



Universidad de Valparaíso

Facultad de Humanidades y Educación

Instituto de Historia y Ciencias Sociales

# Los diferentes procesos de Evangelización de los Pueblos Indígenas en Latinoamérica durante el siglo XVI y la Teología de la liberación e india

Tesis para optar a:

Grado académico de Licenciado en Historia y Ciencias Sociales

Presentado por: Alonso Villarroel Ogalde

Profesor Guía: Francisco Vergara Edwards

Valparaíso, Agosto, 2021

## Índice:

Presentación general de la tesis. ....	3
• El Marco Teórico: .....	4
• El Marco Metodológico.....	8
Capítulo I: Introducción.....	10
Capítulo II: El Proceso de Evangelización de los indígenas en México .....	15
Capítulo III: El Proceso de Evangelización a los indígenas en el Perú.....	25
• Las Órdenes y las Extirpaciones .....	32
Dominicos.....	32
Franciscanos .....	33
Agustinos.....	34
Capítulo IV. EL Proceso de evangelización de los mapuches en la zona de la Araucanía, Chile. ...	39
• Los jesuitas en Chile. ....	40
• Las Conversiones Franciscanas.....	47
Capítulo V: Una comparación de los diferentes procesos de evangelización en América. ....	51
Capítulo VI: La teología de la liberación y la india como alternativa de evangelización contemporánea.....	58
Conclusiones. ....	72
Bibliografía: .....	76

## **Presentación general de la tesis.**

La presente investigación tiene como objetivo, a partir de diversas fuentes, generar una reflexión teórica sobre diferentes procesos de evangelización llevados a cabo por la iglesia católica en América durante el siglo XVI y como, a través de la teología de la liberación, en el último tiempo, se les ha dado un sentido diferente a lo que se considera una evangelización.

Para ello, utilizaremos un método de análisis histórico a partir de la revisión de diversas fuentes, que nos permitirán introducir algunos antecedentes con respecto a la reacción de los Reyes católicos y la Iglesia ante el “descubrimiento de Colon”, lo cual generara la forma en que los diferentes pueblos indígenas de las Américas debían ser colonizados en la cultura europea.

Posteriormente, revisaremos la bibliografía que nos muestra cómo se llevó a cabo la primera etapa de la evangelización, durante la cual la cristianización se hizo buscando destruir las tradiciones, autoridades y valores antiguos indígenas, haciéndolos aparecer como perversos o inadmisibles. De esta forma, la religión católica estuvo entonces íntimamente ligada a la opresión colonial. Lo anterior nos permitirá indagar en uno de los principales objetivos que es desarrollar una reflexión teórica entorno a lo que conlleva el proceso de evangelización de América Latina para la población indígenas del continente durante el siglo XVI y principios del XVII en el caso chileno. Con ello al mismo tiempo, se pretenderá resolver un objetivo secundario, el indagar en los diferentes antecedentes del proceso de evangelización en América.

Luego haremos una revisión de la bibliografía existente en cuanto a la Teología de la liberación, la cual fue una expresión de un amplio movimiento popular durante fines de los años 60, con una propuesta con perspectiva latinoamericana y desde los oprimidos por el sistema colonial, el cual se sigue reproduciendo hasta hoy. De esta forma se le da su sentido de liberadora y por ende, lo que algunos seguidores de esta visión entienden como un “cristianismo verdadero”. Tras eso, se realizara también una revisión bibliográfica con respecto a la teología india o indígena como fue en un comienzo, la cual también tiene sus orígenes junto con la de la liberación, sin embargo esta se desarrolló de forma más discreta a través del siglo XX hasta su “explosión” en la década de los noventa, además esta tendrá se centrara principalmente en la población indígena, tomando en cuenta sus problemáticas actuales con la sociedad y su relación histórica con la Iglesia. Estas revisiones nos permitirán poder análisis ambas corrientes, así como sus principales aportes hacia una evangelización realmente liberadora de los pueblos indígenas.

Finalmente, tras los anteriores apartados postulo a modo de hipótesis que tras una reflexión teórica realizada a partir de los diversos casos del proceso de evangelización, esta termino siendo un proceso de carácter destructivo para los indígenas, euro centristae incompleto. Por otro lado, la revisión de los postulados de la teología de la liberación y la india, permiten postular que solamente una evangelización generada desde el lugar de los oprimidos y con perspectiva de los pueblos indígenas, es aquella verdaderamente liberadora, y es la que permite romper con las pautas de sometimiento al modelo colonial o neocolonial que existe hasta la actualidad, generando lo que sus representantes consideran un cristianismo autentico, latinoamericano, amerindio, afroamericano, mestizo, blanco y ecuménico.

- **El Marco Teórico:**

Es imposible negar la gran huella que dejaron en nuestro los procesos evangelizadores duran el siglo XVI en lo que hoy conocemos como Latinoamérica. El tipo de predicación que se llevó a cabo en esa época, el tipo de catequesis, así como el contenido de los mensajes que se entregaron configuran, entonces, la forma en que se vive hoy en día la religión en varios puntos del continente. Ante esto, hay que preguntarnos en primer lugar que se enciente por evangelización.

