocupación pastoral que en todo momento selló el pontificado de Pablo VI y que tiene antes que nada una fuente verdaderamente evangélica. Su postura y sus actitudes concretas nos han hecho redescubrir a los cristianos el valor de un testimonio que tenemos que dar a partir de nuestra fe.

#### *Los caminos están abiertos.*

Podemos decir que Pablo VI no se contentó con realizar únicamente encuentros con el Patriarca Atenágoras I. Ciertamente que con él fueron los más destacados pero no los únicos. Debemos destacar los encuentros con el Katólicos de Armenia Khoren I (mayo de 1967), con el Katólicos supremo de Armenia, Vasken I (mayo de 1970), con el Patriarca sirio Mar Ignacio Jacobo III (octubre de 1971), o con su Santidad Ambo Shenouda III (mayo de 1973).

Pero no fueron los miembros de la Iglesia ortodoxa los únicos que tuvieron encuentros significativos con Pablo VI.

---

Recordemos el importante encuentro con el arzobispo Michael Ramsey de Cantorbery en mayo de 1966. También los realizados con los secretarios generales del Consejo Ecuménico de Iglesias, con varios obispos y jefes de Iglesias protestantes, o con delegaciones representativas en ocasión de visitas a Roma o de viajes del Papa. Dichos encuentros, impregnados de un espíritu de oración y de caridad cristiana, han contribuido de manera eficaz a cambiar el clima en el mundo cristiano y a crear una atmósfera favorable para otros encuentros a diferentes niveles.

Pero ¿se ha dado siempre la importancia que merecían a estos gestos proféticos, en el campo de la reflexión teológica y eclesiológica? ¿Se ha caído en la cuenta de que un gesto puede transmitir un mensaje que nadie se atreve a formular teológicamente? ¿No hay una estrecha relación entre el beso de paz y la comunión eclesial, e incluso eucarística? Se trata ya de un signo de reconciliación.

*Pablo VI, el Papa de la apertura ecuménica.*

14

Ciertamente que a Pablo VI, lo podemos llamar el Papa de la apertura ecuménica por su proficua labor en este aspecto tan importante de la Iglesia. Ha sido el hombre que con sus palabras y sobre todo con sus gestos, nos ha hecho cambiar a los católicos en nuestras posturas muchas veces cerradas frente a estos aspectos esenciales, y nos ha hecho entrar por caminos que, sin lugar a dudas, son difíciles, pero esenciales en cuanto a la imagen que los cristianos debemos dar en nuestro mundo de hoy.

En nuestra América Latina, hoy tan dividida en múltiples aspectos el ecumenismo se convierte en uná fuerza de búsqueda de unidad total. El ha cambiado nuestra forma de mirar la Iglesia, no sólo partir del centro, sino también desde la periferia.

---

## IGLESIA DEL PERU Y CULTURAS INDIGENAS

Manuel Marzal Fuentes, S.J.

### 1. *Planteamiento y panorama histórico.*

En este artículo deseo plantear y responder esta pregunta: ¿cuál ha sido la actitud de la Iglesia frente a la diversidad cultural de nuestro país? La respuesta puede ayudarnos a comprender lo que ha ocurrido en el Perú durante la evangelización de las culturas indígenas, que es la base de nuestro actual catolicismo popular, y también lo que está pasando actualmente, cuando lo indígena sigue luchando por sobrevivir en medio de todas las corrientes homogeneizantes, puesto que la Iglesia sigue siendo una fuerza social importante en nuestro medio.

15

Para facilitar la reflexión, comienzo por precisar los términos. "Iglesia" se toma aquí, no en el sentido más exacto de la comunidad de creyentes, que trata de vivir el mensaje cristiano en la liturgia y en el servicio al prójimo bajo la orientación del magisterio, sino en el sentido más restringido de los grupos dirigentes de la Iglesia (obispos, teólogos y pastores), que han tenido y tienen que enfrentar el problema de las diversas culturas del mundo que deben evangelizar. "Culturas indígenas", en el sentido antropológico del término, son precisamente esas diversas maneras de ser, de actuar y de ver el mundo, propias de los diferentes grupos indígenas peruanos, como consecuencia de sus peculiares experiencias históricas. Cuando llegaron los españoles a las costas de Tumbes, estaba en su apogeo el Tawantinsuyo, una de las altas culturas americanas, pero dentro y fuera de sus fronteras pululaban otras muchas culturas indígenas. Durante el primer siglo de la evangelización y colonización del país, muchos obispos, teólogos

---

16

y pastores reflexionaron y escribieron sobre las diferentes culturas indígenas y sobre la manera más adecuada de evangelizarlas e incorporarlas a la naciente sociedad, que se estaba formando desde Lima. Luego la Iglesia, durante dos siglos y medio, se olvidó bastante de las culturas indígenas, porque la totalidad de los indios de la costa y la sierra estaban evangelizados y porque ella caminaba al mismo ritmo del estado, que durante el período virreinal había sometido la “república de indios” a la “república de españoles” dentro del “reino del Perú”, y durante el período republicano declaró que no había indios sino peruanos y tomó una serie de medidas para crear un país mestizo. Cuando, en la década del 20 del presente siglo, diferentes ensayistas sociales plantean el “movimiento indigenista”, la Iglesia vuelve a abordar el tema, al principio de un modo tímido y aun defensivo, pero luego con nueva creatividad. De modo que en el mundo eclesiástico, a semejanza de lo que ocurre en el restante mundo peruano, de los casi cuatro siglos y medio que constituyen la historia peruana moderna, se plantea el problema de la diversidad cultural en el primer siglo del virreinato y en el último medio siglo de la república; por lo cual dichos períodos serán las dos partes de este trabajo; sobre la región amazónica puede decirse algo similar, aunque sin olvidar que la conquista y evangelización sistemática de la selva no se inicia hasta el segundo tercio del siglo XVII, que la acción pastoral fue realizada por los franciscanos desde Ocopa, y por los jesuitas desde Quito hasta la expulsión de éstos del virreinato en 1767, y que esa labor disminuyó mucho después de la independencia hasta que, a principios del siglo XX, se crearon tres circunscripciones eclesiásticas en el Amazonas, Ucayali y Madre de Dios, encargadas a agustinos, franciscanos y dominicos, respectivamente.

Para analizar la actitud de la Iglesia frente a las culturas indígenas, se ha visto hasta ahora la necesidad de limitar el análisis al primer siglo del virreinato y al último medio siglo de la república, con ciertas modificaciones para el mundo amazónico. Antes de iniciar este análisis, quiero plantear todavía otro aspecto importante del problema: la relación entre Iglesia y culturas en la historia bimilena-

ria de aquélla y donde el caso peruano y americano son sólo un capítulo de una historia mucho más larga. Aunque resulte un tanto audaz expresar la relación Iglesia-culturas durante veinte siglos por medio de un esquema histórico, porque siempre la realidad es mucho más compleja que cualquier esquema, pienso que, en todo este tiempo, puede hablarse de tres etapas, que marcan actitudes diferentes de la Iglesia frente a las culturas, y que dichas etapas están separadas por dos grandes conflictos (1):

*1a. etapa: la Iglesia en el contexto judío.* La Iglesia nace en el mundo cultural judío, porque Jesús es judío y sólo ha sido enviado a los hijos de Israel, porque el primer papa y todos los apóstoles son judíos por nacimiento y por cultura, y porque se acepta el Antiguo Testamento y muchos elementos de la tradición cúltica y ascética de la cultura judía. Aunque los apóstoles han escuchado de labios de Jesús la orden de ir por el mundo entero para predicar el evangelio a todas las naciones, no saben renunciar a sus propios condicionamientos religiosos y, por eso, estalla el primer gran conflicto dentro de la comunidad cristiana. Eso ocurre cuando la Iglesia inicia su misión evangelizadora en la cultura “más evolucionada” de Occidente, el mundo greco-romano, como, quince siglos después, estallará el segundo gran conflicto, cuando la Iglesia evangelice las culturas “mas evolucionadas” de Oriente, la China y la India.

