

IGLESIA E INDIGENISMO

POR

JESÚS MARÍA GARCÍA AÑOVEROS

Instituto de Historia, CSIC

RESUMEN

Estudio y síntesis de la evangelización cristiana en el Nuevo Mundo y la recepción del evangelio por las poblaciones indígenas americanas, en especial mesoamericanas, durante la época colonial y en los primeros siglos de la independencia.

PALABRAS CLAVE: Evangelización, Indigenismo, América del Sur.

ABSTRACT

Study and synthesis of the Christian evangelisation in the New World. The acceptance of the Gospel by the American indigenous populations, especially Mesoamericans, during the colonial era and in the first centuries of the independence.

KEY WORDS: Evangelisation, Indigenism, South. America.

El término indigenismo, que es el que aparece en el título de este artículo, lo asumo en su sentido amplio de mundo indígena, de sociedades y culturas indígenas, y no en la acepción restringida y reciente de movimientos indígenas reivindicativos —políticos, sociales y culturales— de defensa de identidades indígenas. Sobre este asunto haré alguna breve reflexión al final. Por evidentes razones expositivas e históricas dividiré el trabajo en dos partes, las correspondientes a la época española y a la América independiente.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

I. LA ÉPOCA ESPAÑOLA

La evangelización de las Indias fue obra conjunta de la Corona y de la Iglesia española. En las primeras bulas de Alejandro VI aparecen dos rasgos fundamentales y ligados: la concesión, por un lado, del dominio y posesión de los territorios descubiertos y por descubrir, más allá del meridiano asignado en la mar oceana, a la Corona de Castilla, y la obligación, por otro, de evangelizar a los nativos e implantar la Iglesia Católica en esos territorios. El papado, para tal fin, otorgó a la Corona un conjunto de importantes facultades eclesiásticas, entre las que destacaron los derechos de Patronato en las Indias en cuanto a fundaciones y designación —no nombramiento— de obispos y párrocos, y el cobro y distribución de los diezmos, concesión que se hizo a la Corona para ayudar a asumir la enorme carga financiera, derivada, entre otros, de su compromiso del envío y cuidado material de los misioneros, del pago del salario real asignado a los obispos y curas doctrineros de indios, de la edificación y mantenimiento de los innumerables lugares de culto y de la creación y sostenimiento de obras de salud y educación.

Lógicamente, la evangelización, implantación y desarrollo de la Iglesia fueron realizados por eclesiásticos, españoles y criollos, que dependían en sus funciones ministeriales de la jerarquía eclesiástica. De esta manera, el gobierno espiritual de las Indias estuvo en las manos de las dos poderosas instituciones, Corona e Iglesia, que colaboraron estrechamente. La Corona aceptó plenamente a la institución eclesial en su propia naturaleza, doctrina, ritual y derecho canónico; la Iglesia, por su parte, respetó escrupulosamente las concesiones papales, admitió, sin dudar, la institución monárquica y colaboró decisivamente en el sometimiento de los indios bautizados a la Corona. Aunque hubo roces habituales entre la Corona y la Iglesia en el ejercicio de sus funciones, nunca llegaron a provocar la ruptura o invasión sustancial de jurisdicciones, pues siempre acabó imponiéndose el mutuo entendimiento. La Corona, en el asunto de la evangelización de los indígenas, mostró un cuidadoso celo e interés y sus exigencias se plasmaron en leyes y normas que urgían a los eclesiásticos al cumplimiento estricto y generoso de sus obligaciones. La evangelización de los indígenas, fruto de la colaboración de la Iglesia y de la Monarquía, es un fenómeno histórico, único y singular en la historia de la Iglesia y del cristianismo, y, como tal, debe ser entendido, aceptado y analizado, y menos olvidado, como parece que cierta historiografía eclesiástica contemporánea desea eludir y silenciar.

Evangelización y civilización. Desde los inicios de la evangelización de los nativos en las Indias, los misioneros y la Corona partieron de un básico principio plenamente aceptado: la relación inseparable entre ser cristiano y compor-

tarse como un hombre racional: la aceptación del Evangelio exige llevar una vida conforme a la razón natural. El Concilio Limense III, que sentó definitivamente en gran parte de América las bases de la evangelización, lo dice expresamente: la vida cristiana exige un hábito de vida no indigno de la razón natural y acorde al hombre racional. La civilización, civilidad, el vivir en policía cristiana, son expresiones que vienen a significar lo mismo: vivir racionalmente según los dictámenes del derecho natural.

La idea de que los indios podían ser civilizados, suponía que eran hombres dotados de razón, no obstante que se encontraran poco o nada civilizados, a quienes había que introducir en la vida racional y sacar de la barbarie. Indudablemente, el grado de barbarie de los indios variaba sustancialmente a tenor del desarrollo de sus propias sociedades, pues, en los extremos, los había que llevaban una vida absolutamente salvaje, sin apenas atisbos de organización política y social, dedicados a la caza y recolección, mientras que otros estaban integrados en sociedades política y socialmente bien organizadas en reinos y pueblos y con un desarrollo agrícola importante. En cualquier caso, la vida en policía cristiana debía incluir dos tareas por parte de los misioneros: el destierro de las costumbres consideradas no racionales y la introducción de aquéllas que se tenían por civilizadas. El modelo que inspiró a los evangelizadores fue el de los labradores, de los que vivían en Castilla de saberes y comportamientos razonables, para que, de esa manera, tomaran los indígenas nuestra civilidad y buenas costumbres.

Había no pocas costumbres de los indios, consideradas bárbaras, que había que quitar y sobre las cuales hay abundante documentación. Entre las que necesariamente había que erradicar se cuentan las idolatrías y supersticiones, los sacrificios humanos y el comer carne humana, los enterramientos de personas vivas, la sodomía, la poligamia, las borracheras y la desnudez. También había que combatir ciertas actitudes, como el desorden, la suciedad, el espíritu de venganza, la mentira y la haraganería. A la vez que se intentaban desterrar estos usos y costumbres, la vida cristiana exigía comportamientos a introducir de tipo individual, familiar, laboral y social, que los misioneros concretaron en vestir con limpieza, el aseo personal, la monogamia, el evitar la promiscuidad, el cuidado del cabello, la construcción de casas más confortables y sólidas, la educación de los hijos, dormir en alto, comer en mesas y el rezo en común. Todo lo cual venía acompañado por las nuevas aportaciones y técnicas que introdujeron, principalmente los misioneros, en instrumentos de trabajo, siembras, semillas y sistemas de trabajos agrícolas desconocidos por los indios, novedosos oficios manuales, la música y los instrumentos musicales europeos, la entrada de la ganadería y una distinta organización del trabajo.

En cuanto a la evangelización en sentido estricto, los indígenas siempre fueron vistos por la Iglesia como seres racionales, capaces de recibir y aceptar

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

el Evangelio. Con este presupuesto, los misioneros dieron comienzo a una inmediata evangelización de los nativos. En general, los indios aceptaron de buen grado el Evangelio y fueron más bien pocas las resistencias. Lo dicho es válido para la gran mayoría de la población indígena, que había sido sometida por la guerra o por otros procedimientos a la Corona española. En cuanto a las sociedades indígenas que permanecían fuera de los territorios sometidos, Felipe II, en 1573, promulgó unas célebres ordenanzas en las que se dio por acabada la conquista armada y se abrió paso a una penetración pacífica, que debían llevar a cabo pacientemente los misioneros mediante la persuasión y el convencimiento, no obstante estuvieran acompañados de soldados con funciones exclusivas de protección. Este proceder, que estuvo en vigor desde la fecha citada hasta el momento de la Independencia, tuvo como resultado la integración en la Iglesia y en la Corona de multitud de indígenas.

El bautismo fue práctica habitualmente aceptada por los indígenas, a quienes se les impuso nombres cristianos y no los de su gentilidad para evitar equívocos. La confesión anual, como era práctica común en la cristiandad, fue exigida a todos. En cuanto a la comunión pascual hubo, desde un principio, dos opiniones en los religiosos misioneros: los que la negaban sistemáticamente por considerar que los indios no estaban preparados para recibirla, y los que opinaron que no había motivos para negarles el alimento sagrado. Al final, se estableció que se diera a todos los que estuvieran suficientemente instruidos. Aunque la Corona y alguna declaración de Roma insistieron en que se confiñera el sacerdocio a los indígenas, sin embargo, la costumbre de los obispos fue, en general, el denegarlo, alegando la falta de idoneidad por parte de los indígenas, por lo que pocos lo alcanzaron. Para el tema de la evangelización es de gran utilidad una lectura reposada del «Itinerario para Párrocos de Indios» del obispo de Quito, Alonso de la Peña, obra escrita en la segunda mitad del XVII, en donde pueden encontrarse las claves fundamentales de la evangelización de los indígenas.

Actitud ante las culturas indígenas. En esta materia la postura de la Corona y de la Iglesia es coincidente. Lo establecido repetitivamente desde un principio por las reales cédulas no difiere de la práctica eclesial: se acepta lo considerado bueno y se rechaza lo malo. Se aprueban y aceptan los usos y costumbres indígenas, así como sus normas de régimen interno, siempre que no sean contrarias a las leyes reales, a la doctrina de la Iglesia y a la razón natural y policía cristiana, y se rechaza todo lo que sea contrario a estos presupuestos. Hubo costumbres, como los sacrificios humanos y el comer carne humana, los enterramientos de vivos y la poligamia, que se extirparon muy pronto. El resto de los arriba indicados, así como los comportamientos que querían introducir los misioneros, o tardaron bastante tiempo en desaparecer o imponerse, o bien se

toleraron y, en muchos casos, se silenciaron. La Iglesia conocía su propio pasado en Europa, cuya evangelización duró siglos y tuvo que tolerar no pocas costumbres ajenas al cristianismo. Especialmente dura y prolongada fue para la Iglesia la lucha por la extirpación de las idolatrías, que nunca pudieron ser arrancadas del todo por estar profundamente arraigadas en las culturas indígenas y que tanto repugnaban a la fe cristiana. En este sentido, fue un acierto de la Corona y de la Iglesia el dejar a los indígenas fuera de la jurisdicción de la Inquisición.