Una primera respuesta a esta pregunta la encontramos en la definición que realiza Dussel, quien menciona “En su esencia evangelizar es transmitir a otro la fe cristiana a fin de que pueda, en su vida cotidiana, histórica, en su praxis comunitaria, seguir los pasos de Cristo, el liberador de cada hombre y de la historia como totalidad”<sup>1</sup>. La evangelización tiene que ver con el tema de la praxis, es decir los actos, esto se debe a que las prácticas realizadas por parte de un evangelizado son mucho más particulares de aquellos que no lo son. En ese sentido, Dussel continúa mencionando que la evangelización no era solo el impartir de forma repetitiva a una “inteligencia repetitiva” diversas verdades que provienen de una gran cantidad de conceptos. Más bien lo que es evangelizar es “enseñar en la praxis comunitaria y concreta el modo como el cristiana interpreta la realidad para cambiarla, para redimirla, para destruir las estructuras de dominación del pecado y re lanzarlas hacia la construcción de nuevas estructuras construidas para servir al otro, al pobre, a la viuda, al huérfano”<sup>2</sup>. El evangelizar, entonces, es tratar de convertir al sujeto mismo en un profeta de la fe cristiana, el cual trabaje en conjunto y en comunidad para poder transformar a su propio pueblo, con conciencia histórica y escatológica.

A pesar de esta definición, hoy en la actualidad y desde ya fines del siglo XX, comenzaría a existir un cuestionamiento con respecto al modelo evangelización que se llevó a cabo tras la llegada de los europeos al continente Americano. Para Boff, la evangelización implementada no era más que una implantación y reproducción de un modelo colonialista y destructor de las culturas autóctonas. El autor se refiere a dicho tema menciona que la conquista en general llevada a cabo por los españoles estaba motivada por lo que se conoce como “orbis christianus, que posee una dimensión económica, política, ideológica y evidentemente también religiosa, que se coloca en movimiento de expansión y de conquista”<sup>3</sup>.

Por ende el continente americano, debía ser fagocitado por todas las costumbres políticas y culturales europeas, y obviamente pensando en nuestra investigación, en la incorporación hacia a fe cristiana. Boff menciona que todo aquel elemento que no fuera perteneciente a este orbe cristiano no era considerado parte de la civilización y por ende debía ser eliminado. Seria esta actitud, tomada por los primeros europeos la que sería el origen de las diferentes situaciones de violencia y asesinato, y posteriormente marginación y discriminación por varios siglos. En un contexto bañado por el conflicto, el autor da a conocer cuál es su definición de evangelización: “En primer lugar, la implantación de la totalidad europea, de hábitos de producción, de organización familiar y política y

---

<sup>1</sup>Dussel, Enrique. La evangelización latinoamericana. En: Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983. p. 281.

<sup>2</sup> Ibíd., 281 p.

<sup>3</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 38.

de nombrar el mundo, venía acompañado de una implantación y reproducción del cristianismo., cuyo modelo fue construido en Europa, en la doctrina dogmática, en la celebración litúrgica, en la codificación de la moral, de la devoción a los santos y en la forma de significar religiosamente lo cotidiano”<sup>4</sup>.

Para agregar a esa idea, Dussel<sup>5</sup> menciona que la cristiandad europea en la época Moderna, usualmente era la forma de justificar la violencia en contra de distintos pueblos que rechazaban la religión cristiana. El evangelizar si bien comenzaba con el respeto por la dignidad del otro, es decir con esta cualidad por hacer valer a alguien como persona (respeto, responsabilidad, seriedad) durante toda la historia los sistemas de dominación le quitaban su dignidad a aquellos que fueran dominados. Fuera de estos sistemas lo único que existía era los barbaros, los infieles, lo demoniaco.

Si nos referimos al concepto de bárbaro, entendido como aquello que “rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres, y así tratan de la rudeza barbará, salvajismo bárbaro”<sup>6</sup>. Nos encontramos que para el caso de nuestro estudio, el tipo de bárbaros que se encontraban entre los aztecas o los incas estaban a medio camino, a pesar de tener instituciones políticas y religiosas “no llegaban al uso de la escritura ni al conocimiento psicológico”<sup>7</sup>. Mientras que para el caso de pueblos aborígenes como los mapuches, como se mencionara en el caso chileno, estos eran considerados como barbaros en su plenitud, salvajes que casi era imposible distinguirlos de los animales y que además en el nuevo territorio se podían encontrar en abundancia. Para este caso de infieles, entonces, la única solución era “enseñarles como a niños...con fuerza...y aun en contra de su voluntad”<sup>8</sup>.

Con lo anteriormente dicho, es que entonces Dussel plantea la idea, de cuál sería por ende la auténtica evangelización realizada por los europeos que llegaron a Latinoamérica, la cual consistía en una verdadera teología de la dominación. Cabe señalar que lo que se entiende por la expresión de “teología”, Bouyer la define como la “ciencia de las cosas divinas o, siguiendo el pensamiento tomista, es la “ciencia sagrada, que ordena el conjunto de verdades de fe en una síntesis racional, pero a partir de un reconocimiento más neto de las verdades propiamente sobrenaturales, y como tales, recibidas de la revelación sola”<sup>9</sup>. En ese sentido, una teología de hace dominación cuando los intereses de las clases dominantes por parte de una nación opresora, como en este caso lo fue el Reino de España hacia las comunidades indígenas, se expresan en la racionalidad teológica. Básicamente la cristiandad de los europeos se fundió junto con la cultura europea, es decir en palabra de Dussel “fetichizaron su civilización”<sup>10</sup>. Al suceder lo anterior, el sistema se totaliza y se así mismo como algo absoluto, mientras que cualquier otro tipo de visión de mundo sería contada como ilegítima, una negación hacia la exterioridad algo que se acerca muchos a las palabra mencionas anteriormente por Boff.

---

<sup>4</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 40.