17

En la primitiva comunidad cristiana de Palestina hay un poderoso partido de judaizantes, que cuenta entre sus adeptos a algunos apóstoles y que no cesa de repetir: “si no se circuncidan según el rito de Moisés no pueden salvarse” (Hech. 15, 1), que era lo mismo que afirmar que la fe en Jesucristo sólo podía expresarse a través de las mediaciones culturales del mundo judío. Afortunadamente Pablo, el judío de la diáspora, que mostró tantas veces su fidelidad a la ley mosaica persiguiendo a los cristianos y que, después de su conversión, ya ha anunciado el evangelio a los gentiles de Antioquía, al ser rechazado por la colonia judía de aquella ciudad, se presenta en el Concilio de Je-

---

rusalén. Allí, en un ambiente bastante tenso y donde habla con gran libertad frente al primer papa Pedro y las demás “columnas de la Iglesia”, Pablo logra rebatir la tesis de los judaizantes. A partir de ese momento, la Iglesia se abre a la cultura greco-romana.

*2a. etapa: la Iglesia en el contexto romano-occidental.* Poco a poco, la semilla sembrada por Pedro y Pablo va creciendo y el cristianismo llega a ser la religión oficial del imperio romano. Roma se convierte en la capital y en el símbolo de la Iglesia católica. Paulatinamente se fue dando un proceso de romanización de la Iglesia con el latín como lengua litúrgica, con el derecho romano como base jurídica de muchos aspectos de la organización eclesiástica, con el pensamiento filosófico griego como soporte de la filosofía escolástica y con no pocos rasgos de “constantinismo”, desde que Constantino declaró al catolicismo religión oficial del imperio. Aunque es cierto que había Iglesias locales en Oriente, con una tradición litúrgica y cultural propias, el cisma del siglo XI acabó por arraigar, cada vez más, a la Iglesia católica en la historia y evolución de la llamada cultura occidental: la base greco-romana, el aporte germánico y las distintas transformaciones profundas de Occidente durante el feudalismo, el renacimiento, la ilustración, la revolución francesa, el capitalismo, etc.

18

Durante esta segunda etapa, la Iglesia acoge en sus filas dos grandes grupos de pueblos, fruto de conversaciones masivas: primero, los llamados “bárbaros” europeos, a partir del siglo V, y luego, los llamados “indios” americanos, en el siglo XVI. Parece que, en ambos casos, la Iglesia no se plantea completamente en serio el problema de su relación con las culturas que va a evangelizar. En el caso de los bárbaros, porque eran pueblos bastante romanizados o que acaban por aceptar la cultura del imperio que destruyen. De todos modos se conserva un testimonio del consejo del papa Gregorio al apóstol de los ingleses, San Agustín de Contorbery: “no deben destruirse los templos de ídolos, sino sólo los ídolos”, que significa cierto respeto a las formas culturales de los bárbaros. En el caso de los indios americanos, las cosas fueron más complicadas,

---

porque la evangelización se hizo no sólo en el contexto de una conquista cultural, sino también de una conquista política. Además la Iglesia venía de una redefinición conciliar de sí misma en Trento, como consecuencia de la reforma protestante. Por todo eso, se enfrentó el problema de las culturas americanas con no excesivo cuidado, como se verá detenidamente en la segunda parte.

Pero, la prueba de fuego para la Iglesia misionera fue su llegada a las altas culturas de India y China, como simple evangelizadora, sin el apoyo de las armas, ni el respaldo de ninguna superioridad cultural. Los protagonistas de esta empresa de abrir el mensaje cristiano a nuevas formulaciones culturales y los actores del segundo gran conflicto que va a estallar en la Iglesia, “el de los ritos chinos y malabares”, son dos jesuitas italianos, Mateo Ricci (+ 1610) en China y Roberto de Nobili (+ 1656) en la India. El Padre Ricci, vestido con la túnica de seda de los letrados chinos y convertido en “Li Mateu” y, sobre todo, sus seguidores aceptan las tradiciones culturales chinas, en todo lo que no atenta claramente contra el mensaje cristiano e introducen algunos cambios en la disciplina eclesiástica. Así rinden culto a los antepasados y, en especial a Confucio, pues la veneración a los antepasados era una conmemoración y no un culto propiamente dicho y Confucio era venerado como maestro, no como Dios. Además, usan, para designar a Dios, nombres sacados de los libros sagrados chinos (“Shang-ti” o Soberano Señor y “T’ien” o Cielo), que en la primitiva tradición confuciana se referían al único Dios personal, aunque por aquel entonces el término Shang-ti se empleaba sólo en el culto imperial tributado todos los años al “Cielo” y el término “T’ien” tuviera también otros significados. Los misioneros jesuitas también suprimen ciertos elementos de los ritos, que causaban especial repugnancia a los chinos y dispensan de algunas leyes eclesiásticas a los nuevos cristianos, que vivían en el seno de una comunidad pagana. Por su parte, el P. de Nobili, convencido de que las formas e instituciones occidentales quitaban al cristianismo la posibilidad de ser aceptado en la India; decidió acomodarse al modo de vida e ideas de la

misma: se vistió la túnica amarilla de los astecas "sannyasi", aprendió la lengua tamil, telugu y sánscrito y permitió a sus catecúmenos conservar las costumbres hindúes que no fueran claramente paganas. Aunque fue acusado de apóstata y tuvo que ir a Goa a hacer su apología, se le dio finalmente la razón y, a su muerte, la Iglesia de Madura estaba muy floreciente.

Sin embargo, la acusación contra el P. de Nobili fue sólo la primera batalla de la guerra que se va a levantar contra los ritos chinos y malabares. Por temor a que los métodos de adaptación practicados por los jesuitas atentaran contra el contenido fundamental del evangelio y por cierta rivalidad entre las órdenes religiosas, se desencadena la guerra contra dichos ritos. Roma envía al obispo Tournon, que, desafortunadamente, no tiene la visión, ni la audacia de Pablo de Tarso y acabó por condenar los ritos, lo que significó imposibilitar o limitar mucho la aceptación del cristianismo. Todavía a comienzos de este siglo, los sacerdotes católicos que iban a misionar en China estaban obligados a hacer un juramento de fidelidad a los decretos condenatorios de los ritos chinos.

20

*3a. etapa: la Iglesia en el contexto contemporáneo.* Tras un largo período de actividad misionera y de reflexión teológica, ha acabado por imponerse en la Iglesia la postura más abierta ante las diferentes culturas, que se refleja en el Concilio Vaticano II. Por ejemplo, en la constitución sobre liturgia, se lee:

"La Iglesia no pretende una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de la comunidad, ni siquiera en la liturgia. Por el contrario respeta y promueve el genio y las cualidades peculiares de las diferentes razas y pueblos. Estudia con simpatía lo que en las costumbres de los pueblos encuentra que no está indisolublemente vinculado a supersticiones y errores, y aún a veces lo acepta en la liturgia, con tal que se puedan armonizar con el verdadero y auténtico espíritu litúrgico" (SC, 37).

La realidad de la Iglesia postconciliar con su experiencia de nuevos acercamientos a culturas extrañas o a subculturas de mundos especializados dentro de los países de la vieja

cristiandad, confirma plenamente la apertura consagrada en el concilio. Además, se han dado nuevas orientaciones para el diálogo Iglesia-culturas. Quiero referirme expresamente al documento emitido por el Secretariado Pontificio para los no cristianos en 1967 sobre el diálogo con todas las religiones del mundo y donde hay un tratamiento sumamente interesante del mito, del rito y de la idolatría, que hubiera resuelto muchos problemas a la Iglesia, si dicho documento hubiera aparecido entre siglos antes, durante la polémica de los ritos chinos y malabares.

Ahora ya es posible analizar la actitud de la Iglesia frente a las culturas peruanas en el primer siglo de la colonia y en el último medio siglo de la república.