En cuanto a la observación y estudio de las culturas indígenas hubo dos posturas. Durante el siglo XVI las reales cédulas insisten en que los eclesiásticos, con toda diligencia, lleguen a tener noticia y conocer sus ídolos, ritos, costumbres y los modos de gobierno de su gentilidad para desengañarlos de sus supersticiones y engaños y enseñarles mejor la fe; labor en la que destacaron algunos religiosos y pobladores, que nos han dejado escritos y obras admirables de las culturas indígenas, destacando la notable «Historia General de las cosas de la Nueva España» de fray Bernardino de Sahagún. A finales del siglo y a principios del XVII surgió la postura contraria, encabezada por los religiosos y aceptada por la Corona. Como ya se había sembrado la semilla cristiana y los indios ya estaban suficientemente convertidos a la fe —nos dice Remesal— era mejor dejar esas indagaciones para evitar el mezclar la fe cristiana con sus antigüedades, apartar la memoria de su pasado por el peligro de que pudieran volver a sus idolatrías y costumbres ya olvidadas y eludir posibles riegos de un retorno a sus primitivas formas de gobierno.

El resultado de esta penetración en las culturas indígenas fue su transformación. Las actuaciones continuas y tenaces de los evangelizadores lograron transformar dichas culturas, que ya dejaron de ser lo que fueron en su pasado prehispánico, aunque, es importante señalarlo, siguieron siendo culturas indígenas, pues, ni los misioneros ni tampoco la Corona, nunca pretendieron destruirlas sino cambiarlas, se respetaron muchos usos y costumbres indígenas, individuales, sociales y comunitarias y jamás se tuvo la intención de hacer a los indios españoles.

La catequesis. La fe cristiana, para ser aceptada, debía ser entendida, lo que exigía una exposición clara, sencilla, inteligible, atrayente y convincente por parte de los misioneros, especialmente con la primera generación de los indígenas, que no tenían noticia alguna del Evangelio.

Tomada la opción desde un principio de evangelizarlos en sus lenguas, una buena parte de los religiosos se dedicó a la tarea de aprenderlas bien y los más expertos elaboraron gramáticas, en las que las lenguas indígenas encontraron acomodo en el alfabeto latino, vocabularios bilingües, devocionarios, sermonarios, penitenciaros y, sobre todo, catecismos, en los que las principales verda-

des de la fe y los mandamientos se hicieron inteligibles a los indios. De los últimos contamos con una considerable variedad. En la elaboración de los catecismos sus autores toparon con no pocas dificultades, pues no siempre era fácil traducir a las lenguas indígenas el mensaje cristiano. Se optó por dejar de traducir, por carecer las lenguas de los términos precisos, palabras tales como Dios, Espíritu Santo, Virgen María, Santa Iglesia Católica y sacramentos.

Como muestra de los graves problemas en esta materia me viene a la memoria el duro y violento enfrentamiento que hubo en Guatemala entre franciscanos y dominicos durante los años 1551 a 1560, que provocó interminables discusiones, pues, mientras los franciscanos decían que había que usar el término castellano Dios y no el aproximado en lengua cachiuel «cabahuil», los dominicos decían que había que utilizar el indígena, ya que el castellano no les decía nada. Los cronistas Remesal, Vázquez y Fuentes y Guzmán escribieron sobre este asunto, que quedó zanjado en 1560 al decidir el provincial de los dominicos que se utilizara obligatoriamente el término Dios. Ejemplo óptimo de catecismo —sin que suponga olvido de otros excelentes— para la enseñanza de los indígenas fue el ordenado por el III Concilio Limense en 1573 en las lenguas quichua, aymara y castellana.

La instrucción religiosa ideal de los indígenas fue la que se llevó a cabo en bastantes lugares, seria y metódicamente, ilustrada, demostrativa, insistente y repetitiva y no exclusivamente memorística. El memorismo se aplicó preferentemente en los pueblos en donde el doctrinero no residía y acudía de vez en cuando, dejando la catequesis en manos de los sacristanes. Consecuentemente, unos indios fueron mejor evangelizados que otros.

La reducción a pueblos. Muy pronto se percataron los religiosos y la Corona de que el buen gobierno y la evangelización de los indios exigía el que vivieran ordenadamente en poblados. Durante el siglo XVI son muchas las reales cédulas que lo urgieron, apoyadas en los incesantes reclamos de los misioneros. La dispersión en ranchos, valles y montes de la gran mayoría de la población indígena en lugares distantes y alejados, era obstáculo insuperable para la predicación del Evangelio, para una adecuada instrucción en la fe católica, para que los nativos pudieran vivir en policía racionalmente y ser convenientemente civilizados y para su buen gobierno y administración de la justicia.

La tarea de las reducciones fue encomendada principalmente a los religiosos, que contaron con el apoyo inequívoco de las autoridades reales y la colaboración de los caciques y principales indígenas. Se insistía en que este quehacer se hiciera con suavidad, blandura, sin coaccionarlos y tratando de convencerlos de que lo que se pretendía era bueno para ellos. Por regla general, este método de la persuasión fue el que se utilizó durante tres siglos con óptimos

resultados, especialmente en las reducciones llevadas a cabo por franciscanos y jesuitas, y ya en la primera mitad del siglo XVI fueron muchos los pueblos indígenas fundados. De mutuo acuerdo, religiosos y caciques buscaban un buen emplazamiento, se trazaban las manzanas en retícula, se construían las casas de adobe o bajareque para cada familia, en la plaza central se levantaba la Iglesia y el ayuntamiento indígena con su alcalde, regidores, fiscales y escribano y a la comunidad constituida se les asignaban las tierras comunales, ejidales y propias suficientes.

Los pueblos fueron, sin duda, la base de la evangelización y gobierno de los indios con el resultado de un profundo cambio en las estructuras sociales y políticas prehispánicas, algunas de las cuales se acomodaron a los cambios y pervivieron pacíficamente.

Se prohibió estrictamente a españoles y mestizos vivir en los pueblos de indios, norma que fue solicitada por los religiosos con la finalidad de que los indios no sufrieran el contagio y el escándalo de algunas malas costumbres de los españoles y quedaran a salvo de posibles extorsiones económicas.

La lengua española y las lenguas indígenas en la evangelización de los indígenas. En el tema de las lenguas es preciso señalar diversas cuestiones que hay que diferenciar para evitar confusiones y errores que se han deslizado en este terreno: la relación evangelización-lenguas; la expansión y el grado de obligatoriedad de la lengua española; la política lingüística de la Corona y la praxis eclesial; las opiniones de los distintos autores; los cambios pretendidos por los ilustrados a partir del último tercio del XVIII.

Apenas los primeros religiosos pusieron el pie en las Indias surgió la cuestión de si había que evangelizar a los nativos en la lengua castellana o sería mejor hacerlo en sus propias lenguas, problema que inmediatamente la Corona hizo suyo. Los que se decantaban por cristianizarlos en sus lenguas argumentaban que de ese modo se les evangelizaba mejor, pues en sus lenguas nos entendían con propiedad y sin confusiones y se ganaba la buena disposición y afecto de los naturales; que, aunque había ciertas dificultades para expresar en sus lenguas algunos misterios de la fe, lo fundamental podía expresarse en ellas y facilitaba su comprensión; que siempre era posible para los misioneros aprender sus lenguas y que, en definitiva, como era imposible que los indígenas aprendieran en un tiempo razonable la castellana, su evangelización era impracticable. Esta opinión fue masivamente aceptada por los misioneros.

Por el contrario, los que defendían cristianizarlos en castellano, alegaban el difícil obstáculo de la multiplicidad de las lenguas indígenas para su conversión, las graves dificultades para su aprendizaje por parte de muchos de los misioneros, la imposibilidad de enseñar con claridad y precisión, sin confusio-

nes y errores, los misterios de la fe cristiana en sus lenguas, la penuria de las lenguas indígenas en materias espirituales y conceptos filosóficos, el peligro de que en sus lenguas fácilmente volvían a sus idolatrías y supersticiones y el convencimiento de que el castellano era el mejor modo de introducirlos en nuestra policía y buenas costumbres.

La Corona, tal como aparece en las numerosísimas cédulas reales que tratan del tema, se inclinó decididamente, aceptando la opinión de los misioneros, a favor de la evangelización en sus lenguas, siendo digna de destacar la postura asumida por Felipe II, cuyas decisiones en esta materia fueron determinantes. El camino mejor, y de hecho el único posible, era el de las lenguas indígenas, y, como el negocio más importante en las Indias para la Iglesia, y también para la Corona, era el de la salvación de los indios, no hubo dudas en este asunto.

Obispos, superiores religiosos y especialmente la Corona, con insistencia machacona, urgían que para las doctrinas o parroquias de indios solo fueran nombrados párrocos doctrineros, que conocieran bien sus lenguas previamente examinados, a quienes, además, se les demandaba una vida íntegra y ejemplar sacerdotal. Algunos obispos llegaron a afirmar que pecaban gravemente los doctrineros que no tenían un conocimiento suficiente de la lengua para ejercer convenientemente su ministerio, aunque, como solución temporal de emergencia, se admitía que tuvieran vicarios en lenguas. De hecho, como no todos los doctrineros eran capaces de aprender bien las lenguas, o les resultaba excesivamente costoso, los obispos, ante el dilema de dejar a las doctrinas sin párrocos por no saber las lenguas, no tuvieron otro remedio que optar por el mal menor de nombrar a no pocos ignorantes en lenguas. Y aunque se buscó la solución última de que fueran intérpretes indios los que enseñaran la doctrina y tradujeran las enseñanzas y sermones de los doctrineros, sin embargo, siempre fue mirada con recelo y prevención, pues los intérpretes eran por regla general personas poco formadas, que no entendían ni sabían transmitir bien la doctrina cristiana. Tampoco fue providencia suficiente la institución de cátedras para el aprendizaje de lenguas en las universidades y otros centros, ya que no podían cubrir la enseñanza de todos los doctrineros y la mayoría las aprendían en sus conventos y doctrinas.