<sup>5</sup>Dussel, Enrique. La evangelización latinoamericana. En: Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983. p. 282.

<sup>6</sup> Ibíd., 282 p.

<sup>7</sup> Ibíd., 282 p.

<sup>8</sup> Ibíd., 282 p.

<sup>9</sup>Bouyer, Louis. Diccionario de Teología. 7ed. Barcelona: Herder, 2002. 622 p.

<sup>10</sup>Dussel, Enrique. La evangelización latinoamericana. En: Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983. p. 283.

Al darnos cuenta de la ideología que se encontraba detrás de estos primeros ciclos del proceso de evangelización que tenían el objetivo de convertir a las comunidades indígenas a la religión cristiana y además la revisión de las fuentes que utilizaremos para el siguiente trabajo, podemos ya hacernos un panorama sobre cuáles fueron las prioridades de los misioneros en esas etapas iniciales, pero además sobre las respuestas que tuvieron estos mismos al enfrentarse en distintas ocasiones a las resistencias de los nativos.

Pero no solo eso, puesto que en la segunda parte de esta investigación, tomamos en cuenta algunas de las diferentes reflexiones con respecto a diversos conceptos como la propia evangelización o también el “kerigma” que fueron utilizados en el siglo XVI en Latinoamérica.

Hay que señalar que este tipo de reflexiones, con excepciones de algunos religiosos, devenían de los diferentes debates ocurridos durante mediados del siglo XX. Es a partir de ellos que se llegaron a diferentes conclusiones, se comenzaron a tomar en cuenta nuevos actores en estos procesos y nacieron nuevas corrientes teológicas, como lo será la teología de la liberación y la indígena.

Según Valenzuela<sup>11</sup>, una de los primeros trabajos fueron realizados por la teología francesa, la cual comenzó a reflexionar en torno a las etapas que conformaban estos procesos de evangelización. En ese sentido, determinaron que la primera etapa se identificaba con el concepto de evangelización, un concepto que durante esta etapa también se le daría el nombre de kerigma, es decir como la buena nueva salvadora por parte de Cristo. La segunda etapa del proceso se le conocería como de iniciación, la cual se encontraba relacionada con una intensa instrucción de la catequesis. Cabe señalar, que esta la primera fase no contemplaba la introducción de la doctrina ni tampoco el profundizar la fe, “sino como un evento destinado a promover la conversión”<sup>12</sup>, un tema bien relevante considerando que nuestro tema tiene como intención revisar este primer proceso que se da en el siglo XVI en Latinoamérica. Este pensamiento también es compartido por el trabajo de Samuel Ruiz, quien también distingue los diferentes pasos cronológicos del proceso de evangelización. Siendo la primera fase igualmente “la evangelización o predicación del kerigma y conducirlos (no creyentes) a su conversión y aceptación de Cristo”<sup>13</sup>. Mientras que la segunda etapa sería también de catequesis de iniciación, para de esta forma preparar la recepción de los sacramentos por parte de los infieles, siendo principalmente estos el bautismo y la confirmación<sup>14</sup>.

Ahora, este último autor menciona que para el caso de América Latina, lo que predominó fue la catequesis en desmedro de la evangelización, por lo que la Iglesia no terminó implantarse de forma completa. Esto sería lo que provocó que aquellos que fueron bautizados no tuvieron una fe muy desarrollada, y aunque recibieran los diferentes sacramentos, no era posible ver si en la época de los primeros ciclos de evangelización<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Valenzuela, Eduardo. Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América (Antillas, 1510- Nueva España, 1524. Parte de Tesis para optar a Doctorado. Francia: Universidad de Chile, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2015, 15 p.

<sup>12</sup>Ibíd., 15 p.

<sup>13</sup>Ruiz, S. La Evangelización en América Latina. En: Congreso Eclesial De Medellín (171: 23-26, agosto: Medellín, Colombia). Profecía, Comunión y participación. Medellín: 2018. p. 127.

<sup>14</sup>Ibíd., 127 p.

<sup>15</sup>Ibíd., 128 p

El resultado de aquel énfasis en la catequesis, es lo que explica, según el autor, de que hoy en día existan dos tipos de cristianismo. Uno secular, vinculado con el cristianismo oficial de la elite y un segundo que era un cristianismo popular de la subcultura que representaba a la población indígena, los mestizos y también algunos, que alrededor significan el 80% del continente<sup>16</sup>. Esta última estaba conformada por “la minoría económica y la mayoría paupérrima en lo social y cultural, con un bajo capital cultura y una mayor tasa de analfabetismo<sup>17</sup>”. Si a este contexto se le agregan los diferentes procesos que han ido produciéndose en el último tiempo, como “el despertar social de las masas en Latinoamérica, cambios en la estructura social, económicas y políticas, así como rápidos cambios sociales”<sup>18</sup>. Esos diversos cambios, son los que hacen preguntar el cómo realizar el proceso de evangelización considerando la situación de los indígenas, quienes han sufrido las mayores consecuencias negativas de estos cambios

Es aquí donde hacen su presencia las dos corrientes teológicas que revisaremos en esta investigación, la teología de la liberación y la teología india (anteriormente conocida como indígena). A pesar de que actualmente la última ha adquirido una mayor relevancia, el mayor impacto durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX fue para la teología de la liberación.