## 2. *La Iglesia colonial frente a las culturas indígenas.*

El acercamiento de la Iglesia colonial a las sociedades y culturas indígenas entrañaba una doble contradicción: en primer lugar, el carácter demoníaco que se atribuía a las religiones indígenas, con el agravante de que la religión permeaba otros muchos aspectos de la cultura; en segundo lugar, la estrecha vinculación de la Iglesia con un estado colonial, que trataba no sólo de dominar políticamente, sino de transformar culturalmente a los grupos conquistados. Por eso, la Iglesia en su reflexión teológica y en su praxis pastoral va a buscar la solución a esta doble contradicción. Paso a exponer detalladamente cada punto de contradicción y su solución:

21

1) El carácter demoníaco de las religiones paganas era una idea aceptada en la teología medieval, que se apoyaba en la tradición bíblica. León-Dufour en su artículo sobre demonios de su Diccionario bíblico, escribe:

“Los traductores griegos de la biblia sistematizaron esta interpretación demoníaca de la idolatría, identificando formalmente a los demonios con los dioses paganos (Sal 96,5; Bar 4,7), introduciéndolos incluso en los contextos en que el original hebreo no hablaba de ellos (Sal. 91,6; Is 13,21; 65,3). Así el mundo de los demonios se convertía en un universo rival de Dios” (2)

---

Y en el artículo sobre ídolos dice: “Pablo prosigue esta crítica de la idolatría asociándola al culto de los demonios (I Cor 10;20 s)” (3). Los teólogos peruanos del período colonial se movían dentro de esta interpretación. Por ejemplo, el jesuita José de Acosta (1540-600), que jugó un papel decisivo en el Tercer Concilio Limeño y fue autor del primer tratado de pastoral indígena, el “De procuranda indorum salute” (1588), pensaba que las religiones indígenas eran una parodia diabólica, porque el demonio trató de engañar a los indios imitando todos los rasgos de la religión verdadera (sacrificios, sacramentos, sacerdotes, religiosas, profetas, etc.) (4), para ser honrado con honores divinos y para burlarse de los hombres: es cierto que el jesuita hace una lectura providencialista de la historia y añade que Dios se desquitó, haciendo que los indios, gracias a la parodia, estuvieran dispuestos a aceptar la religión verdadera, que se parecía tanto a su propia religión.

22

Ante este carácter demoníaco de la religión indígena la reflexión y la praxis pastoral trató, en primer lugar, de admitir todo lo bueno de dicha religión. De esta postura es representativo el mismo Acosta. El se opone al método radical de evangelización de hacer “tabula rasa”, destruyendo a sangre y fuego los ídolos y huacas, como hicieron al principio no sólo la turba de soldados, sino también algunos misioneros: “esforzarse en quitar primero por la fuerza la idolatría, antes de que espontáneamente reciban el evangelio, siempre me ha parecido... cerrar a cal la puerta del evangelio a los infieles antes de abrirla” (5). Y se apoya en la autoridad de San Agustín, quien decía que “antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares”. Más aún, defiende que en la evangelización hay que mantener todo lo bueno de la cultura indígena:

“Oficio nuestro es ir poco a poco formando a los indios en las costumbres y la disciplina cristiana, y cortar sin estrépito los ritos supersticiosos y sacrílegos y los hábitos de bárbara fiereza; mas en los puntos en que sus costumbres no se oponen a la religión y a la justicia no creo conveniente cambiarlas; antes al contrario, retener todo lo paterno y gentilicio, con tal de que no sea contrario a la razón... Por lo cual muchas cosas

---

hay que disimularlas, otras alabarlas; y las que están más arraigadas y hacen más daño, con maña y destreza hay que sustituirlas con otras buenas semejantes. De lo cual tenemos la autoridad del ilustre Gregorio Papa, el cual, preguntado por Agustín, obispo de los ingleses... escribe:... 'Pienso que no conviene, de ninguna manera, destruir los templos que tienen de sus ídolos, sino sólo sus ídolos, para que, viendo estas gentes que se respetan sus templos, depongan de su corazón el error y, conociendo al Dios verdadero y adorándolo, concurran a los lugares que les son familiares...' (6).

Y así Acosta transcribe íntegro el famoso texto misionológico. Esta actitud explica los estudios que hicieron los misioneros sobre las religiones indígenas. La lista de cronistas y estudiosos de las culturas indígenas es interminable. Voy a limitarme a Cobo y Avila.

Bernabé Cobo (1580-1657) es un jesuita, que recorrió casi todo el Perú trabajando en diferentes regiones, aprendió el quechua y el aymara y escribió una monumental "Historia del Nuevo Mundo" (1653). Aunque dicha historia no nos ha llegado completa, resulta, por su libro 13, la síntesis más amplia que conservamos de la religión andina prehispánica. En el primer capítulo Cobo, comienza por repetir la teoría del origen diabólico de la religión andina ("el enemigo del linaje humano... procuró usurpar en estas ciegas gentes la adoración que debían a solo el que las crió"), lo cual no le impide reconocer que los indios, alumbrados por la luz de la razón, "vinieron a alcanzar y creer que había un Dios creador universal de todas las cosas y soberano Señor y gobernador dellas" (7).

23

Luego Cobo observa que había muchas religiones en el imperio, pues los incas toleraban los cultos locales y aun los "hacían traer al Cusco y colocarlos entre los suyos propios", y por fin emprenden una detallada descripción del sistema religioso incaico. En esa descripción presenta primero los mitos cosmogónicos y las creencias sobre el alma y el más allá (capítulos 2-3), luego el panteón andino: el Dios creador Wiracocha, los dioses del cielo (Inti, Ilyapu, Killa, Coillor), los dioses de la tierra (Pachamama y Mama-cocha) y las Wakas, describiendo los principales templos (Coricancha, Pachacamac, Tiahuanaco y Apurimac) y

---

adoratorios (cc. 4-20). En esta parte es donde reproduce la relación de los ceques, que ha sido estudiada como base de la organización social del Tawantinsuyo. A continuación Cobo describe los ritos, sacrificios y fiestas, siguiendo, paso a paso, el calendario ceremonial (cc. 21-32). Finalmente, Cobo recoge una detallada descripción de las diferentes clases de sacerdotes, hechiceros y demás especialistas religiosos (cc. 33-38). Como ejemplo de la etnografía de Cobo, recojo este texto:

“Para el tiempo de ofrecer sacrificios tenían los sacerdotes muchas oraciones señaladas, que recitaban; las cuales eran diferentes, conforme al Dios que sacrificaban, la ofrenda que lo hacían y el intento a que iba enderezado el sacrificio. Estas oraciones compuso el Inca Pachacutec, y aunque carecía esta gente de letras, las conservaba por tradición, aprendiéndolas los hijos de los padres. Algunas de ellas me pareció poner aquí, para que se vea el estilo y devoción que mostraban en ellas. Cuando sacrificaban al Wiracocha por la salud y bien común del pueblo, decían la oración siguiente:

¡Oh Hacedor, que estás en los fines del mundo sin igual, que diste ser y valor a los hombres y diciendo: ‘sea este hombre’ y a las mujeres: ‘sea esta mujer’, los hiciste, formaste y diste el ser; guarda, pues, y ampara a estos que criaste y diste el ser, para que vivan sanos y salvos en paz y sin peligro!

¿A dónde estás? ¿Habitas por ventura en lo alto del cielo o en lo bajo de la tierra o en las nubes y tempestades? Oyeme, respóndeme y concede mi petición, dándonos perpetua vida y teniéndonos de tu mano, y recibe ahora aquesta ofrenda, doquiera que estuvieres, ¡Oh Hacedor!” (8).