En el último tercio del siglo XVIII nos encontramos con escritos dirigidos al Rey, cartas pastorales de algunos obispos de México, haciendo notar el hecho de que los indios, al haber sido adoctrinados en sus lenguas, no estaban convenientemente instruidos en la fe cristiana por la incapacidad de sus lenguas de expresar correctamente los misterios de la fe y, por tanto, de los numerosos errores que aparecían en sus catecismos. A tal efecto, solicitaban al Rey la necesidad de que fueran catequizados en la española. Decían también dichos obispos que, como se observaba escrupulosamente la norma de conferir las

doctrinas a los más expertos en lenguas, que solían ser los de más baja condición y con formación doctrinal más deficiente, se cometía la injusticia de que los mejor preparados en colegios y universidades y de mejor condición, se quedaran sin parroquias. Así se expresaron en 1669 los obispos de Puebla, Don Francisco Fabián y Fuero, de Oaxaca, Don Miguel Álvarez de Abreu, y el arzobispo de México, Don Francisco de Lorenzana. Este último se dirigió al Rey el 25 de junio de 1769, recogiendo estas consideraciones con la súplica de que fueran atendidas. El Rey, con fecha de 10 de mayo de 1776, emitió una real cédula, extensiva a todos sus dominios, en la que aceptaba la propuesta de nombrar en las doctrinas a los mejor preparados intelectual y espiritualmente, pero con la obligación de poner vicarios en lenguas. No parece que esta real cédula, fuera de México y con reservas, tuviera mayores efectos.

La expansión y la obligatoriedad de la lengua española en las Indias. Apenas llegados los españoles a las Indias se planteó la cuestión de la conveniencia de enseñarles a los indígenas la lengua castellana, de obligarles a ello y de si sería provechoso coaccionarles a que abandonaran las suyas. En este asunto surgieron dos posturas distintas. Opinaban muchos que, aun admitiendo la utilidad de que los indígenas aprendieran la castellana, sería injusto e inútil obligarles, por ser más conforme a la razón aprender sus lenguas que no imponerles la nuestra; que era para los indios carga pesada, injusticia e iba contra el sentido común compelerles a abandonar la lengua de sus padres en favor de una lengua para ellos extraña y que, a la postre, se haría odiosa; además de que era fábula que dejasen la suya por la nuestra, pues, ¿cómo obligarlos, cuando la mayoría la ignoraban, no mostraban interés alguno en aprenderla y algunos incluso la aborrecían?, y, en esta situación, ¿cómo enseñársela? Otros, por el contrario, se inclinaban por extender la enseñanza del castellano a todos los indios, aunque la mayoría opinaba que no había que coaccionarles a su aprendizaje. Había razones que la avalaban: la conveniencia y ventajas de que hubiera una lengua común hablada por todos ante el babel de lenguas indígenas; el promover la convivencia entre indios y españoles, el facilitar el entendimiento entre unos y otros, los tratos y el comercio; el ser la castellana el medio más eficaz para instruirles, enseñarles y civilizarlos; evitar a los indios los numerosísimos perjuicios que se derivaban para ellos al ser víctimas de los engaños de los intérpretes en los juicios, comercio y negocios.

Ante estas actitudes la Corona, al menos hasta finales del XVIII, optó abiertamente por la conveniencia de que los indios aprendieran el castellano, pero sin coaccionarles y menos obligándoles a que abandonaran sus lenguas. Abundan las reales cédulas en este sentido, cuya sustancia se puede resumir en la utilidad de que aprendan el castellano, pues sería el mejor modo de que aceptaran nuestra policía y buenas costumbre con el beneficio añadido de go-

bernarles mejor; pero, con la condición, de que se haga prudente y suavemente, sin coacciones, ocasionándoles las menores molestias posibles, sin costo alguno para ellos y utilizando los medios mejores y más suaves.

Que durante esos siglos era ésta y no otra la mentalidad de la Corona lo demuestra lo sucedido en 1596, cuando el Consejo de Indias, a instancias del Virrey del Perú, D. Luis de Velasco, pasó una minuta al Rey, en la que se exponían detalladamente las razones arriba indicadas a favor de la expansión y obligatoriedad del castellano, con la expresa petición de que los curas doctrineros y los sacristanes urgieran a los indios a aprenderla y fueran castigados los caciques que lo impidieran. Felipe II devolvió la minuta al Consejo de Indias, con la siguiente respuesta escrita por él mismo: «no parece conveniente apremiallos a que dejen su lengua natural, se podrán poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender castellano». Y poco después, el 17 de julio de 1596, emitió una real cédula en la que insistía en lo mismo: «que con el mejor orden que se pudiera y que a los indios les sea menos molesta y sin costa suya, hagáis poner maestros para los que voluntariamente quisieren aprender la lengua castellana». Únicamente encontramos alguna real cédula esporádica posterior, instando a que los caciques que tengan cargo de gobierno sepan el castellano.

En lo que, desde los inicios, insistentemente urgió la Corona a los curas doctrineros era a que se esforzaran en que los indios aprendieran la española y, sobre todo, a que cuidaran de que en los pueblos de indios se levantara escuelas para que los niños aprendieran a leerla y escribirla y que, para ello, podrían ponerse como maestros a los sacristanes «como se hace en estos nuestros reinos», tratando de convencer suavemente a los padres. En general, los párrocos de indios poco o nada hicieron para enseñar la castellana a los indígenas, bien es verdad que tropezaron con muchas dificultades para levantar escuelas, no obstante las muchas quejas de las autoridades reales. En cuanto a los intérpretes, la Corona dio normas precisas para evitar los perjuicios que ocasionaban a los indios, especialmente en los procesos judiciales: que no acepten regalos, que los indios vayan acompañados por un indio amigo que sepa el castellano, que presenten juramento de desempeñar bien su oficio, que se les asigne un pago por sus actuaciones, que sean nombrados con la aprobación del cabildo indígena. A partir de 1563 fueron las Audiencias las que nombraban intérpretes oficiales.

En el último tercio del siglo XVIII un grupo de escogidos ilustrados, entre los que destacan algunos obispos, especialmente mejicanos, autoridades reales y pensadores criollos, escribieron decididamente a favor de que los indios fueran obligados a dejar sus lenguas y a aprender la castellana para que en todos los territorios americanos quedara como única la española. Reproducen las razones alegadas en los siglos anteriores e insisten en otras: del mismo modo

que los romanos y otros imperios, tal como hizo el Inca en el Perú, impusieron su lengua a los vencidos, así debería hacerlo el Rey; es justo que el Rey pueda imponer su lengua a sus súbditos; se conseguiría un gobierno fácil y uniforme; la lengua castellana es un vehículo fundamental de civilización y avances culturales; las lenguas indígenas constituyen una barrera insalvable para su civilización, pues los mantiene rudos, groseros e incultos; los indios se encierran en sus lenguas, no quieren aprender la castellana e incluso en algunos lugares, aun sabiéndola, acuden a los intérpretes; los indios viejos se manifestaban especialmente resistentes e impedían que los niños y adultos la aprendieran, pues de ese modo olvidaban la heredad de sus antepasados. El obispo de Oaxaca, Don Miguel Álvarez de Abreu, en carta pastoral de 1769, ordena a todos los eclesiásticos de su diócesis a que luchan por extinguir la lenguas e impongan el castellano. El arzobispo de México, Antonio de Lorenzana, en su carta pastoral de 1769 «se lamenta de que los indios en dos siglos no han aprendido el castellano y que fue un error no haberlos évangelizado en castellano desde un principio, causa de incalculables perjuicios para los indios».

Todas estas opiniones, el arzobispo Antonio de Lorenzana, las hizo llegar al Rey en carta de 25 de junio de 1769, en la que le pedía que instara a los indios a olvidar sus lenguas y les impusiera como única obligatoria la castellana. El Rey hizo suya esta petición y por real cédula de 10 de mayo de 1776, obligatoria para todos los territorios americanos y de Filipinas, pide «que se llegue a conseguir que se extingan los diferentes idiomas que se usan en los mismos dominios y sólo se hable el castellano», con la advertencia «de que en los parajes en que se hallen inconvenientes en su práctica me lo representen con justificación». Es importante hacer notar que esta decisión de Carlos III, inspirada por el arzobispo de México, rompe abiertamente con una normativa y costumbre contraria, impuesta y exigida por la Corona durante casi tres siglos, de respetar las lenguas indígenas y no imponer obligatoriamente la española. La resolución de Carlos III, que refleja el sentir de muchos ilustrados y el proceder del absolutismo real, de hecho, no tuvo efecto alguno en sus dominios, pues los indios continuaron hablando sus lenguas y la gran mayoría ignorando el castellano, los eclesiásticos apenas si se dieron por enterados y siguieron con lo acostumbrado y las autoridades reales en Indias no intentaron ponerla en efecto, pues era prácticamente imposible el hacerlo. De hecho, no hay que olvidar que el texto de esta real cédula ya admite la excepción de que podía haber lugares en donde no se podría aplicar, excepción que, en América, era lo común.

En el siglo XVIII, con la Ilustración, se intensificaron y urgieron las antiguas normas que instaban a que en los pueblos de indios los doctrineros pusieran escuelas y maestros, con el resultado de un aumento en el número de las escuelas y la mejoría, en algunos casos, de los métodos de la enseñanza, es-

fuerzo que no obtuvo grandes resultados, pues no se consiguió que la gran mayoría de los indígenas aprendieran el castellano. En 1775, el arzobispo de Guatemala, D. Pedro Cortés y Larraz, después de haber realizado una exhaustiva y completa visita pastoral en Guatemala y El Salvador, publicó los resultados y, entre las muchas materias tratadas, indagó acerca del funcionamiento de las escuelas de indios en su diócesis. Los resultados, que pueden extenderse a otros muchos lugares de América, son expresivos: sólo en un 25% de los pueblos de indios había escuela de enseñanza del castellano, la cual, en muchos casos, se reducía a que el sacristán hacía aprender de memoria en castellano la doctrina y el canto de los alabados; en muy pocas escuelas había cartillas y libros y los maestros, en donde los había, generalmente con muy poca preparación, estaban mal pagados y vistos, pues sus salarios lo eran a costa de los pueblos indígenas que se mostraban renuentes a hacerlo; asistían a las escuelas poquísimos niños y éstos de manera intermitente y no más de un año, pues los padres, desde muy pequeños, los llevaban para las labores del campo; sí mostraban los indios interés en que un reducido número de niños, los destinados a maestros y niños de coro, sacristanes y escribanos de cabildos, aprendieran a leer y escribir el castellano.