Si bien ya hemos mencionado que es lo que se entiende por ideología, hay que dejar claro a se refiere en primer lugar con el termino liberación. Para ello, primero hay que comentar que esta teología dependió muy directamente de este camino que demarco la teología francesa que habíamos mencionado anteriormente. Pero no solo se puede explicar por ese elemento, sino que también le daba demasiado a su contexto en que nació, que era la Guerra Fría. Diferentes religiosos comenzaron a utilizar categorías marxistas para analizar la sociedad y se definió una teología que luchara contra la pobreza y el subdesarrollo, así como la lucha anticapitalista y antiimperialista. Es aquí donde encontrar varios autores relevantes como Leonardo y Clodovis Boff o Gustavo Gutiérrez, de los que podemos entender el origen del término “liberación”. En primer lugar Leonardo Boff comenta que la evangelización traída por los españoles no era una “auténtica integral<sup>19</sup>”, más bien fue una de carácter de dominación, una que como dice Dussel<sup>20</sup> fija fronteras y excluye a algunos de la salvación y la dignidad. La liberación es entonces lo contrario, es completamente transversal a los sistemas e incluye a todos por igual, pero no solo eso, sino que “toma las perspectivas de las víctimas y las injusticias por eso es de liberación”<sup>21</sup>, una donde también el pobre emerge como sujeto de su liberación, para liberarse de los modelos de dominación. Luego Gutiérrez<sup>22</sup> también al referirse al término menciona existen más de una aproximación, siendo una de ellas que la liberación se expresa en las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos, y subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras, pero también a la política desarrollista.

---

<sup>16</sup> Ruiz, S. La Evangelización en América Latina. En: Congreso Eclesial De Medellín (171: 23-26, agosto: Medellín, Colombia). Profecía, Comunión y participación. Medellín: 2018. p. 129.

<sup>17</sup>Ibíd., 129 p

<sup>18</sup> Ibíd., 131 p

<sup>19</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 47.

<sup>20</sup>Dussel, Enrique. La evangelización latinoamericana. En: Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983. p. 284

<sup>21</sup>Boff. Op. cit., p. 47

<sup>22</sup>Gutiérrez, G. Teología De La Liberación. Perspectivas. Salamanca: Sígueme, 1972. 68 p.

Finalmente en el caso de la teología india, su término nace específicamente en los noventa cuando se comienza a repensar sobre los primeros procesos de evangelización. Aquí autores como Eleazar López nos comentan en sus trabajos que su reelaboración en realidad proviene desde un contexto “de muy antiguo (primeros años de la evangelización Latinoamericana), y no puede considerarse obra de los pastores de la Iglesia, sino que es acción colectiva de bases indígenas, de líderes autóctonos y también de servidoras/servidores eclesiales de la causa indígena”<sup>23</sup>. Por su parte nuevamente aquí Boff<sup>24</sup> menciona que esta nace de un sentido de recuperar la autonomía de los pueblos indígenas y recuperar la historia anterior a la llegada de los europeos solo que esta vez realizada a través de las mismas comunidades indígenas, una historia que anteriormente fue eliminada como su cultura misma.

De esta forma quedan formado los términos fundamentales que nos servirán para entender tanto los procedimientos llevados a cabo por los misioneros durante el siglo XVI en América Latina, con el objetivo de convertir a los pueblos que hallaron. Pero también para dar un vistazo inicial hacia el posterior análisis de estas dos corrientes teológicas que buscan generar un cambio hacia la forma actual de evangelización de Latinoamérica.

- **El Marco Metodológico**

El presente trabajo busca desarrollar una reflexión en torno a las distintas contradicciones en el proceso de evangelización de América latina durante el siglo XVI. Y se pretende utilizar para dicho fin un método de análisis histórico, puesto que permitirá el estudio de la trayectoria de los fenómenos y acontecimientos en el cursar de su historia que serán tratados en esta investigación.

En primer lugar, para adquirir el conocimiento de las distintas etapas de nuestro objeto de investigación en su sucesión cronológica y su desarrollo consideramos necesario hacer una revisión bibliográfica a modo de introducción. Y analizaremos algunos antecedentes relacionados al proceso de evangelización como lo fueron las consecuencias del primer viaje de Colón y su supuesto descubrimiento de las Américas, reacciones de los reyes católicos que a la postre generaron las “bulas alejandrinas”, un conjunto de documentos pontificios que se otorgaron a la Corona de Castilla y que le otorgo el derecho a conquistar América con la obligación de evangelizarla, además del derecho de patronato donde la Corona y la Iglesia quedaron institucionalmente unidas en América, pues la primera debía difundir el cristianismo y solventar a la Iglesia en América. A cambio, tenía el derecho de elegir autoridades eclesiásticas y cobrar el diezmo.

Después de lo anterior, para lograr nuestro objetivo reflexionaremos sobre las contradicciones en el plan de evangelización en el siglo XVI, haremos una revisión de bibliográfica del choque cultural que se dio entre los europeos y los indígenas. Para ellos revisaremos de forma general bibliografías como la de Nathan Watchel. Luego también una revisión con respecto a los inicios de la acción evangelizadora, la cual fue llevada a cabo por sacerdotes y misioneros pertenecientes a distintas órdenes religiosas que, a su vez, comulgaron con diversas ideas sobre los métodos de la evangelización.

---

<sup>23</sup>López, E [online]. La Teología India En La Matriz Latinoamericana: Centro nacional de ayuda a las misiones indígenas. Disponible en: <http://curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/43-la-teologia-india-en-la-matriz-latinoamericana>

<sup>24</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 48.

Aquí nos centraremos principalmente en la que fue una imposición violenta de la fe cristiana por parte de los religiosos y los conquistadores españoles, relacionado con un pensamiento dentro de una voluntad de imposición total sobre los nativos, y una completa negación de su anterior cosmovisión, que a la postre traería consigo diferentes críticas de ciertos sectores de la Iglesia, como los fueron luego las conocidas críticas de Bartolomé de las Casas.