Francisco de Avila (1573-1647) era un sacerdote cuzqueño, que trabajó como párroco de San Damián (Huarochirí), donde recogió un bello conjunto de mitos andinos. Aunque distintos cronistas (como Garcilaso, Guamán y Cobo) nos han transmitido algunos mitos, es indudable que el conjunto más importante y completo de mitos andinos que conocemos fue recogido por Avila y, por eso, se le puede considerar el iniciador de los estudios sobre tradición oral andina. Tal recopilación tiene la garantía del escrupuloso cuidado que puso Avila en su trabajo. En la primera página del “Tratado y relación de los errores, falsos dioses... de la provincia de Huarochirí”, (1608) se lee “recogido... de personas fidedignas y que, con particular diligencia, procuraron la verdad del todo y

aún, antes de que Dios las alumbrase, vivieron en los dichos errores y ejercitaron sus ceremonias” (9). Dicha recopilación, en opinión de su traductor José María Arguedas, “es el único texto quechua popular conocido de los siglos XVI y XVII y el único que ofrece un cuadro completo, coherente, de la mitología, de los ritos y de la sociedad de una provincia del Perú antiguo” (10). Pero, si Avila muestra ese gran interés por la tradición oral andina, ciertos descubrimientos que hace, al ser invitado a predicar en el pueblo de Huarochirí, según nos cuenta detalladamente en el prólogo de su “Tratado de los evangelios” (1646-8), lo convierten en el primer extirpador de la idolatría. Por paradójico que parezca, tanto él como Avendaño y Arriaga, que jugaron un papel importante en las campañas de extirpación de la primera mitad del siglo XVII, al inventariar, describir y estudiar aquello que trataban de extirpar, han contribuído a salvar para la posteridad el conocimiento de la religión andina.

Junto a los misioneros que hacen etnografía de las culturas americanas, hay que colocar a la legión de los que estudian las lenguas indígenas. En la evangelización peruana no hubo ningún Pentecostés visible con el don de lenguas y uno de los grandes retos del misionero fue la babélica diversidad lingüística. La respuesta del misionero fué generosa y no sólo aprendió las diferentes lenguas indígenas, sino que compuso gramáticas y vocabularios. El dominico Domingo de Santo Tomás publicó la primera gramática quechua: “Gramática o arte de la lengua general de los indios del reino del Perú” (Valladolid, 1560). La primera cátedra de quechua la funda el primer arzobispo limeño, Jerónimo Loayza, en la catedral, la segunda la establecen los jesuitas y cuando el Virrey Toledo ordena establecer otra en la Universidad de San Marcos, el catedrático va a ser también un religioso. Pero todo esto era sólo el comienzo. Una simple revisión del amplio trabajo preparada por Paul Rivet sobre obras en quechua o aymara (11) evidencia el aporte de los hombres de la Iglesia. Y otro tanto puede decirse con relación a las lenguas amazónicas.

ligiones indígenas, para conservar todo lo positivo de las mismas y para realizar de un modo más acomodado la tarea evangelizadora, sino que trataron de "cristianizar" la misma religión indígena. Frente a la interpretación del "origen diabólico" de las religiones autóctonas, que ya se vió, surge la interpretación del "origen apostólico", que atribuye dichas religiones a la predicación de San Bartolomé o de Santo Tomás, quien, según una vieja tradición, había llegado en su predicación hasta la India. Uno de los principales defensores de esta interpretación fué un agustino criollo de Chuquisaca, pero que vivió la mayor parte de su vida en el Perú, Fr. Antonio de la Calancha, autor de la interesante "Crónica moralizada de la orden de San Agustín" (1639). Calancha parte de las similitudes entre las religiones autóctonas y el cristianismo o, como él dice, de cierta "noticia" que los indios tenían de la Trinidad, la Eucaristía, la adoración de la cruz, la confesión auricular de los pecados, el bautismo, el ayuno, las ofrendas por los muertos, etc., y se plantea la doble explicación: tales creencias y prácticas indígenas "tuvieron principio católico y por ministro evangélico y después la sucesión de los años y la cizaña del demonio" las degeneró, o "el demonio como simia las introdujo desde el principio para asemejarse a Dios" (12). Luego el agustino defiende apasionadamente la primera hipótesis, explicando la posterior deformación del cristianismo indígena por comparación con lo ocurrido en la India, Persia y Grecia; que también habían sido evangelizadas por los apóstoles. Las pruebas aducidas por Calancha en favor de la predicación apostólica a los indios son de dos tipos: en primer lugar, con argumentos a priori:

"Los que no se persuaden que predicó apóstol en este nuevo mundo, van contra las leyes natural, divina y positiva y agravian a la misericordia y a la justicia de Dios. Van contra la ley natural, pues quieren para estas tierras la desdicha de no haberse predicado la fe por apóstol, cosa que los europeos no quisiesen para sí... Van contra la ley divina que Cristo mandó a sus apóstoles: 'id y enseñad a toda la gente'... Van contra la ley positiva, pues no quieren que se distribuya el bien común... Agravian a la justicia de Dios, pues quieren que se condene, porque no creyeron su fe, a los que ni oyeron su ley, ni supieron de su evangelio. Agravian a su misericordia, pues habien-

---

do muerto por todo el mundo, quieren que estas tierras, que son más que el otro medio mundo, no hayan sabido su muerte, ni hayan oído su ley" (13).

En segundo lugar, el agustino recoge todos los testimonios disponibles sobre la presencia de un personaje misterioso, que enseñó la verdadera religión e hizo milagros, que tenía que ser uno de los apóstoles, y explica así el culto al creador en Pachacamac, en Cusco, en Cacha (Canas), en Tiahuanaco y en el Titicaca; aunque Calancha reconoce la insuficiencia de estos testimonios, juzga, con orgullo de criollo y con un claro enfrentamiento a su lector peninsular, que no son mayores los testimonios que se tienen para afirmar la predicación de Santiago en España (14).

Pero, no hay que tomar a Calancha como un vidente solitario, sino como eslabón de una cadena de autores muy representativos de fines del siglo XVI y del siglo XVII, en la que destacan el sacerdote Miguel Cabello de Balboa (1586), el cronista indio Guaman Poma (1615), el agustino Alonso Ramos Gavilán (1621), el sacerdote cuzqueño Francisco de Avila (1648) y el obispo de Quito, Monseñor Alonso de la Peña (1668). Esta corriente de pensamiento respondía al período de consolidación del virreinato, después de la conquista, las guerras civiles y la reorganización toledana, y al nacimiento de la conciencia nacional; en esta consolidación y en esta conciencia, la creencia en la predicación apostólica jugaba un papel importante, pues permitía a los indios hacer "entrar la conquista en el movimiento cíclico de su historia" (15) y reconciliarse con su pasado religioso, al reconocer que su cultura no había sido una gran mentira diabólica, sino que también estaba asentada sobre la verdad, aunque hubiera sufrido deformaciones. De esa manera, al mismo tiempo que se facilitaba el acercamiento de los dos mundos culturales antagónicos por su pasado cristiano común, los misioneros superaban la contradicción del carácter demoníaco de las religiones autóctonas.

2) La segunda contradicción de la Iglesia misionera no era menos problemática: su vinculación estrecha, como con-

---

secuencia del “Patronato regio”, con un gobierno colonial que explotaba económicamente a los indios y les imponía su propio modelo político-cultural. Esta contradicción está muy bien expresada en la obra de un misionero de la primera generación, Pedro de Quiroga, que regresó a España y allí compuso sus “Coloquios de la verdad: causas e inconvenientes que impiden la conversión de los indios” (1563). En la obra, compuesta a modo de diálogo clásico, el indio Tito responde así al sacerdote, que le ha expuesto todos los defectos del cristianismo de los indígenas:

“Mira, padre, la paciencia con que te he oído y sufrido... No se te puede satisfacer, ni responder con orden a lo que has dicho, porque no lo guardáis vosotros con nuestras cosas... Yo trataré este negocio por el camino más cierto y más llano que entendiere, y sea Dios el juez entre nosotros y nos... Habéis hecho odiosa la ley que nos predicáis con las obras que no hacéis, tan contrarias a lo que enseñáis que quitáis el crédito a la misma verdad... Estamos tan indignados contra vosotros y os tenemos tanto odio y enemistad, que no nos podemos persuadir a creer cosa de las que nos predicáis y decís, porque siempre y en todo nos habéis mentido y engañado. Nunca desde que os conocemos ha salido palabra de vuestra boca que sea sino para nuestro daño: todo ha sido rapiña y codicia” (16).