El cristianismo indígena. Los indígenas, como arriba se señala, aceptaron el cristianismo sin mayores problemas, lo hicieron suyo y lo integraron en su propio mundo religioso. Así nació el cristianismo indígena, un modo peculiar en que los indios han desarrollado la fe cristiana. Aunque la aceptación del cristianismo llevó consigo en la religiosidad indígena prehispánica cambios radicales en sus creencias y costumbres, sin embargo no eliminó muchas de ellas. Un observador imparcial del desarrollo de las prácticas religiosas indígenas en la América hispana, se percató inmediatamente de que, junto a la fe recibida, subsisten creencias y comportamientos ajenos al cristianismo, bien separados y diferenciados, bien de algún modo confundidos, que los indios conjugan e integran en su religiosidad de una manera tranquila y concordante.

En verdad, no pudo ser de otra manera, pues una cultura religiosa, aunque llegue a sufrir cambios profundos al contacto con otras formas religiosas, sin embargo, no admite un abandono total de la tradición religiosa y una aceptación absoluta de la nueva religiosidad. En la conciencia religiosa de los indígenas se fue elaborando una forma de cristianismo, que, sin dejar de serlo, pues en modo alguno se puede hablar de sincretismo religioso, se distingue claramente del tipo de cristianismo vivido por los españoles y criollos. Todavía estamos lejos de entender y analizar serenamente la religiosidad de los indígenas en esos siglos, pues los testimonios con los que contamos no son de los indígenas que vivían esa religiosidad, que serían los más válidos y fiables, sino de observadores externos, como fueron los doctrineros y otros eclesiásti-

cos, especialmente los obispos. Las opiniones expresadas por los obispos en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano en cuanto al cristianismo practicado por los indígenas, son muy parcas y concisas. En la V Conferencia General de 1979 se limitan a decir que en los siglos XVI y XVII se puso la base del substrato católico en las culturas indígenas y que la evangelización hispana en América fue incompleta, aunque lo suficientemente profunda para que la fe cristiana sea constitutiva de su identidad.

El estudio y análisis de las vivencias religiosas indígenas a través de las narraciones y escritos que se pueden consultar, nos pueden deparar muchas sorpresas y elementos de reflexión. Como un ejemplo más considero de interés lo sucedido en agosto de 1712 en Chiapas, en la rebelión de los indios zendales, expuesta con todo detalle por el dominico Francisco Ximénez en su «Historia de la Provincia de Chiapa y Guatemala». Por esas fechas la etnia de los zendales se sublevó contra las autoridades políticas y religiosas, y, no obstante un trasfondo económico evidente, lo peculiar y singular que llama poderosamente la atención, son las características religiosas que justifican y arropan la sublevación. La Virgen María se le aparece en Cancuc a una india a la que nombra su procuradora y le asegura que iba a ayudar a los indios a salir de las opresiones que sufrían, instándole a que le levante una ermita. Pronto, acuden los indios zendales y no tarda en formarse un núcleo de dirigentes que, apoyados por visiones milagrosas y la protección de varias imágenes cristianas, inician la rebelión, llamándose soldados de la Virgen, al grito de que ya no habrá tributo, ni Rey, ni Presidente, ni Obispo. A su vez, al indio Sebastián Gómez se le aparece San Pedro, a quien le nombra su teniente y vicario, como lo había hecho Cristo, con poder de ordenar sacerdotes y obispos. Así lo hace y surge una iglesia exclusivamente indígena, que reproduce la organización eclesiástica e imita la celebración de los sacramentos, ritos y ceremonias cristianas y que obligaba a los padres a llevar a sus hijos a las iglesias para que aprendieran la doctrina y las leyes cristianas y dejaran los usos y costumbres antiguos. Paralelamente crean, a imitación de la organización política española, una Audiencia con un Presidente y jueces indígenas. Y lo sorprendente es que decretan que los indios zendales de Cancuc ya no son indios, sino españoles. La rebelión causó no pocos muertos, algunos de ellos doctrineros, incendios de pueblos y un desastre económico en la región. No me puedo detener en el análisis de estos hechos, de por sí tan singulares, que dejo para la reflexión, pero que son indicadores de un mundo indígena tan desconocido para nosotros.

La República de los Indios y la República de los Españoles. La política común, desarrollada por la Iglesia y la Corona, de respetar las lenguas de los indígenas y de evangelizarles en ellas, de aceptar sus costumbres no contrarias a la razón natural e incluso de tolerarles algunas alejadas de la misma, de

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

aprobar sus normas y costumbres no opuestas a la legislación real y de aislarlos en sus pueblos para un mejor gobierno y preservarles de los peligros morales y sociales derivados de la convivencia con los españoles, consiguió crear una sociedad indígena, con características políticas, sociales y, sobre todo, culturales específicas, consolidada por una legislación real especial favorable a los indios en algunos asuntos para preservarles de los abusos de los españoles, que, muy pronto, con todo acierto, vino en llamarse la República de los Indios. Paralelamente, se fue configurando la sociedad propiamente hispana, integrada por los españoles peninsulares y los americanos o criollos, que, junto con la mayoría de los mestizos, se llamó la República de los Españoles, caracterizada por una vida social, cultural y una religiosidad netamente española.

Aunque ambas sociedades formaban parte de un todo social y político dentro de la misma institución monárquica y de la única Iglesia Católica, sin embargo, estaban diferenciadas y, en muchos aspectos, separadas, con la importantísima peculiaridad de que la República de los Indios estuvo en condición de inferioridad y subordinación política, social y económica de la correspondiente de los españoles. Esta situación originó dos mundos, el indígena y el español, en buena medida separados culturalmente e incomunicados socialmente. Con el tiempo, si, por un lado, esta situación real, preservó una buena parte del legado cultural tradicional indígena y, especialmente, conservó numerosas lenguas, por otro lado, dejó a los indígenas cada vez más lejos del desarrollo y dinamismo modernizador del mundo cultural y técnicamente más avanzado de la sociedad criolla hispana; en este sentido, la ignorancia de la lengua española privó a los indígenas de un vehículo e instrumento necesario para entrar en la modernidad y los dejó en una condición de inferioridad constante, que perdura, en buena parte, hasta nuestros días. Por diversas razones, no se dio en las sociedades indígenas ese benéfico encuentro equilibrado entre tradición y modernidad, que las ha marcado durante siglos.

BIBLIOGRAFÍA:

- ACOSTA, José de, *De procuranda Indorum salute, Corpus Hispanorum de Pace*, 2 tomos, C.S.I.C, Madrid, 1984, 1987.
- AYALA, Manuel de José, *Diccionario de Gobierno y Legislación de Indias*, t. VII, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1999.
- BORGES, Pedro, *Misión y civilización en América*, Alhambra, Madrid, 1986.
- CEDULARIO DE ENCINAS, 4 tomos, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1945-1946.
- CEDULARIO INDICO, t. 33, Real Cédula de 10 de mayo de 1770, Archivo Histórico Nacional, Madrid.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

- DOCTRINA CHRISTIANA Y CATECISMO para instrucción de los Indios con un confesionario compuesto por la autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes en 1583 y por la misma traducido en las dos lenguas Quichua y Aymara, Ciudad de los Reyes, 1584. Edición facsímil, Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid, 1985.
- EGAÑA, Antonio de, Felipe II y el General jesuita Mercurian en Indias, *Estudios de Deusto* 13 (1959) pp. 81-138.
- FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio, *Recordación Florida*, 2 tomos, BAE, Madrid, 1972.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, *Población y estado sociorreligioso de la diócesis de Guatemala en el último tercio del siglo XVIII*, Editorial Universitaria, Guatemala, 1987.
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, *La Iglesia y la Monarquía en América*, Fundación López de Gómara, Madrid-Valencia, 1991.
- GARCÍA SANTILLÁN, Juan Carlos, *Legislación sobre indios del Río de la Plata en el siglo XVI*, Madrid, 1928.
- LEONARDO LISSI, Francisco, *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*, Salamanca, 1990.
- PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la, *Itinerario para Párrocos de Indios*, 2 tomos, edición crítica de C. Baciero, M. Corrales, J. M. García Añoberos y F. Maseda, Corpus Hispanorum de Pace, C.S.I.C., Madrid, 1995-1996.
- RECOPIACIÓN DE LAS LEYES DE LOS REYNOS DE INDIAS, 3 tomos, Consejo de la Hispanidad, Madrid, 1946.
- RESINES LLORENTE, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*, 2 tomos, Consejería de Cultura y Turismo de la Junta de Castilla y León, Salamanca, 1992.
- REMESAL, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala*, 2 tomos, BAE, Madrid 1964, 1966.
- SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1978.
- SOLANO, Francisco de, *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo. C.S.I.C., Madrid 1991.
- SOLÓRZANO Y PEREIRA, Juan de, *Política Indiana*, Lib. II, BAE, Madrid, 1972.
- VÁZQUEZ, Francisco, *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. t. I, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1937.
- XIMENEZ, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Lib. I y II, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, Guatemala 1977.
- ZAVALA, Silvio, *Sobre la política lingüística del Imperio español en América*, Cuadernos Americanos 3 (1946) pp.159-166.

II. AMÉRICA INDEPENDIENTE

Separación de la Iglesia y del Estado. A partir de la Independencia la Iglesia Católica iba a entrar en una espiral de cambios internos y situaciones nuevas externas, en más de un aspecto sustanciales. Durante tres siglos, bajo el manto protector de la Monarquía española, había desarrollado sus instituciones y llevado a cabo una labor evangelizadora en el Continente de una manera pacífica y privilegiada, gracias a una estrecha colaboración entre las dos instituciones, sin alteraciones graves. Políticamente apoyada y favorecida, ocupando un lugar preferente y destacado en la sociedad hispana, ejerciendo de guía cultural con la hegemonía en la educación, desarrollando en exclusiva sus funciones propias espirituales y sostenida económicamente por las considerables ayudas estatales y por un enorme y fructífero patrimonio, de golpe, se iba a encontrar inmersa en una situación radicalmente distinta. Aunque no dejó de darse una colaboración entre la Iglesia y el Estado, con muchos altibajos y variable según la época y los gobiernos, y éstos detentaron durante bastantes años las facultades del Patronato, especialmente en cuanto a nombramientos de obispos y párrocos, sin embargo, el principio inalterable de la separación de la Iglesia y del Estado, introdujo a la Iglesia en un nuevo y diferente contexto económico, cultural y religioso del vivido en los siglos anteriores.