Continuando de forma cronológica, es entonces que a partir de este reconocimiento podemos empezar a dilucidar la segunda parte de la investigación. Esto se debe a que a partir de estas contradicciones, en el contexto de la celebración de los 500 del “descubrimiento de América”, diversos autores de la esfera eclesiástica han reflexionado sobre los procesos de evangelización que se llevaron a cabo en América, siendo posible distinguir diferentes visiones con respecto a su pasado en Latinoamérica.

En nuestro caso particular, en lo que visiones sobre la evangelización se trata, para lograr nuestro segundo objetivo se hará un énfasis en el concepto de Evangelización como un proceso de liberación integral o una evangelización a partir del lugar de los oprimidos que, además considerando la emergencia en las última décadas de los pueblos indígenas tomara en cuenta el punto de vista de los pueblos aborígenes. En el núcleo de esta evangelización podremos encontrar elementos no solo de la teología de la liberación, que es uno de los objetivos principales de este estudio, sino que igualmente veremos como la teología india termino siendo un importante complemento de esta primera, puesto que la liberación también lleva consigo la igualdad social de los indígenas.

El método de análisis histórico nos permitirá entonces también analizar la trayectoria concreta de la teoría, sus orígenes, su concepto y su condicionamiento en el tiempo. Para ello se hará de igual forma una revisión bibliográfica de exponentes de dicha teología como lo es el caso de Leonardo Boff o Eleazar Hernández, para de esta forma conseguir no solo nuestra segunda parte del objetivo sino también el secundario.

Es así entonces que este método no solo nos permitirá completar los diferentes objetivos, sino que también refleja al objeto de estudio con sus conexiones más esenciales, así como la posibilidad de comprender y unir el estudio de la estructura del objeto a su concepción histórica.

## Capítulo I: Introducción.

El presunto “descubrimiento” de América realizado por Colón hacia 1492 ha sido objeto de interpretaciones muy diversas, e incluso contradictorias, las cuales pueden extenderse tanto desde la época de la conquista como posteriormente al proceso de colonización. Cuando se llegó al año 1992, la preparación para la celebración del aniversario número 500 de la llegada de Colón, resulto ser un acontecimiento algo polémico, puesto lo que para algunos era un celebración, para otros no era más que un lamento.

Para el caso de aquellos que despreciaban esa fecha, el evento simplemente resultaba una tremenda oportunidad para denunciar la “invasión” y la conquista violenta y el etnocidio que sufrieron los pueblos aborígenes de Latinoamérica, pero también para el autodescubrimiento por parte de los mismos pueblos indígenas para rescatar su identidad violentada por tantos años, que es parte de las fundaciones de esta investigación.

Parte de ese violento proceso tuvo su principal protagonista aquellos españoles que llegaron durante el siglo XVI, quienes luego pasarían a ser encomenderos de diversos grupos de indígenas, quienes junto a las distintas ordenes mendicantes que llegaron desde Europa tendrían la misión de evangelizar a los nuevos habitantes del territorio que acaban de descubrir. Una orden derivada de la “Bula Piisfidelium”, que les daría a los Reyes españoles la oportunidad de encabezar el proceso de evangelización en las nuevas tierras. Condición que al mismo tiempo venía desde el papado para poder hacer efectiva la bula Romanus Pontifex y hacer que los reyes católicos equipararan los derechos de Castilla a los de Portugal. Es decir, para hacer efectiva la donación de los nuevos territorios descubiertos a Castilla por parte de Alejandro VI.

Es a partir de los ciclos tempranos de esta evangelización americana que se llevaron a cabo por parte de los españoles en el siglo XVI, que se produce la génesis de las cuestiones de esta investigación, puesto que si bien la idea principal era la cristianización de las comunidades indígenas, es que a partir de las diferentes fuentes con respecto a este proceso en América, es posible dar cuenta que la llegada de la Biblia al nuevo continente, no llegó sino acompañando, y a veces amparando, un proceso de descubrimiento que también fue de conquista en el que el otro, el indio, fue sometido y aculturado. Y el estudio de este ciclo temprano de la evangelización, nos permitirá obtener información de qué forma operaban los diferentes misioneros y de cómo la naturaleza mismo de su sistema religioso termino incidiendo en el proceso de evangelización de las culturas locales.

En primer lugar, sin duda este proceso de evangelización término dejando una gran huella en el continente, donde de hecho una gran parte del modo de ser religioso de América Latina tiene raíces en el estilo de predicación que comenzó en este periodo temprano. Un proceso que como la misma definición lo dice, buscaba transmitir el kerigma que pudiera generar una adhesión a Cristo, es decir transmitir a otro la fe cristiana a fin de que pueda, en su vida cotidiana, histórica, en su praxis comunitaria, seguir los pasos de Cristo, el liberador de cada hombre y de la historia como totalidad<sup>25</sup>. Sin embargo, la llegada de los religiosos a América Latina, esto término por imponer una

---

<sup>25</sup> Ruiz, S. La Evangelización en América Latina. En: Congreso Eclesial De Medellín (171: 23-26, agosto: Medellín, Colombia). Profecía, Comunión y participación. Medellín: 2018. p. 127-147.

idea de catolicismo que llevo a los indígenas a entrar en la cultura europea y a los mecanismos de dominación que duraron siglos<sup>26</sup>.