28

Por más que estas observaciones y todo el largo razonamiento del indio Tito sean especialmente válidos para el período sangriento de la conquista y de las guerras civiles y para la evangelización compulsiva de la primera hora, no hay duda que siguieron teniendo validez, cuando las cosas mejoraron, porque seguía en pie el sistema colonial con la encomienda, la mita y las reducciones. Por eso, los misioneros van a plantearse seriamente cómo superar esta contradicción.

Pienso que puede hablarse de tres soluciones.

a) La primera fue la protesta profética. El prototipo de la misma es Bartolomé de las Casas (1474-1566), quien era encomendero en la Española, pero a raíz de una experiencia religiosa se convirtió y decidió consagrarse a la defensa de los indios, primero como fraile dominico, luego como

obispo de Chiapas, después como escritor de la historia americana en el convento de Valladolid y siempre como agitador de la corte española ante los horrores de la conquista de América. Las Casas hizo una apasionada defensa de los derechos humanos de los indios en sus polémicas, entre las que destaca la sostenida en 1550 en la corte española, Valladolid, con Ginés de Sepúlveda ante una Junta de teólogos y juristas reunida por orden del emperador, y en sus numerosos memoriales de denuncia, de los que el más famoso es la “Brevísima historia de la destrucción de Indias” (1552). Pero, además, el dominico inició la defensa de las culturas americanas en su “Apologética historia” (1559), consagrada a exaltar al indio y los valores de las culturas autóctonas. “La causa final de escribirla —dice— fue conocer todas y tan infinitas naciones de este vastísimo orbe, infamadas por algunos..., publicando que no eran gentes de buena razón para gobernarse, carecientes de buena policía y ordenadas repúblicas” (17). La argumentación de la obra es muy sencilla: el indio tiene cualidades normales de talento y está capacitado para autogobernarse y esto se prueba a priori, por la correlación entre la perfección del hombre y de su medio ambiente (capítulos 1-39), donde el dominico se mueve entre un cierto determinismo ambiental y un moralismo ascético, al presentar la bondad del paraíso tropical y todas las cualidades morales (sobriedad, templanza, castidad, mansedumbre, abstinencia, ausencia de lucro...) del “buen salvaje”, y a posteriori, por el buen funcionamiento de las sociedades indígenas americanas, de las que presenta una detallada historia cultural (cc. 40-267). Un solo ejemplo de su razonamiento:

29

“Decimos lo siguiente: que las provincias de esta Nueva España, en los sacrificios, a todas las naciones gentiles antiguas del mundo, hayan excedido, y mostrado y demostrado ser de más delgado y desmarañado y claro y sutil juicio de razón y de mejor entendimiento, y más comedidas y religiosas para con Dios, porque formaron mejor y más noble concepto y estimación de las excelencias de Dios. Pruébase... en nueve cosas...” (18).

Las Casas, como es sabido, nunca llegó a venir al Perú, aunque emprendió un viaje en dirección a nuestro país,

ni aceptó la mitra episcopal del Cusco que le ofreció el emperador, pero tuvo un cierto influjo en la política indigenista peruana a través de su acción en la corte española (por ejemplo, fue uno de los artífices de las "Leyes nuevas", que suprimieron las encomiendas) y a través del nacimiento de una "escuela" de denuncia en muchos religiosos y laicos, que van a remitir al rey su voz de alarma o su dictamen moral. Al principio es una prolongación de la polémica de los "justos títulos" de la conquista, luego se discute la licitud de instituciones tan típicas de la colonia como la encomienda, el servicio personal o la mita. Como ejemplo de esta corriente, el P. Rubén Vargas Ugarte ha publicado con el título de "Pareceres jurídicos en asuntos de Indias" (Lima, 1951) un conjunto de diez memoriales de jesuitas, remitidos entre 1601 y 1718, sobre los agravios que recibían los indios en la mita minera y un dictamen moral sobre la misma.

30

b) La segunda solución fue la utopía. Puede decirse que la inician en el Perú los jesuitas de Juli entre los indios aymaras. Los jesuitas, la última orden religiosa en llegar al Perú, no quisieron encargarse de las "doctrinas" o parroquias indígenas, porque no las consideraban un método pastoral válido; al ser forzados por el virrey Toledo a tomarlas, propusieron un nuevo tipo de "reducción", donde se conservaban muchos rasgos de la cultura indígena (sobre todo la lengua) y se ejercía una vigilancia más estrecha para que los españoles no se metieran en los pueblos indígenas. La Crónica anónima de 1600, al hablar de los tres frutos del trabajo de los jesuitas, dice:

"El tercero... es defender los padres de la Compañía a los indios de los españoles: ninguno ni soltero, ni casado vive en el pueblo de Juli, porque son la polilla de los indios: el no permitirles que les hagan agravio, el llevarlos por la fuerza, tomarles sus hacenduelas y aún sus mujeres e hijas... Sino también en oponerse con valeroso pecho a los gobernantes, en que no saquen de Juli indios con exceso para sus trajines..., que se disminuya el número de indios para Potosí, que es cuchillo y sepultura de la tierra, y finalmente amparando a los desventurados indios de los jueces y comisarios que, como granizo, llueven por esta provincia" (19).

Este nuevo tipo de reducción, que trataba de conservar muchos rasgos de la cultura indígena (no hay que olvidar que el provincial de los jesuitas, al iniciarse la experiencia de Juli, era precisamente Acosta, a quien se vió acuñando el principio de conservar todo lo bueno de las culturas indígenas) y que trataba, además, de minimizar la explotación colonial, aunque los indios siguieran bajo el régimen de tributo y de mita, tuvo su mayor desarrollo en el Paraguay con algunos de los misioneros que iniciaron su trabajo en Juli y bajo la orientación clarividente del jesuita limeño Antonio Ruiz de Montoya (1582-1652). Este peruano poco conocido inicia su trabajo entre los guaraníes en 1612, interviene en la fundación de once nuevas reducciones y se desempeña, durante muchos años, como superior general de todas las misiones guaraníes; al producirse las invasiones de los paulistas, que buscan en los indios capturados mano de obra barata para sus plantaciones, Ruiz de Montoya, tiene que dirigir la resistencia y se ve obligado a conducir, a los que quedaban, a nuevos territorios; al continuar las invasiones, el jesuita se dirige a Madrid y consigue licencia del rey para organizar un ejército indígena. Aprovecha este viaje para publicar en la capital española su "Arte y vocabulario de la lengua guaraní" (1640), que es la primera gramática escrita sobre dicha lengua, y su interesante "Conquista espiritual del Paraguay" (1639), donde hace detalladas descripciones de la cultura guaraní, de las invasiones paulistas y de la organización de las reducciones. Por ejemplo, en cuanto a la propiedad de la tierra, era de dos tipos: el "Tupambaé" (propiedad de Dios y de los pobres, terreno común destinado al sostenimiento del culto, de las viudas y enfermos y donde estaban incluidos los rebaños de ganado vacuno y los campos de yerba mate para el pago del tributo) y el "abambaé" (propiedad privada). De ésta dice Montoya:

31

"Son todos labradores y tiene cada uno su labranza aparte, y en pasando de 11 años tienen ya su labranza los muchachos, a que se ayudan unos a otros con mucha conformidad; no tienen compras ni ventas, porque con liberalidad y sin interés se socorren en sus necesidades, usando de mucha liberalidad con los pasajeros y con esto cesa el hurto, viven en paz y sin litigios" (20).