La Iglesia, ciertamente, perdió influencia política, social, cultural y religiosa sobre la sociedad civil y vio considerablemente mermado su patrimonio, pero ganó en independencia, fortificó y amplió su relación con la cabeza de la Iglesia, la Congregación de Propaganda Fide se hizo cargo de las misiones, pudo desempeñar con mayor libertad su función evangelizadora y, superados los difíciles años de las reformas liberales, que tantas mermas le ocasionaron en la segunda mitad del XIX, especialmente en el terreno de la educación, resurgió con fuerza y mucho más centrada en su misión específicamente religiosa en los albores del siglo XX; resurgimiento que se fue consolidando a lo largo del siglo y que persiste hasta la fecha. El resultado final es que el cristianismo sigue siendo una realidad religiosa fuerte y estable en la casi totalidad de la sociedad americana actual. Ninguna institución política y social se acerca al prestigio y pujanza moral de que goza en la sociedad americana la Iglesia Católica.

Marginación y supervivencia de las sociedades indígenas. Desaparecidas, al menos teóricamente, las dos repúblicas de indios y españoles por la integración en una ciudadanía común en los nacientes estados, sin embargo, de hecho, las sociedades indígenas han permanecido en buena parte encerradas en sí mismas y perviven y se desarrollan muchas de ellas, en muchos aspectos, al margen del resto de la población. Los cerca de 40 millones de indígenas, que constituyen en la actualidad aproximadamente el 20% de la población total, se

han mantenido durante estos dos últimos siglos en una situación de marginación social, política, económica y cultural dentro de sus propias naciones. Los indígenas, meros espectadores de los numerosos cambios ocurridos en esos siglos, no lo han sido de las consecuencias a que han dado origen, de manera especial, en cuanto a los notables desplazamientos de no pocas comunidades indígenas. Muchos de ellos, en el siglo XIX, tuvieron que emigrar de sus pueblos y tierras, como consecuencia de las expropiaciones forzadas que sufrieron a causa de las reformas liberales que los obligaron a trabajar como asalariados en tierras ajenas, y, en el siglo XX, asistimos a una entrada masiva de indígenas a la periferia de las ciudades, obligados por las exigencias de las economías nacionales y, sobre todo, por la severa pobreza en que paulatinamente han ido cayendo, cuyo índice actual coloca a un 78% de la población indígena por debajo de la línea de la pobreza. Todo ello, unido a los esfuerzos que se hacen por integrarlos en la vida de la nación, ha contribuido a resquebrajar, aunque parcialmente, el tradicional aislamiento y la identidad étnica de las sociedades indígenas, algunas de las cuales fueron eliminadas físicamente en el siglo XIX, como sucedió en Argentina y Uruguay.

Los movimientos ideológicos de la ilustración, el liberalismo, el positivismo, el laicismo y recientemente el marxismo, no han tenido cabida en las culturas indígenas, fuera de algunas zonas muy concretas en las que la influencia de la guerrilla marxista logró introducir la lucha de clases. Tampoco ha tenido incidencia destacable la Teología de la Liberación, si exceptuamos algunas comunidades, a causa de la acción pastoral de un reducido número de sacerdotes, que trataron de inculcarla a los catequistas.

Actualmente, las sociedades indígenas se enfrentan al reto de la modernidad. Si no entran en los cambios exigidos por la modernización, cada vez continuarán más aisladas y marginadas. Y si se introducen en ella, que en principio es lo deseable, las culturas indígenas, necesariamente, perderán algunos rasgos de su identidad, otros sufrirán cambios y, finalmente, habrá que aceptar nuevas costumbres. Aunque lo razonable sería que se efectuara con equilibrio, libre y voluntariamente, sin embargo, los indicios de que disponemos, nos hacen pensar, en muchos casos, lo contrario; pero, contando con que las identidades culturales indígenas suelen ser muy fuertes y bien cohesionadas, es de esperar que puedan perdurar en lo esencial, asimilando las transformaciones exigidas.

Pervivencia del cristianismo indígena. En general, hay que afirmar que el cristianismo indígena, tal como nació y se desarrolló en la época española, ha permanecido sustancialmente inalterable hasta nuestros días, con esa característica yuxtaposición entre una práctica propiamente cristiana vivida y sentida y creencias y costumbres religiosas de naturaleza indígena. Ni la falta de asis-

tencia espiritual por parte de la Iglesia en muchas comunidades indígenas, ni la escasez de los lazos con párrocos y obispos durante largos períodos, lograron alterar las creencias cristianas de los indígenas, privados, en muchas ocasiones, de los ritos oficiales católicos. Tampoco supuso cambios notables la irrupción de las grandes religiones protestantes en la segunda mitad del XIX.

No obstante, en la segunda mitad del siglo XX, sí que se perciben cambios de consideración en el cristianismo indígena. Por un lado, la Iglesia Católica, a través de sus movimientos de acción católica y similares, de las comunidades de base y de los movimientos familiares, ha conseguido que comunidades indígenas hayan dejado de practicar muchos de sus propios ritos indígenas; por otro lado, es notoria y con resultados en algunos lugares llamativos, la irrupción en la religiosidad indígena de las sociedades evangélicas procedentes de los Estados Unidos, que han logrado crear comunidades cristianas, de momento muy apartadas y alejadas de la tradición religiosa de los indígenas, al menos aparentemente, mediante la aceptación y culto a la Biblia como único referente de creencias y ritos.

El abandono religioso que sufrieron las comunidades indígenas, sobre todo en la segunda mitad del XIX, motivado por la inmediatez de los problemas internos y externos en que estaba inmersa la Iglesia Católica y, especialmente, por la expulsión de las órdenes religiosas que tradicionalmente habían asistido a las doctrinas de indios, y el alarmante descenso del clero secular, comenzó a superarse a finales del siglo, merced a la considerable entrada de contingentes de las tradicionales órdenes religiosas y de otras congregaciones religiosas europeas, especialmente españolas, que retomaron el cuidado espiritual de las comunidades y penetraron en regiones indígenas no cristianizadas.

La entrada del clero extranjero fue aumentando a lo largo del siglo XX y, en la actualidad, son miles de sacerdotes y religiosas que atienden a los indígenas, los cuales desarrollan conjuntamente labores propias de evangelización y una intensa promoción social civilizadora. En este siglo se asentaron algunos seminarios nacionales para formar misioneros nativos y se crearon instituciones religiosas en América, sobre todo femeninas, dedicadas al apostolado indígena. Hecho significativo ha sido la promoción de catequistas indígenas, bien formados, que suplen con dignidad y eficacia la escasez de sacerdotes. No han faltado las habituales críticas a los defectos del cristianismo indígena, a las carencias en su evangelización y a los esfuerzos por desterrar costumbres, comportamientos, supersticiones y hechicerías, opuestos al cristianismo, que perviven en los indígenas. Asunto nada nuevo y que se detecta en numerosos documentos y libros de la época española, pues son casi coincidentes las críticas de ahora y las del pasado. Invito a leer las desgarradoras opiniones que dejó escritas en esta materia el arzobispo de Guatemala, Don Pedro Cortés y

Larraz, en 1770, en su Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Guatemala, luego de una minuciosa y detenida visita pastoral en Guatemala y El Salvador.

La encuesta del Consejo Episcopal Latinoamericano. En 1970 el Departamento de Misiones del CELAM hizo pública una detallada encuesta, que realizó a nivel continental, en la cual se ofrece un interesante panorama acerca del cristianismo indígena y de la acción evangelizadora de la Iglesia, válida para la segunda mitad del siglo XX. En cuanto al cristianismo indígena, quizás, el dato más revelador es, según los encuestados, la constatación de que, aunque la estructura religiosa nativa se mantiene, sin embargo, en más de la mitad de los casos está en decadencia, debido, principalmente, a la inserción de valores religiosos católicos y, en menor grado, de otras formas cristianas; de tal manera que, en la mayoría de los casos, esa estructura ha perdido su valor integrador. No obstante, siguen vivas las costumbres religiosas nativas en lo que concierne a los comportamientos morales, los cuales son predominantes en más de un 40% de las comunidades indígenas, aunque con profundas aportaciones católicas, estando muy arraigadas las creencias y costumbres relacionadas con las cosechas, siembras, adivinación y enfermedades. Perviven, en la mayoría de los casos, las creencias y hábitos religiosos propios, que coexisten con las prácticas cristianas, las cuales son predominantes en la gran mayoría de las comunidades. En ningún caso consideran los misioneros que el cristianismo indígena sea una religión sincretista, apelativo que se aplica solamente al Vudú caribeño y a la Umbanda brasileña, las cuales no son en modo alguno religiones cristianas.

Aunque la mayor parte de los evangelizadores consideran que el aprendizaje de las lenguas indígenas es muy importante para una correcta evangelización, sin embargo, sólo en un 17% se les exige y en un 28% se les recomienda, con el resultado de que a un 50% ni siquiera se les pide que las aprendan. En cuanto a los indígenas, más del 50% ignoraba el idioma nacional y solamente un 30% lo entendían bien y hablaban. Los misioneros son conscientes de este alarmante déficit, pues se levanta como un obstáculo insalvable para su promoción humana y social y su integración en la vida nacional que, al mantenerlos alejados de la lengua común y oficial, coloca a los indígenas en un grupo segregado de la sociedad.

Los datos de la encuesta acerca de la evangelización de los indígenas brindan informaciones de gran interés. Escasean los programas de evangelización, la cual se desenvuelve siguiendo los cauces tradicionales; los catecismos en lenguas indígenas llegan al 42% de los nativos; los sacramentos más apreciados son, por este orden, el bautismo, la comunión, la confesión y el matrimo-

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

nio. Para la mayoría de los indígenas no hay problemas en la aceptación de la liturgia católica. A la pregunta que se les hace a los misioneros de si los rituales religiosos indígenas se podrían unir a los católicos, un 25% responden que tal vez, pero la gran mayoría afirma que convendría eliminar los rituales religiosos nativos o, en el mejor de los casos, aprobar lo positivo de ellos, pero con grandes reservas de que puedan integrarse en los ritos católicos y nunca sustituirlos. La importancia de los catequistas indígenas como elemento fundamental en la evangelización es totalmente admitida y largamente practicada.