Por ello, es que para este trabajo trataremos de responder adiferentespreguntas mediante la revisión de los procesos de evangelización de México, Perú y Chile: ¿Fue posible realmente realizar la tarea de evangelizar dentro de un modelo de cristiandad y en el contexto de una praxis violenta de conquista, de dominación pura y simple sobre el otro? Y ¿Qué aspectos o características podemos encontrar al revisar tales procedimiento?.

Para esto, hay que mencionar que la evangelización como tal, fue un proceso más bien complejo y dispar, y que estaba sustentado en una relación de subordinación entre el sujeto que evangelizaba sobre el que era sometido a la evangelización. Y las características de esta relación de subordinación podían variar de acuerdo a los pueblos indígenas con los que se trataba, a los diferentes lugares, y también al tiempo en que se realizó. Ahora, es necesario señalar que durante los siglos XVI y XVII los indígena terminaron sufriendo la negación de sus “expresiones culturales, dando origen a lo que podríamos llamar una América profunda y discriminada por un europeo que solo aspiró a imponer un proyecto occidental”<sup>27</sup>. Pero además, hay que mencionar que no es posible reducir la conquista en uno solo proceso de dominación<sup>28</sup>, ya que existía más de una dinámica, siendo la evangelización un episodio también completamente particular.

Por ejemplo, es posible encontrar diferentes evidencias de violencia, especialmente de los españoles hacia los nativos, en los primeros años de la llegada de los españoles al continente. Los españoles muchas veces consideraban a los indígenas como “barbaros”, lo que de acuerdo con las previsiones del derecho romano<sup>29</sup>, entonces, podían ser esclavizados legítimamente, como lo fue cuando se vieron obligados a trabajar en lavaderos de oro. Un término que incluso llegó a considerarse por el cristianismo medieval como el equivalente a “infiel”<sup>30</sup>, algo que también fue discutido más adelante por miembros de las diferentes órdenes mendicantes. Un tipo de pensamiento español, que tiene claros objetivos político y obedece a ciertos intereses. El objetivo era formar buenos súbditos del imperio español, buenos creyentes, obedientes a la corona y a la iglesia

Todo este pensamiento procedía de un esquema medieval no moderno. La España que conquistó América era un imperio pre-moderno, que contaba con una cristiandad no solo típicamente hispánica, sino queera una cristiandad europea, la holandesa, inglesa, francesa y otras, quienes veían al cristianismo como una propiedad privada del europeo, y tomar dicha religión como la justificación de todos sus actos con respecto a los infieles (sean árabes, mongoles, eslavos, etc.), lo cual les llevó atotalizarse de talmodo que “identificaron su cultura con la religión cristiana. La cristiandad europea se confundió con la cultura europea. Esta identificación tendrá las peores

---

<sup>26</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 24 p.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>29</sup> Bethell, L. Historia de América Latina. Barcelona: Critica, 1984. 136 p.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 136 p.

consecuencias en el proceso de evangelización de América latina, pero igualmente del África y Asia (hasta el presente)”<sup>31</sup>.

Ahora, centrándonos en cuanto al proceso de evangelización, tenemos que tener en cuenta que en este también desde el punto de vista de la Iglesia, fue muy diverso. Los misioneros Franciscanos que fueron asignados en Nueva España no actuaron de la misma forma que los dominicos en el caso de Perú y dentro de un mismo territorio tampoco las órdenes religiosas trabajaban de la misma manera. Incluso, ocurrió que el actuar de miembros de una misma orden no era el mismo, la actitud de estas muchas veces dependía del periodo o el contexto en el que se encontraban. Ejemplo de esto fue el caso Bartolomé de las Casas y Jerónimo de Loaysa (primer obispo de Lima), “quienes a pesar que ambos eran dominicos, tuvieron formas muy distintas de tratar a la población indígena y de la forma en que debía realizarse la evangelización”<sup>32</sup>.

Lo descrito con anterioridad, trata entonces de poner lentamente en cuestión dos problemas. En primer lugar, el tema del indígena ante el cristiano que lo pretende evangelizar. En segundo lugar, pensar si lo que se predicaba era realmente una fe o sólo una ideología que netamente pretendía justificar la dominación para otros fines.

Ahora, las reflexiones sobre los procesos iniciales de la evangelización en América y en la situación de marginalidad y la pobreza en la cual quedaron las comunidades nativas, es algo que no se tuvo muy en cuenta durante prácticamente todo el periodo colonia. Apenas ocurrido el concilio Vaticano II en 1959, se comenzaron a desarrollar dos corrientes teológicas que en un principio se observaban parecidas, que muchas veces para los eclesiásticos, eran básicamente idénticas. Estas eran la teología de la liberación y la teología indígena, esta última posteriormente sería solamente denominada como “india”.

La primera de estas con su nacimiento en los sesenta, creció poco a poco durante todas las décadas del siglo XX. Esta teología tenía una visión muy despectiva de la conquista, de la violencia y de la destrucción de las culturas aborígenes perpetuadas por los procesos de evangelización realizados por los religiosos europeos en Latinoamérica. Una corriente que nació de todas las luchas y resistencias indígenas durante más 500 años de opresión que buscaba una nueva manera de hacer teología, una que tuviera como objetivo una liberación integral y que contara con una perspectiva sobre la situación, miseria y opresión que se vivía en Latinoamérica durante la época de su nacimiento, donde dentro de esa pobreza se encontraban las comunidades indígenas. Una corriente que al ser “opción de los pobres y contra la pobreza, se convertía en pos de la liberación”<sup>33</sup>.