---

En su descripción de la vida de las reducciones, Ruiz de Montoya insiste de modo especial en la vivencia religiosa y aún mística de los guaraníes; pienso que lo hace, no sólo por razones religiosas, rehabilitando al cristianismo de los indios de los frecuentes acusaciones de que fué objeto, sino por razones políticas, rehabilitando a los indios en su capacidad de abrirse a lo más sutil de la cultura europea; efectivamente, si los indios guaraníes, que acababan de salir de la vida tribal, de la poliginia y de la antropofagia ritual, tenían experiencias religiosas y místicas similares a las de los místicos criollos y europeos (y Montoya podía juzgar bien en ese terreno, como se desprende de la lectura de su obra "Silex divini amoris" y del testimonio de sus contemporáneos) era una prueba de la capacidad humana de los guaraníes.

32

La experiencia del Paraguay siguió creciendo y llegó a su clímax en 1731 con cerca de 140 mil indios. Pero, la corona real, que la había tolerado al comienzo, por ser una defensa del imperio español contra el avance de los portugueses y por llevarse a cabo en una región donde no era necesaria la mano de obra indígena para la minería, sintió temor de la formación de un "estado indígena" dentro del estado y ese fué un motivo importante para expulsar a los jesuitas de todos los dominios españoles de América; treinta años después de la expulsión, la población se había reducido a la mitad y los indios que quedaban estaban minados por el alcohol y las privaciones.

c) La tercera solución fue la más realista y, por lo mismo, la más aceptada. Entre la protesta profética sobre la libertad de los indios y la construcción utópica de un "estado indígena", quedaba la posibilidad de colaborar con el gobierno español en la humanización de la "república de indios", y eso fué lo que hicieron la mayoría de los eclesiásticos. Los pueblos-reducciones de Toledo fueron al mismo tiempo "doctrinas"; la población indígena de las reducciones, proveniente a veces de diferentes ayllus, encontró en las cofradías una nueva forma de expresión de solidaridad y las antiguas formas de parentesco buscaron una com-

---

pensación en el compadrazgo, multiplicado con ocasión de los ritos religiosos; así la Iglesia, que no pudo defender contra la política española la antigua cultura indígena contribuyó al nacimiento de la nueva cultura indígena. En este nacimiento no faltó la injusticia, causada por no pocos eclesiásticos, demasiado cercanos a los nuevos dueños del país, por lo que muchos indígenas se quejaron repetidas veces de la “trinidad” formada por el cura, el curaca y el corregidor; pero, de todos modos, el proceso de transformación cultural se operó y, desde hace muchos años, la población indígena y otros sectores del mundo popular peruano ven la fiesta anual del santo patrono una expresión de la propia identidad cultural. La fiesta desempeña la función de integrar a la comunidad bajo un símbolo común y a través de una serie de reciprocidades ceremoniales; es un mecanismo de promoción de la persona por medio del prestigio de “pasar el cargo” y consecuentemente, un mecanismo de redistribución del poder y de la riqueza; y cumple una función de “recreación”, no sólo por lo que tiene de paréntesis y aun de “exceso”, es decir de ocasión socialmente autorizada de manifestar actitudes y comportamientos normalmente reprimidos, sino por lo que tiene de retorno al tiempo inicial, al menos a niveles poco conscientes. Lo que se dice de la fiesta en la nueva cultura indígena puede repetirse de otros comportamientos religiosos enseñados por los misioneros. Si para los cuarenta primeros años de la conquista puede decirse con Nathán Wachtel que la tradición andina “sufrir los efectos desestructuradores de la dominación española: la descomposición de la sociedad no es compensada por otro tipo de organización. Hay una deculturación sin una verdadera aculturación” (21), esto ya no es válido para después, pues se forma una nueva cultura indígena, por más que tenga ciertos rasgos alienantes, como ocurre con toda cultura surgida en un contexto de dominación. Además, en esa nueva cultura indígena se ha dado lo que el filósofo argentino J. Scannone llama “bautismo cultural”, pues el sentido cristiano de la vida (es decir, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la historia, la naturaleza, implicado por la fe) tiene una vigencia decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura

(22), aunque haya importantes regiones indígenas (pienso, sobre todo, en el mundo andino cuzqueño) donde ese bautismo cultural no haya sido completo y queden aspectos éticos y simbólicos de la vieja cultura andina un tanto irreductibles.

En resumen, la Iglesia del primer siglo de la colonia pudo resolver la doble contradicción involucrada en su acercamiento a las sociedades y culturas americanas: la contradicción del carácter demoníaco atribuido a las religiones indígenas, por medio de la aceptación y utilización de todos los elementos válidos de las mismas y por su cristianización original, al hacerlas fruto de la predicación de los apóstoles; y la contradicción de la estrecha vinculación entre la Iglesia misionera y el estado colonial, por medio de su actitud profética, sus experiencias utópicas y, sobre todo, por su contribución a la modelación de la nueva cultura indígena y popular.

### *3. La Iglesia actual frente a las culturas indígenas.*

Con esto pasamos a analizar el punto de vista de los hombres de la Iglesia en los últimos cincuenta años, cuando se replantea en el país el problema de las culturas indígenas. Por una serie de factores culturales y políticos, entre los cuales tiene un lugar importante el fracaso de la política liberal iniciada por los gestores de la independencia, la constitución peruana de 1920 vuelve a reconocer la existencia legal de las comunidades indígenas (art. 41) (aunque las comunidades nativas de la selva tendrán que esperar hasta 1974) y la necesidad de dar leyes especiales para la población indígena (art. 58), y varios intelectuales escriben, en la década de los 20, influyentes ensayos sobre la población indígena. Entre éstos merecen destacarse. "Nuestra comunidad indígena" (1925) de Hildebrando Castro Pozo, "Tempestad en los Andes" (1927) de Luis E. Valcárcel, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana" (1928) de José Carlos Mariátegui, "El nuevo indio" (1930) de José Uriel García y la "Realidad Nacional" (1930) de Víctor Andrés Belaúnde, donde los dos

---

últimos ensayos son réplicas a los de Valcárcel y Mariátegui respectivamente.

Frente a esta corriente los hombres de la Iglesia estuvieron bastante ausentes por varias razones: en primer lugar, la Iglesia de las primeras décadas del presente siglo no tenía la misma cantidad de clero, ni el dinamismo de la Iglesia Colonial; en segundo lugar, el movimiento indigenista se inicia en estrecha vinculación con posturas de izquierda marxista, lo que alejó a la Iglesia de ese entonces. Sin embargo, primero en la selva con el desarrollo pastoral de las tres nuevas circunscripciones eclesiásticas de agustinos, franciscanos y dominicos, y luego en la sierra con el establecimiento, a partir de la década de los 50, de prelaturas en el territorio menos atendido pastoralmente de las viejas diócesis con abundante población indígena, se institucionaliza un nuevo indigenismo eclesiástico. En su realización los misioneros y sacerdotes, provenientes en su mayoría del extranjero y con el apoyo de sus respectivas órdenes o congregaciones religiosas, van a poner toda su mística y toda su capacidad de conseguir recursos materiales y humanos en favor de la causa indígena.

35

Sin embargo, el objetivo de este nuevo indigenismo eclesiástico no va a ser siempre, ni en todos el mismo y, por eso, pueden señalarse en el mismo como tres orientaciones, que responden a tres metas más o menos definidas (incorporar a los indios al país, integrarlos pero respetando sus peculiaridades culturales o liberarlos de la dominación cultural y política) y, en cierto sentido, tres etapas, pero no totalmente, pues las tres orientaciones pueden darse con frecuencia simultáneamente en una misma región eclesiástica, por más que la tercera sea muy minoritaria. Paso a exponer cada una de esas tres orientaciones indigenistas:

a) *La incorporación indígena.* Los misioneros que comienzan a trabajar con los nativos en las misiones de la selva y los párrocos serranos con cierta preocupación social, fuera de su labor estrictamente religiosa, quieren resucitar el trabajo de las antiguas misiones coloniales y pretenden incor-

---

porar al indio a la sociedad nacional; el indio, por motivos geográficos y culturales, había permanecido al margen de la sociedad nacional y la igualdad total de derechos proclamada por las leyes desde la independencia, no había podido superar esa marginación. Por eso, los misioneros con un enfoque humanista del problema quieren superar esa marginación y que, en cierto modo, los indios dejen de ser indios; para eso van a crear centros de salud y centros educativos de diferentes niveles, pero tal educación, de espaldas al mundo cultural nativo, es con frecuencia un verdadero etnocidio.