Es en el aspecto de la promoción humana y social de los indígenas, admitida por los misioneros como parte integrante e inseparable de la evangelización, donde se han hecho grandes esfuerzos con notables resultados. La acción caritativa directa y las obras sociales de promoción son las preferidas por los evangelizadores y los propios indígenas, por este orden, educación, salud, infraestructuras, viviendas, fuentes de trabajo y de producción y reparto de tierras. El enorme esfuerzo y los muchos medios empleados en este campo han logrado, en no pocas comunidades, mejorar individual, familiar y socialmente a los indígenas e interesarlos, acercarlos e integrarlos, aunque muy lentamente, en la realidad nacional y hacerlos conscientes de que son ciudadanos de una nación. Pero las necesidades a cubrir son tan grandes y los medios tan insuficientes que sólo en un 38% de los casos se han llegado a llenar las necesidades básicas.

La encuesta también trató del espinoso tema del sacerdocio indígena. Del total de los misioneros sacerdotes del clero secular, tan solo un 22% eran nativos; tratándose de religiosos no rebasaban el 13% y, en el caso de las religiosas, llegaban al 28%. Analizando las causas que obstaculizaban la llegada de los indígenas al sacerdocio, en un 34% derivaban de la falta de formación intelectual, en un 16% de motivos afectivos, especialmente la renuncia a formar familias y el celibato, en un 10% de las presiones de la familia o del grupo contrarias a la entrada en el sacerdocio.

El pensamiento y las opiniones del episcopado latinoamericano. Las difíciles situaciones por las que pasó la Iglesia en el siglo XIX y los numerosos y graves problemas a los que tuvo que enfrentarse, agravados por la angustiada escasez de clero, tuvieron como resultado un cierto abandono del mundo indígena. No contaba entre los problemas más acuciantes y urgentes de los obispos la relación con las sociedades indígenas y el desenvolvimiento de su religiosidad. Escasas son las asambleas eclesíásticas que tratan de estos asuntos y es, a finales del XIX, cuando nos encontramos con el IV Sínodo de la Paz de 1883 y el IV Concilio Platense de 1889, ambos celebrados en Bolivia, nación que cuenta con una gran mayoría indígena, en los que aparecen algunas declaraciones relacionadas con los indígenas, que se reducen a exhortar a los párrocos

a que se esfuercen en cristianizar a los indios, a reformar sus costumbres y a luchar contra sus supersticiones.

Sin duda, los documentos doctrinales y normativos más importantes son los que se encuentran en los cinco grandes congresos celebrados por el episcopado latinoamericano con la presencia y dirección de la Santa Sede. Llama la atención la poca cabida en ellos del tema de la evangelización y cristianismo de los indígenas, reducido a una mínima parte dentro de la amplia temática que tratan.

El Concilio Plenario de América Latina, celebrado en Roma en 1899, recuerda que se tengan en cuenta las directrices del III Concilio de México de 1585, al exigir que los confesores sepan la lengua de los penitentes para poder administrar el sacramento y urge a los superiores a que no aprueben a los confesores ignorantes en lenguas; apremia a que los seminaristas menores sean iniciados en ellas y los mayores las aprendan bien; requiere a que los sacerdotes enviados a la misión las sepan; considera deber grave de las autoridades civiles y religiosas el llevar la civilización a los infieles por medio de la predicación; y ordena que, en el culto a las imágenes, se destierren las supersticiones.

En la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janeiro de 1955, se solicita que vengan clérigos de España e Italia para cubrir la apremiante escasez de sacerdotes y se crea el CELAM, Consejo Episcopal Latinoamericano, y un subsecretariado de la Propagación de la Fe.

Habrá que esperar a la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1968 en Medellín para encontrar unos pocos textos alusivos a los indígenas. Es de notar la queja del obispo de Chiapas, región predominantemente indígena, Samuel Ruíz, al decir que, como para las Conferencias Episcopales el problema de la evangelización de los nativos no es el más urgente por haber otros mayores, resulta que deja de ser importante, argumentación no admisible. Hacen patente los obispos la marginación social, económica, cultural e incluso pastoral en que se desenvuelven los indígenas, considerando que los más marginados son los analfabetos, a quienes se les priva del beneficio de la comunicación al ignorar la lengua común. Insisten los obispos en que los indígenas deben ser liberados de sus prejuicios y supersticiones, de su sentido fatalista y temeroso de la vida, de su desconfianza y pasividad, de la necesidad de educarlos en el respeto a sus valores culturales propios, y de prepararlos para que ellos sean los autores de su propio desarrollo cultural y animarlos al diálogo con otras culturas. Por primera vez, los obispos abordan directamente, aunque muy someramente, el problema de la culturización del mensaje evangélico en las culturas indígenas y dicen que no siempre se les ha reconocido el recibirlo en su propia lengua, ni mucho menos en su mentalidad, ya que no se les ofrece como resultado de un profundo conocimiento de sus culturas. Este tema ya se convertirá en propósito permanente de sucesivas

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

Conferencias Generales. Otro hecho destacable fue el acierto de la creación, dentro del CELAM, del Departamento de Misiones.

En la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1979, celebrado en Puebla, hay un avance más en el tema de la evangelización de las culturas indígenas al afirmar que la Iglesia, cuando anuncia el Evangelio, se debe encarnar en esos pueblos y asumir sus culturas, ya que la fe se vive a través de las culturas. Además, los obispos reconocen que en las culturas indígenas hay auténticos valores que la Iglesia no debe destruir y que algunos de ellos son específicamente cristianos. No obstante, los desvalores que se encuentran en esas culturas hay que purificarlos e incluso destruirlos, cuando esconden falsas concepciones de Dios y se trata de conductas antinaturales. Los obispos llaman la atención sobre el aislamiento en que viven no pocos grupos indígenas, la «integración desintegradora» en la que han caído algunos de ellos, los desplazamientos de muchos indígenas de sus propios pueblos y su creciente proletarianización, y en las dificultades para integrarlos equilibradamente en sus naciones.

En 1992, en Santo Domingo, se celebró la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en la que hubo avances en el tema de la Iglesia y las culturas indígenas y, por primera vez, se utilizó el término inculturación. Se parte de las premisas de que la cultura es el medio de encuentro entre el hombre y la fe y de que ninguna cultura puede ser excluida de ser vehículo de la fe cristiana. Se deduce, por tanto, que la fe cristiana debe integrarse en las culturas para hacerse inteligible y poder ser vivida en plenitud. Inculturar la fe, según los obispos, significa expresarla en los lenguajes y símbolos de cada cultura y en sus propias categorías. Luego, pasan a establecer un conjunto de condiciones a guardar: en la inculturación se aceptan los auténticos valores culturales pero se suprimen los deshumanizantes, se respeta lo que hay en esas culturas de auténticamente religioso, se valoran sus ritos, usos y costumbres purificándolas de todo aquello que esté en desacuerdo con el Evangelio, se pueden asumir algunas tradiciones míticas pero sin caer en supersticiones mágicas y, finalmente, se parte de una condición clave e irrenunciable al afirmar que en cualquier proceso de inculturación no se reduzca ni deforme la verdad revelada. Acaban los obispos reconociendo que se trata de un proceso difícil y complejo, que necesita tiempo, reflexión y praxis, tarea difícil, cuyo cometido corresponde a las iglesias particulares.

La inculturación. Ante el problema de la inculturación de la Iglesia y de la fe cristiana en las culturas indígenas, planteado por los obispos y muchos misioneros, surgen no pocas preguntas que necesitan respuestas, pues mucho más importante que la enunciación de los principios de la inculturación es el de su realización práctica.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

Partiendo de los juicios que se hacen al cristianismo vivido por los indígenas y a la falta de inculturación de la fe y de la Iglesia en sus culturas religiosas, hemos de concluir que el cristianismo no ha sido suficientemente integrado en ellas y que, por tanto, la fe cristiana no se vive plenamente en el mundo indígena. Es una afirmación grave, y todavía más, por provenir de la jerarquía eclesiástica, importante y comprometida, que atañe a la Iglesia, a la labor evangelizadora de más de quinientos años y a la práctica religiosa indígena. Al menos, no obstante, habrá que admitir que los indígenas, a su manera, han realizado, de algún modo, un largo proceso de inculturación de la fe cristiana recibida en su propia religiosidad, si observamos imparcialmente sus antiguas y tradicionales costumbres, impregnadas, casi todas, de elementos cristianos. También habría que afirmar, si somos objetivos, que la Iglesia Católica y la fe cristiana, de igual modo, ha sido inculturizada por la religiosidad indígena, en cierta medida, al advertir la aceptación de costumbres religiosas indígenas en su práctica cristiana, la tolerancia, de hecho, de costumbres que no acaban de encajar en la doctrina de la Iglesia y de los matices doctrinales que se detectan en los catecismos escritos en lenguas indígenas, poco estudiados hasta la fecha, pero que necesariamente introducen cambios en su comprensión por parte de la mentalidad indígena, ya que lengua y cultura están estrechamente unidos.

Podemos preguntarnos cuáles son los contenidos y los límites de la inculturación y hasta dónde está dispuesta la jerarquía católica a llegar en este proceso. Toda religión tiene tres componentes fundamentales: el de las creencias doctrinales y mitos, el de la práctica religiosa o ritos, el de los principios éticos y comportamientos morales. En cuanto al contenido doctrinal, ¿estará la Iglesia dispuesta a elaborar una teología indígena y a admitir sus grandes mitos religiosos? En cuanto a los ritos sagrados, ¿en qué medida puede en ellos hacerse presente la práctica sacramental y ritual católica? En cuanto a los comportamientos morales, ¿en qué grado pueden ser aceptados por la Iglesia? En este último punto la respuesta de la Iglesia, desde los primeros misioneros hasta el presente, ha sido siempre la misma: aceptar lo bueno, desterrar lo malo y purificar lo purificable. Pero es en esta materia donde aparecen las críticas más acerbas de no pocos antropólogos. ¿Quién juzga de lo bueno o lo malo? ¿En dónde está el criterio diferenciador? ¿Dentro de cada cultura o en los criterios que vienen de una cultura extraña?