Por otro lado, la teología indígena tuvo un desarrollo más discreto con respecto a la anterior, de hecho su verdadera relevancia llegaría comenzando la década de los noventa, que es de hecho el contexto con el que se comenzó esta introducción, es decir con la llamada “celebración” de los 500 años del descubrimiento de América y la incorporación de sus diferentes territorios a la cultura

---

<sup>31</sup>Dussel, Enrique. La evangelización latinoamericana. En: Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina. Salamanca: CEHILA, 1983. p. 281.

<sup>32</sup>Acosta, A. Iglesia, Intereses Económicos y Teología De la Dominación. Contradicciones En la Evangelización De La América Española. Perú, Siglo XVI. Trabajo de Investigación. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2014. 4 p.

<sup>33</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 47.

europea. Es durante esta época donde se desata nuevamente un fuerte cuestionamiento al proceso de evangelización (llamado en los inicios de lucha por la extirpación de las idolatrías) y donde la teología india adquirirá una notable importancia. Esta teología, si bien no dejaba de lado el tema de los pobres, se diferenciaba con la de liberación al tener un mucho mayor énfasis en una evangelización como autonomización de las culturas indígenas<sup>34</sup>. En ese sentido, la idea era lograr un autodescubrimiento de la identidad y de los valores de las culturas autóctonas, los cuales habían sido usurpados de la memoria histórica durante siglos. Como se había anunciado anteriormente, el tipo de evangelización propuesto por esta teología se encuentra aún en sus inicios, pero a pesar que plantea la “superación del etnocentrismo cultural”<sup>35</sup>, siguen presentes en ella, ideas pretenciosas y arrogantes sobre la mantención del monopolio de la verdad revelada y sobre los medios para lograr la salvación.

Ante lo anteriormente expuesto, es que este trabajo considera de una gran importancia el análisis de estas dos corrientes, tanto como cuáles eran sus objetivos, su importancia y por supuesto, los aportes que hicieron hacia la Iglesia católica con el fin de lograr sus metas propuestas. Este tema cobra más relevancia, si consideramos que durante los años noventa y hasta la actualidad, una buena parte de Latinoamérica se considera de etnia indígena, y aún existe discriminación, racismo y marginación a las comunidades indígenas de diferentes países. No solo eso, sino que además se convive con otras corrientes que tenían visiones diferentes con respecto a la evangelización.

Es posible en primer lugar, encontrar una concepción de la “evangelización” como implantación y la reproducción de un modelo colonialista, donde la conquista entonces representa una expansión comercial, política y religiosa de las potencias europeas del siglo XVI. Para aquellos que pregonaban esta visión, “América debía ser incorporada a las costumbres políticas y culturales europeas y a la fe cristiana”<sup>36</sup>, lo cual era el único orden querido. Como menciona Boff<sup>37</sup> todo lo que no estuviera dentro de aquel orden, era considerado bárbaro, primitivo, algo que no merecía la salvación eterna y que no eran más que obstáculos que deben ser destruidos.

Este tipo de pensamientos, es posible encontrarlo en diferentes autores del siglo XVI e incluso en algunos más actuales, quienes suelen valorar de sobremanera el “sincretismo” cultural que se dio entre las tradiciones de los pueblos prehispánicos y las creencias católicas, dando lugar a la nueva identidad mestiza nacida a partir del sincretismo. Para ello se suele mencionar que la tradición de los pueblos prehispánicos “no podría ahogarse totalmente”...sobre todo los valores afirmativos de la hispanización”...realizándose una verdadera transculturación”<sup>38</sup>

Esta intolerancia cultural y religiosa, es la raíz del etnocidio y la violencia que se ha aplicado contra indígenas y negros por siglos, algo que aún perdura en el imaginario y en el “habitus” de diferentes autoridades de Latinoamérica en la actualidad.

---

<sup>34</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 48.

<sup>35</sup>Ibíd., p. 51 p.

<sup>36</sup>Ibíd., p. 39 p.

<sup>37</sup>Ibíd., p. 39 p.

<sup>38</sup>Oesterreicher, W., Schmidt-Riese, R. Esplendores y miserias de la evangelización de América. Alemania: De Gruyter, 2010.

Es ante esta situación, que el siguiente trabajo lo que se propone al revisar la bibliografía de la teología de la liberación y la india, es poder responder a la pregunta si los modelos de evangelización que promueven, podrán romper con las pautas de sometimiento colonial o neocolonial que como vimos se mantienen presentes en la actualidad, y también preguntándonos si podrán configurar un cristianismo que sea no solo liberador y autónomo, sino que además sea latinoamericano, indígena y ecuménico.

## Capítulo II: El Proceso de Evangelización de los indígenas en México

Hay que recordar, en primer lugar que debido a la bula *Inter Caetera*, del 3 de Mayo de 1493, se imponía a los Reyes de Castilla, la obligación de enviar a las islas (del Caribe) y tierras nuevas que se descubrieran, a personas instruidas y experimentadas con el objetivo de convertir al cristianismo a los indígenas que habían sido anteriormente descritos por Colón tras su primer viaje hacia la India.