36

b) *La integración indígena.* La nueva orientación va a estar influida por el nacimiento del movimiento indigenista continental, que va a tener en México su abanderado, y de las experiencias de antropología aplicada realizadas en el Perú como la de Vicos en el Callejón de Huaylas y la de Puno-Tambopata; esta orientación es propia de la época desarrollista y de la visión dual de la sociedad con un polo moderno y un polo tradicional, que debe modernizarse; los grupos indígenas son ese polo tradicional, que no han querido aceptar la modernización y el progreso, pero que no deben perder en su modernización todo lo valioso de su propia identidad, por eso, el indio no debe dejar de ser indio, sino que debe conservar todos los valores positivos de su personalidad social, como la lengua, la manera de vestir, las formas de organización social, el arte, etc. Los misioneros van a enfocar ahora el problema no ya con su formación humanística, sino con los aportes de la antropología y de las demás ciencias sociales y, por eso, estudian esas disciplinas o buscan la colaboración de científicos sociales.

Una publicación de las obras misionales pontificias, que lleva el significativo título "Integración silenciosa de 600 mil hombres" (1966) presenta un panorama del trabajo que realizan los ocho vicariatos de la selva: en el terreno educativo, hay 1,094 escuelas primarias con casi 56 mil alumnos, 31 colegios de secundaria con más de 1,600 alumnos, 10 escuelas normales con más de mil alumnos, 85 centros de alfabetización con casi 2,700 participantes

y 50 internados con más de 2,300 alumnos y varias escuelas radiofónicas; en el terreno sanitario, dicha publicación habla de 55 centros, entre hospitales, postas médicas y dispensarios; en el terreno económico-social, se da cuenta de la organización de cooperativas de consumo y de producción, del establecimiento de granjas y de aserraderos y de la fundación de nuevos pueblos (23). Es cierto que todas esas cifras no se refieren sólo a los 200 mil nativos amazónicos, sino que también incluyen a los ribereños e incluso a habitantes de ciudades como Pucallpa o Iquitos. Nótese de paso cómo a los centros de educación y de salud que eran los principales medios de la anterior orientación, se unen ahora pequeños programas de desarrollo, que conllevan alguna forma de desarrollo de la comunidad. Y también ahora tales programas tienen con frecuencia efectos desestructuradores sobre los grupos nativos.

Pero, además, hay que conocer mejor la cultura indígena que se quiere conservar y, por eso, se crean instituciones especializadas. En 1968 se funda en Cusco el Instituto de Pastoral Andina (IPA), para asesorar, en el trabajo pastoral con quechuas y aymaras, a las siete circunscripciones eclesiásticas de la sierra sur, entre Abancay y Juli, a las que enseguida se unirán Ayacucho y Huancavelica. Dicho instituto ha organizado numerosos encuentros sobre cultura andina, promoción humana, aprendizaje del quechua y política nacional para sacerdotes y demás agentes de pastoral de la región; además, ha realizado y publicado varios estudios de antropología religiosa y de pastoral campesina y edita la revista "Allpanchis", que llegó a ser una de las mejores revistas sobre el mundo cultural andino, aunque en los últimos números se ha convertido en una revista más de temas campesinos. Por su parte, los obispos de la selva crearon en 1973 para asesorar a los ocho vicariatos el "Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Pastoral" (CAAAP), con sedes en Lima e Iquitos, que, a semejanza del IPA, ha organizado cursos para misioneros sobre antropología y lingüística, publica la revista semestral "Amazonía peruana" y una serie de monografías sobre diferentes grupos nativos y asesora o dirige diferentes proyectos socio-económicos (24). A este

trabajo de investigación, promoción y difusión, habría que añadir la realización de experiencias interesantes, que escapan del limitado marco de este trabajo.

c) *La liberación indígena*: esta nueva orientación que es todavía muy minoritaria, aunque haya sido decididamente asumida por algunos agentes pastorales de la sierra y de la selva, pretende una promoción de los indígenas tal, que no sólo les permita conservar sus valores culturales propios, como en el caso anterior, sino también expresar esa diferencia en términos de una cierta autonomía política. Esta orientación es el resultado de una serie de factores: en lo político, se replantea el indigenismo integracionista y se habla del “poder indio”; en el análisis social, entra en crisis el desarrollismo y aparece la teoría de la dependencia; en el campo teológico-pastoral, se celebra la Conferencia de Medellín (1968), y surge la teología de la liberación. Esta orientación busca servir a los indios, no tanto en los campos de la salud o la educación, ni siquiera en los proyectos socio-económicos y en el desarrollo de la comunidad, cuanto en los programas de concientización, movilización y organización indígenas. Uno de los documentos que, a nivel latinoamericano, expresa mejor esta orientación es la “Declaración de Barbados” (1971), con su severa crítica a los gobiernos, a los antropólogos y a las misiones religiosas. En el Perú, sólo dos meses después de la reunión de Barbados, se congregaron obispos y misioneros de los cinco países del grupo andino; fruto de esa reflexión fué el “Documento de Iquitos”. Transcribo la parte del mismo que expresa la solidaridad con los nativos:

38

“La situación desesperada, en que se encuentran los grupos marginados de la Cuenca Amazónica... nos hace tomar conciencia del carácter liberador de nuestra pastoral misionera... Dentro de esos grupos, nos solidarizamos de manera especial con la suerte de los indígenas, y especialmente con aquellas minorías étnicas, que constituyen un potencial humano en América Latina y están en acelerado proceso de desintegración. Esta solidaridad implica:

1. Compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural).

2. Compromiso serio por asegurar la supervivencia biológica y cultural de las comunidades nativas. Esto exige nuestra inserción en su proceso histórico.
3. Constante evaluación autocrítica del misionero y de la obra misionera.
4. Denuncia abierta, serena y sistemática de la injusticia institucionalizada por el atropello de la sociedad nacional a los grupos nativos.
5. La Iglesia misionera, local, nacional, latinoamericana, debe asumir la responsabilidad de procurar que los grupos nativos tomen conciencia de su situación frente a la sociedad nacional, se organicen y se conviertan así en los impulsores de su propio desarrollo.

Esta labor de concientización debe realizarse también a nivel de sociedad nacional, a fin de que se logre el cambio de las estructuras de dominio y se obtenga una política verdaderamente indigenista, que respete, posibilite y promueva el desarrollo autóctono de las minorías nacionales, dentro de la dinámica del desarrollo nacional, dado que sólo dentro de un sano pluralismo de las culturas puede darse una auténtica unidad nacional.

Afirmamos los valores auténticos del hombre amazónico...: sociedad familiar, autoridad de carácter carismático, sentido de responsabilidad y libertad, propiedad comunitaria” (25).

El cumplimiento del compromiso de denuncia ha llevado a los obispos de la selva a frecuentes pronunciamientos sobre los problemas de esa región. Por ejemplo, la Asamblea Episcopal regional de la selva (Pucallpa, 1972) muestra su “extrañeza y dolor ante la nueva postergación de la ley de comunidades nativas” (en realidad no salió hasta 1974) y vuelve a reiterar pedidos urgentes hechos en la asamblea del año anterior, tales como “personería legal y documentación personal, títulos de propiedad de la tierra, control y selección de las autoridades militares y civiles de la zona por parte del gobierno, adecuación de los programas educativos a la realidad de la zona, control de los programas de colonización”; y la misma Asamblea regional, reunida al año siguiente en San Ramón (Chanchamayo), vuelve a reiterar esos pedidos y añade que “el gobierno reconozca y escuche a las autoridades nativas, nombradas por los mismos indígenas” y que vigile los organismos estatales encargados de la comercialización, para evitar la explotación indígena, y llama la atención “sobre las

---

sutiles formas de racismo, que todavía perduran en la Amazonía peruana” (26).