Surge, finalmente, otra pregunta. ¿Quién o quienes serán los que lleven a efecto el proceso de la inculturación? ¿El evangelizador que procede de otro mundo cultural, los propios indígenas, o ambos a la vez? Si son los indígenas los que, en principio, serían los más capacitados para hacerlo, ¿tienen en la actualidad la preparación e idoneidad suficientes para realizarlo? No lo parece. ¿Cómo, entonces, llegar a ello? Sobre estos complicados y complejos asuntos le corresponde a la Iglesia Católica, abiertamente implicada en ellos, encontrar

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

la solución adecuada. Pregunto: ¿será posible realizar una inculturación en las culturas indígenas tan profunda y completa como la que la antigua Iglesia desarrolló con la cultura greco-latina en los primeros siglos del cristianismo, la cual, históricamente, ha sido la única inculturación del mensaje cristiano efectuada íntegramente? En este asunto conviene recordar el fallido intento, llevado a cabo en 1970, de acercamiento de la Iglesia Católica a las comunidades cristianas aymaras en Bolivia con el deseo de encarnarse mejor en sus propias culturas, mediante el nombramiento de diáconos aymaras y la introducción de otras reformas, que culminaron con la celebración de una asamblea de iglesias aymaras católicas. La jerarquía eclesiástica, al parecer, no consideró conveniente llevar adelante el proyecto.

Me parece oportuno, pues toca de lleno el tema que estamos tratando de la inculturación y del cristianismo indígena, traer a su consideración la narración que, no hace muchos años, dejó escrita un misionero, que participó activamente en una ceremonia religiosa indígena, con el título de el *cuatasinc k'ekchí*. El *cuatasinc* comprende un conjunto de ceremonias sagradas, ritos y rezos, que los indios kekchís de la provincia de la Verapaz de Guatemala celebran, fundamentalmente, en la inauguración de casas y edificios y que también se hace extensivo a la colocación de objetos especiales, en este caso de las campanas en una ermita. Se trata esencialmente de un rito indígena.

La ermita se halla situada en un cerro de la aldea kekchí de Chacté, perteneciente al departamento selvático del Petén de Guatemala. Los principales celebrantes de la ceremonia *cuatasinc* fueron tres indígenas kekchis, Domingo Pop, el mayordomo y organizador principal del rito, quien sufragó los gastos, dos ancianos sacerdotes indígenas y la asistencia de dos sacerdotes católicos. La fecha de la celebración coincidió con la noche del 25 al 26 de marzo de 1975, entre martes y miércoles santo de la Semana Santa.

«Alrededor de las ocho de la noche del 25 de marzo llegamos a Chacté. Domingo Pop, el mayordomo encargado de la fiesta, nos esperaba a la entrada del pueblo acompañado por unos indígenas. Luego de un breve saludo en lengua y en castilla, nos dirigimos en silencio por una vereda hasta su casa, que estaba construida en lo alto de un pequeño cerro y consistía en una amplia galería con paredes de adobe y techo de lámina. La recepción que nos hicieron estuvo envuelta en los rasgos de sobriedad y respeto que adornan la hospitalidad kekchí: saludos con los brazos cruzados e inclinaciones de cabeza. Llegados al interior de la casa hubo un breve rato de oración ante las imágenes cristianas depositadas en un altar situado a mano derecha, mientras que los celebrantes kekchís ofrecían incienso de copal y musitaban oraciones en lengua. Nos ofrecieron unas hamacas para descansar. Poco a poco fueron llegando a la casa los invitados, hombres, mujeres y niños, que se colocaron sentados en el

suelo en un respetuoso silencio. Los músicos, que ya se encontraban allí, comenzaron a tocar sus sonos en nuestro honor con arpa, guitarra y violín. Al momento, aparecieron unos muchachitos que nos ofrecieron agua y unos guacales para limpiarnos el polvo del camino. Pasado un corto tiempo, nos trajeron su mejor bebida refrescante, el cacao, tal como lo preparan ellos, producto de los árboles que siembran.

«Domingo Pop se dirigió entonces a nosotros para darnos un saludo de bienvenida en nombre suyo y de toda la comunidad. Manifestó su satisfacción por encontrarnos entre ellos y participar en el *cuatasinc*. Para él veníamos como portadores de la verdad y se alegraba por el respeto y aceptación que nos merecían sus viejas y queridas costumbres. Nos dijo que hacía cuarenta y siete años que estaba deseando el poder celebrar la ceremonia de esta noche, que había recibido de la tradición de sus antepasados. Hizo un acto de fe en sus creencias kekchís y afirmó que estaba dispuesto a dar su vida por ellas. Nosotros le agradecemos su sincera hospitalidad y le hicimos ver nuestro contento por estar esa noche con ellos, a la vez que reafirmábamos nuestra postura de aceptación y respeto a sus costumbres. A continuación se nos sirvió la cena, una gallina exquisitamente condimentada, que compartimos con Domingo Pop y los dos otros celebrantes kekchís. Siguiendo la costumbre indígena en estas ocasiones, apenas si hablamos palabra.

«Acabada la cena, nos levantamos de la mesa y nos dirigimos al altar. Debajo del mismo, y totalmente envueltas en costales, se encontraban las campanas que de ningún modo podrían ser descubiertas hasta su colocación en la ermita. Con gran respeto las sacaron, no sin antes haber ofrecido el incienso a las imágenes, y las cargaron sobre los hombros con el mecapal Domingo Pop y uno de los celebrantes. A continuación, se inició una procesión encabezada por los portadores de las campanas; el pueblo llevaba candelas encendidas; nosotros íbamos inmediatamente detrás; el silencio de la noche quedaba roto por la melodía de la chirimía y el compás del tun. Son éstos, instrumentos específicamente sagrados de los indios que solamente se hacen sonar en solemnidades religiosas. Era un espectáculo sobrecogedor aquella procesión, bajo una espléndida luna, caminando por las veredas de la selva y con el acompañamiento constante de los instrumentos sagrados, envueltos en una melodía larga, honda, lastimera, monótona.

«Luego de caminar un buen trecho, subimos, finalmente, a un alto cerro en donde estaba ubicada la ermita en cuya fachada se iban a bendecir y colocar las campanas. El cerro estaba limpio de árboles y cuidadosamente chapeado. La ermita tenía unos veinticinco metros de largo por diez de ancho. Innumerables candelas ardían en su interior. El altar, repleto de santos. Observé un crucifijo muy antiguo, de puro arte indígena, en el centro. A un lado de la ermita

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

había una amplia galera, abierta por los lados, lugar de refugio y descanso para la gente que pasa las noches realizando sus ritos y rezos en la ermita. Cercana a la galera había unas construcciones más pequeñas para cocinar.

«Mientras tanto, la comunidad kekchí se iba congregando dentro de la ermita y desparramando por las laderas del cerro. Algunos llegaron de aldeas muy lejanas. Las familias asistieron completas con sus niños. Las indias vestían sus mejores huipiles luciendo sus característicos tocados sobre sus cabezas. Pude darme cuenta de que no había ningún blanco o mestizo; exclusivamente indígenas kekchís. Era una ceremonia de ellos y para ellos. Si nosotros pudimos asistir se debió a nuestra condición de sacerdotes, cuyo papel era imprescindible en la ceremonia. El rito se divide en dos partes, esenciales ambas, pero bien diferenciadas: el sacrificio y consagración del cerdo, con cuya sangre se bendicen las campanas, y la comida sagrada de comunión.

«Llegados a la ermita, las campanas fueron depositadas, bien cubiertas, debajo del altar. Se notaba en la cara de los cargadores el esfuerzo realizado, pues las campanas pesaban bastante y la distancia había sido larga, con abundantes subidas y bajadas. Se arrodillaron los tres celebrantes indígenas ante las imágenes. Ofrecieron incienso y candelas. Rezaban en su lengua. Sus rezos eran completamente ininteligibles para los asistentes. Son oraciones que se reciben por herencia merced a iniciaciones especiales y son privativas de los celebrantes, manteniéndolas dentro del más celoso secreto. Después, abandonamos la ermita. Por espacio de una hora la gente entraba y salía de la ermita, hacía sus rezos, ofrecía candelas y siempre se mantenía hablando en voz muy baja. Mientras tanto, en una de las cocinas se degollaron los cerdos que iban a ser usados durante la ceremonia.

«Hacia las once de la noche nos avisaron que nos preparásemos, pues iba a dar comienzo el *cuatasinc*. Entramos a la ermita en donde nos revestimos con las albas. Allí esperamos la llegada de Domingo Pop y los dos celebrantes indígenas. Venían encabezando una solemne procesión. Portaban unos grandes recipientes, que contenían la sangre de los cerdos degollados y los cuerpos cocidos de dos gallinas. Se acercaron al altar y lo depositaron todo sobre la mesa, ofrecieron más incienso de copal, se hincaron de rodillas y oraron un buen rato. La ermita estaba completamente llena de gente. Los que no cabían se asomaban por las puertas y ventanas. Se palpaba en el ambiente la emoción y la importancia del momento. De repente, se puso de pie Domingo Pop y nos indicó que le siguiéramos. Cargaron otra vez las campanas, ahora junto con las ollas que contenían la sangre de los cerdos y las gallinas. Desde el altar nos dirigimos, siempre dentro de la ermita, hacia la entrada principal. Los indígenas cofrades, vestidos con trajes violetas y blancos cucuruchos, que usan para la festividad de la Semana Santa, abrieron un paso por el que caminamos.

Habían levantado, a la altura donde debían fijarse las campanas, una tarima de madera. Subimos a ella por una escalera de mano, únicamente los celebrantes kekchís y nosotros, los sacerdotes. A ninguna otra persona se le permitió presenciar el rito. De nuevo, comenzaron a sonar la chirimía y el tun.

«Una vez arriba, destaparon las campanas y las colocaron en su sitio. Luego, con gran solemnidad y cuidado, destaparon las ollas. Pronunciaron en lengua oraciones con gran rapidez y fervor y quemaron incienso. Entonces, Domingo Pop, siguiendo las indicaciones de sus acompañantes, metió y mojó sus manos en la sangre. Con las manos, chorreando la sangre de los cerdos sacrificados, fue mojando y empapando las campanas por dentro y por fuera, cada vez más deprisa. Se notaba claramente que en ese momento estaba llevando a cabo una ceremonia de profundo significado religioso. De ahora en adelante ya no existiría el peligro de que las campanas se quebraran, pues los espíritus, buenos y malos, que según la creencia maya habitan en todos los lugares, realizada la ceremonia, serían propicios. Inmediatamente al lavado de las campanas con la sangre, siguió el roce de las mismas con los cuerpos recién muertos de las gallinas. Luego, se nos invitó a rociarlas con agua bendita. A partir de ese momento, las campanas podían ser tocadas. A nosotros se nos pidió que lo hiciéramos por primera vez y así lo hicimos.

«Bajamos de la plataforma de madera, portando siempre los celebrantes los restos de la sangre y las gallinas. Al pie del dintel de la puerta principal, en el centro, comenzaron a cavar rápidamente un hoyo, en el que enterraron los restos de la sangre y las gallinas, que cubrieron con tierra. Delante colocaron una estaca de madera. Con ello quedaba prohibido el paso, por encima del enterramiento, a mujer alguna durante quince días. Con estos ritos se dio por finalizada la primera parte de la ceremonia.

«Al cabo de media hora, que sirvió como descanso y para relajar los ánimos, dieron comienzo los ritos de la comida sagrada. La esposa de Domingo Pop, junto con otras mujeres de los cofrades que habían intervenido en la ceremonia, iban a protagonizar los comienzos. Iniciaron una procesión que salió del lugar en donde habían sacrificado los cerdos. En unas vasijas portaban su carne cocida. Se dirigieron a la ermita y se acercaron al altar en donde, muy despacio y con gran respeto, depositaron las ollas con la carne. Se arrodillaron, ofrecieron incienso y, con candelas encendidas, oraron un rato. Luego, en silencio, y con la misma parsimonia, tomaron las ollas con la carne y salieron de la ermita para dirigirse a la cocina. Durante esta ceremonia no sonó música alguna.

«Pasamos, a continuación, a la galera, que servía de reunión y descanso, en donde, sobre unas tablas, habían improvisado una mesa. Fuimos los primeros en sentarnos junto con los celebrantes kekchís y también los primeros en ser servidos. En un plato se nos ofreció para comer un trozo de la carne de cerdo.

En silencio, y con los dedos, comimos nuestra parte. Por ser comida sagrada de comunión, había que consumir todo lo servido. Nada podía quedar: hubiera sido considerado un desprecio. Casi inmediatamente acudió todo el pueblo asistente que, de pie, en silencio, comió con rapidez su parte. Todo el pueblo comulgaban de una misma carne sacrificada a la divinidad, símbolo de su unión como comunidad y entidad cultural. No era, por tanto, una comida cualquiera, sino una comida sagrada. Era el rito final del *cuatasinc*, que concluía en banquete sagrado, que servía para afianzar los lazos comunitarios.

«Sobre las tres de la madrugada nos pudimos retirar a descansar. En unas hamacas, dentro de la misma galera, y rodeados por mujeres y niños dormimos un rato. Muy cerquita se escuchaban los incesantes sonos de guitarra, arpa y violín dentro de la ermita, que no dejaron de sonar hasta el alba. Como nos indicó Domingo Pop, esa noche ellos necesitaban expresar, a través de la música, todo lo que sentían y llevaban en sus corazones, sus sentimientos y la experiencia comunitaria y religiosa que habían vivido con toda intensidad en aquella noche del *cuatasinc*.

«A las cinco de la mañana nos despertó el sonido de las campanas que anunciaban la celebración de la misa. Aunque bien diferenciada por los indígenas la ceremonia del *cuatasinc*, de tradición puramente kekchí, de la ceremonia cristiana de la misa, sin embargo, para ellos, la misa era parte fundamental de sus creencias. El *cuatasinc* tuvo como remate fundamental la celebración eucarística. La misa se celebró en el altar de la ermita en presencia de todo el pueblo, que acompañó la ceremonia con cantos. Se predicó en lengua española, que un intérprete en lengua indígena iba traduciendo, pues la mayoría de los presentes ignoraba la castellana. Muchos comulgaron y se bautizaron no pocos niños. Serían las seis de la mañana cuando comenzaron las despedidas. Cada familia marchó a sus ranchos, algunos muy lejanos. Varios indios quedaron en el lugar de la ermita para cuidarla por turnos, al menos durante unos días.

La ceremonia sagrada descrita es un claro ejemplo del cristianismo indígena, en el que confluyen conjuntamente ritos y creencias indígenas y católicos. En el rito del *cuatasinc* han sido perfectamente integrados por los indígenas elementos propios del cristianismo: ermita, bendición de campanas, oraciones, culto a las imágenes de los santos, participación activa de sacerdotes católicos, a quienes, con toda naturalidad se les ofrece compartir una comunión sagrada. De igual modo, el cristianismo, al ser parte inseparable del *cuatasinc*, ha integrado creencias y ceremonias indígenas. ¿Quién puede dudar que en el *cuatasinc* se da una mutua inculturación entre la religiosidad indígena y la cristiana? Como en el ejemplo descrito, sin duda, hay otros muchos en el mundo indígena. Surge espontáneamente, a tenor de lo dicho, una reflexión: ¿no sería lo más prudente y

respetuoso dejar que estas formas de religiosidad indígena, elaboradas pacientemente durante siglos y pacíficamente vividas, sigan su propio curso natural y desarrollo? ¿No sería éste un camino lógico de inculturación?

El indigenismo. Nos queda por tratar con brevedad la relación de la Iglesia con el indigenismo, entendido como un movimiento propiamente indígena reivindicativo de su identidad cultural. No podemos olvidar que, en el pasado, han existido movimientos indígenas de tipo político, social y económico, que son los que más se han estudiado y llamado la atención. Sin duda, también los ha habido de reivindicación de la propia identidad cultural, peor estudiados y menos comprendidos. La Iglesia, principalmente durante la época española, sin excluir los dos últimos siglos, intervino en estos conflictos, por regla general, como intermediaria entre los indígenas y los gobiernos, tratando de poner paz entre unos y otros, apoyando las reivindicaciones justas de los indígenas, pero asegurando la obediencia a las autoridades políticas.

En la actualidad, asistimos a un resurgir de muchas sociedades indígenas que exigen el respeto a sus culturas y el reconocimiento específico de las mismas dentro de la estructuras políticas, sociales y culturales de las naciones a las que pertenecen. Se trata de un movimiento que todavía está en sus inicios y que ignoramos hasta dónde puede llegar si un día se convierten en nacionalismos. El más llamativo, en la actualidad, es el que se está realizando en Chiapas. La Iglesia, como en el pasado, acepta las justas reivindicaciones de los indígenas, pero sin llegar a más. Ni siquiera el obispo de Chiapas, Samuel Ruiz, que tan manifiestamente ha denunciado las injusticias y atropellos cometidos contra los indígenas y apoyado sus legítimas reivindicaciones, ha llegado más allá de los principios éticos cristianos y del Evangelio, cuidando de mantenerse lejos de los aspectos propiamente políticos.

Se detectan, en estos movimientos indigenistas, acciones reivindicativas de tipo religioso en la búsqueda de la recuperación de valores tradicionales legítimos, como es el caso de los contenidos del Acuerdo de 1995 sobre identidad y derechos de los pueblos indígenas de Guatemala, firmado por el gobierno y la guerrilla, en el que se pide el respeto y aceptación de las diversas formas de religiosidad indígena, sin caer en nacionalismos religiosos excluyentes.

En algunos de estos movimientos indigenistas hay grupos radicalizados, ciertamente pocos de momento, que, apoyados fundamentalmente por antropólogos y revolucionarios, que han cambiado la bandera marxista por la del indigenismo, defienden una hipotética religiosidad puramente indígena, compuesta de valores estrictamente indígenas con el consiguiente rechazo y abandono de la religiosidad cristiana, que consideran colonial e impuesta por los invasores españoles a las comunidades y culturas nativas. Se trata, en realidad, de un

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)

evidente nacionalismo religioso, cuyas consecuencias, si fructifican, son de imaginar. Como estos movimientos religiosos nacionalistas, hasta la fecha, no se han extendido y tienen su origen en las ideas de unos pocos y no en el seno de las comunidades indígenas, no son preocupantes, de hecho, para la Iglesia que, de momento, es más bien espectadora.

BIBLIOGRAFÍA

- ACTA ET DECRETI CONCILII PLENARII AMERICAE LATINAE in Urbe celebrati anno Domini 1899, Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1999.
- SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, Bogotá-Medellín 1968, 2 volúmenes, CELAM, Bogotá, 1968.
- TERCERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, Puebla 1979, UCA, San Salvador, 1979.
- CUARTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana, Santo Domingo 1992, CELAM, Bogotá, 1969.
- ANTROPOLOGÍA Y EVANGELIZACIÓN, Primer Encuentro Continental de Misiones en América Latina, Melgar (Colombia) 1968, Bogotá, 1969.
- COLLECTANEA S. CONGREGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE, seu decreta, instructiones, rescripta pro Apostolicis Missionibus, Romae in typographia polyglotta S. C. de Propaganda Fide edita, ann. 1893.
- CORTÉS Y LARRAZ, Pedro, Descripción Geográfico-Moral de la Diócesis de Goathemala (1770), Guatemala, 1958.
- DUSSEL, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina, Editorial Nova Terra, Barcelona, 1972
- GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María, *El cuatasinc K'ekchi*, Tradiciones de Guatemala 5 (1975) pp. 157-164.
- HISTORIA GENERAL DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA
T. I/I Introducción General, CEHILA-Sígueme, Salamanca 1983.
T. V, México, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1984
T. VI, América Central, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1985.
T. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1981.
T. VIII, Perú, Bolivia, Ecuador, CEHILA-Sígueme, Salamanca, 1987.
T. IX, Cono Sur (Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay), CEHILA-Sígueme, Salamanca 1994.
- LOS ACUERDOS DE PAZ, Acuerdo sobre identidad y derechos sobre los pueblos indígenas (1995), Serpúblic, Guatemala 1997.

Religión, etnia y nación
Hispania Sacra 54 (2002)