40

Aunque en la denuncia profética, tanto los obispos de la selva como los de la sierra sur, han cumplido un servicio no despreciable, no ha sido tan eficaz la acción de los agentes de pastoral comprometidos con la “liberación indígena”. Y esto se explica tanto por la indefinición de las metas (en la actualidad ni los partidos políticos, ni los científicos sociales saben bien qué hacer para “salvar” a las sociedades indígenas), como por la inadecuación de los hombres de la Iglesia para el empleo de los nuevos métodos indigenistas: ellos pudieron crear numerosos centros educativos y de salud en favor de los indios y montar pequeños programas de desarrollo, pero se sienten poco preparados y aún infieles a su misión sacerdotal, cuando se trata de movilizar y organizar políticamente a los indígenas; ni siquiera les ha ayudado cierto acercamiento a los partidos de izquierda marxista, que son los más interesados en la movilización popular, porque éstos, fieles a la lectura marxista de nuestra realidad hecha por Mariátegui, no han visto en los grupos indígenas nacionalidades oprimidas, sino clases explotadas. Pero, todo este análisis resulta difícil por la cercanía de los hechos y quizás habrá que esperar que pase el tiempo para tener una perspectiva más clara.

Para terminar este apartado de la Iglesia actual frente a las culturas quiero referirme a la “Conferencia episcopal de Puebla” (1979). Al tratar la naturaleza de la evangelización, desarrolla el tema de la evangelización de la cultura en la línea de la “*Evangelii nuntiandi*” de Pablo VI, para quien “la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social” (27). Los obispos presentan como opción de la Iglesia latinoamericana la evangelización de la propia cultura para lo cual debe encarnarse en ella; al concretizar los criterios de esta encarnación dicen:

---

“La evangelización de la Iglesia no es un proceso de destrucción, sino de consolidación y fortalecimiento de dichos valores (culturales); una contribución al crecimiento de los “gérgmenes del verbo” presentes en las culturas.

Con mayor interés asume la Iglesia los valores específicamente cristianos que encuentra en los pueblos ya evangelizados y que son vividos por éstos, según su propia modalidad cultural. La Iglesia parte, en su evangelización, de aquellas semillas esparcidas por Cristo y de estos valores, frutos de su propia evangelización. Todo esto implica que la Iglesia —obviamente la Iglesia particular— se esmere en adaptarse, realizando el esfuerzo de un trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en que se inserta.

La Iglesia, al proponer la buena nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece, por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que el reverso del anuncio del reino de Dios es la crítica de las idolatrías, esto es de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que, sin serlo, una cultura asume como absolutos” (28).

NOTAS

- (1) Amplió este esquema en otro artículo mío (1979). En cuanto al presente trabajo, está inspirado en mi libro que estoy preparando, que se titula “Historia de la antropología indigenista: México y Perú” que será editado próximamente por la Universidad Católica.
- (2) León-Dufour, 1966: 186.
- (3) León-Dufour, 1966: 357.
- (4) Acosta, 1954: 152.
- (5) Acosta, 1954: 561.
- (6) Acosta, 1954: 502.
- (7) Cobo, 1964, II: 145-155.
- (8) Cobo, 1964, II: 205.
- (9) Avila, 1966: 199.
- (10) En Introducción a Avila, 1966: 9.
- (11) Rivet, 1951-1956.
- (12) Calancha, 1639: 340.
- (13) Calancha, 1639: 313.
- (14) Calancha, 1639: 339.
- (15) Lafaye, 1977: 264. Dicho americanista francés estudia detenidamente las ideas de Calancha y sus similares en México con relación al mito Quetzalcóatl-Santo Tomás.
- (16) Quiroga, 1922: 115-118.
- (17) Las Casas, 1958, III: 3.
- (18) Las Casas, 1958, III: 184.
- (19) Publicada por Mateos, 1944: 407.
- (20) Ruiz de Montoya, 1829: 197.
- (21) Wachtel, 1971: 241.

- (22) Scannone, 1977: 74. creación y destrucción del mundo (1978), de C. Nimuendajú.
- (23) Obras misionales pontificias, 1966: 12-55. "Duik Muun...: Universo mítico de los Aguarunas" (1979) de Manuel García Rendueles, 2 tomos.
- (24) El IPA ha publicado ya 15 números de "Allpanchis" y los estudios "El mundo religioso de Urcos" (1971) de Manuel M. Marzal y "Cristianismo y religión quechua en la prelatura de Ayaviri" (1972) de Mateo Garr. El CAAAP ha publicado 5 números de "Amazonía Peruana" y los estudios "Los mitos de
- (25) Colombres, 1975: 105-107.
- (26) Mercier, 1974: 105-107.
- (27) Puebla, n. 388.
- (28) Puebla, nn. 401-405.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ACOSTA, José  
1954 *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

42

AVILA, Francisco  
1966 *Dioses y hombres en Huarochirí*, Lima, Museo Nacional de Historia.

CABELLO DE BALBOA, Miguel  
1951 *Miscelánea artártica*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

CALANCHA, Antonio de la  
1648 *Tratado de los evangelios*, Lima.  
1639 *Crónica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú*, Barcelona, Pedro Lacaballería, tomo I.

COBO, Bernabé  
1964 *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

COLOMBRES, Adolfo (editor)  
1975 *Por la liberación del indígena*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.

DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alfonso  
1668 *Intinerario para párrocos de indios*, Lima.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe  
1956-66 *Nueva crónica y buen gobierno*. Lima, Ministerio de Educación, 3 tomos.

LAFAYE, Jacques  
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cul-

tura Económica.

- LAS CASAS, Bartolomé de  
1958 *Obras*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles,  
5 tomos.
- LEON-DUFOUR,  
1966 *Diccionario de teología bíblica*. Barcelona, Herder.
- MATEOS, Francisco (editor)  
1944 *Historia general de la Compañía de Jesús en la  
provincia del Perú*. Madrid, Consejo Superior de  
Investigaciones Científicas.
- MARZAL, Manuel  
1979 "Unidad del evangelio y diversidad de culturas",  
en revista *Pastoral Popular*, Madrid, vol. 30. No.  
1, p. 24-30.
- MERCIER, Juan M. y G. VILLENEUVE  
1974 *Amazonía: ¿liberación o esclavitud?*, Bogotá,  
Ediciones Paulinas.
- OBRAS MISIONALES PONTIFICIAS  
1966 *Integración silenciosa de 600 mil hombres*, Lima.
- QUIROGA, Pedro  
- 1922 *Coloquios de la verdad: trata de las causas e incon-  
venientes que impiden la doctrina e conversión de  
los indios del Perú y de los males e daños e agr-  
avios que padecen*, Sevilla, Centro de Estudios Ame-  
ricanistas.
- RAMOS GAVILAN, Alonso  
1621 *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de  
Copacabana y sus milagros, e invención de la cruz  
de Carabuco*, Lima.
- RIVET, Paul  
1951-56 *Bibliografía des langues Aymará et Kichua*, París.
- RUIZ DE MONTOYA, Antonio  
1892 *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la  
Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay,  
Paraná, Uruguay y Tapé* Bilbao, Mensajero, 2a.  
edic.
- SCANNONE, J.  
1977 "Mestizaje cultural y bautismo cultural: categorías  
teóricas fecundas para interpretar la realidad lati-  
noamericana" en revista *Stromata*, Buenos Aires,  
Universidad del Salvador, año 31, No. 1-2.
-

TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL ESPISCOPADO LATINOAMERICANO

1979 *Puebla: la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Lima, Secretariado Nacional del Episcopado Peruano.

WACHTEL, Nathan

1971 *La vision des vaincus: les indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, París, Gallimard.