“Este precepto de evangelización se basaba en las exigencias de la tradición tardía de la Edad Media reflejada en las actividades de exploración de las Islas Canarias y Portugal a lo largo de la costa de África Occidental, que la Santa Sede encarna de manera abstracta según los preceptos de la conversión de los gentiles<sup>39</sup>”. Sin embargo, en esta situación, ocurrió algo particular, y fue que en este caso la familia real interviene, con una capacidad convincente de creer en el derecho y su obligación de enviar misioneros a la India. En un inicio, esta obligación de enviar a los evangelizadores no incumbía a la Corona, sin embargo gracias al Patronato Regio, concedido por el papa Julio II a través de la Bula *Universalis Ecclesiae* emitida el 28 de julio de 1508, es que la Corona comenzó a tener mayores derechos y obligaciones<sup>40</sup>. En dicha bula el Papa Julio mencionaba que se les concedió a los reyes de España por el tiempo que fuera necesario, que nadie sin su consentimiento previo podría construir o edificar Iglesias en las islas y los nuevos y futuros territorios fueran adquiridos. A esto se le sumaba este Patronato Regio o Derecho de Patronato, el cual trataba de que cierto “Patrono debía proporcionar el terreno donde el mismo hace construir el templo”. Finalmente el patrono debía “presentar personas idóneas para desempeñar las funciones religiosas”<sup>41</sup>. De esta forma, pronto los Reyes asumieron todas las responsabilidades requeridas para la evangelización en la práctica, incluso si la Santa Sede está claramente marginada.

Robert Ricard considera que no es posible “estudiar la historia de la evangelización de México sin dar...realce a las preocupaciones religiosas...de (Hernán) Cortés”<sup>42</sup>. En ese sentido comenzamos mencionando que en 1521, concretamente el 13 de agosto, finalmente se consumió la empresa de descubrimiento y conquista iniciada en febrero de 1517 por Francisco Hernández de Córdoba, es decir, la caída de Tenochtitlán en manos de las tropas comandadas por Hernán Cortés, con lo cual se daba inicio a tres siglos de dominación española en lo que se denominó la Nueva España, actualmente México, el sur de los Estados Unidos y las Repúblicas centroamericanas<sup>43</sup>.

Si bien en un inicio, desde un punto de vista teológico se comenzó a debatir sobre el derecho de los reyes de Castilla sobre los aborígenes, con los casos de Ginés de Sepúlveda, Bartolomé de las Casas, Palacios Rubios, entre otros, a partir de los cuales nacería la declaración del indio como un sujeto con libertad limitada. Quienes integraron las huestes conquistadoras, eran herederos de las relaciones feudo vasalláticas y estaban completamente imbuidos de un gran sentido mesiánico, de

---

<sup>39</sup> Armillas Vicente, José Antonio. *Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI)*. En: *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p. 2.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, p. 2.

<sup>41</sup> Porras, Guillermo. *El Regio Patronato Indiano Y LA Evangelización*. En: *Congreso Interamericano del medio milenio en América (1: 29-31 de octubre: Morelos, México)*. *Scripta Theologica*. Morelos: Academia Mexicana de la Historia, 1986. p. 757

<sup>42</sup> Ricard, R. *La Conquista espiritual de México*. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 61 p.

<sup>43</sup> Soberanes, José Luis. *La Inquisición en México durante el siglo XVI*. En: *Revista de la Inquisición*. 1990. No 7, p. 284.

que habían sido escogidos por Dios para liberar a los indígenas de la idolatría y de sus costumbres paganas, además de integrarlos a la “verdadera religión”, que era la cristiana<sup>44</sup>.

De hecho, Armilla<sup>45</sup> menciona que es de esta forma como la hueste de Hernán Cortés lo presenciaba al mismo, como una figura de un héroe, una figura influida por el franciscanismo y la mitología caballeresca, donde cada prueba, desgracia o sufrimiento no eran más que pruebas mandadas del cielo por Dios. Por lo tanto, la victoria de la hueste en Cholula, la tragedia de la noche del dolor y las increíbles hazañas de Otumba eran nada más que un obvio designio divino que ponían a Cortés al nivel del héroe, uno que fue designado por Dios para eliminar la idolatría y establecer una fe cristiana en Tenochtitlan.

Hernán Cortés, entonces, utilizó la llegada de los primeros religiosos franciscanos como eficaces agentes de la sumisión de los indígenas mexicanos en un momento de crisis generalizada en sus creencias tradicionales como consecuencia de su derrumbamiento caótico a causa de la conquista. Algo que se puede apreciar en diversos testimonios antiguos de indígenas sobre la conquista. Miguel León Portilla<sup>46</sup> nos brinda ejemplos de esto, mostrando extractos de cantos de los indígenas con respecto a la conquista, poemas que en general son “cantos tristes” o elegías, donde describían los últimos días de la capital Tenochtitlán, pero además de cómo “se perdió el pueblo” mexicatli.

El nuevo “héroe” comenzaría, entonces, a utilizar recursos psicológicos y aprovechando su firme sentido religioso, vio la oportunidad de usar a los franciscanos para de esta forma el progreso de la evangelización entre la población indígena, fuese como un “instrumento de pacificación y dominio”<sup>47</sup>. Es así como, la llegada del primer contingente de misioneros franciscanos a Nueva España en 1524 bajo la dirección de Fray Martín de Valencia, llamados “doce apóstoles”, fueron preparados para generar verdadero impacto en las poblaciones indígenas y cambiar la hostilidad que mostraban por una pérdida de voluntad.

Bernal Díaz<sup>48</sup> menciona que cuando Hernán Cortés supo que los franciscanos habían llegado, este ordenó que en todas las aldeas por donde pasaran los curas, se acomodasen los caminos, “se levantasen alojamientos y se les recibiese con regocijo, repiques de campanas y acatamiento y que los naturales llevasen candelas de cera encendida, y con las cruces que hubiese y con más humildad”. No solo eso, sino que Cortés mandó a varios españoles a que le rindieran honor a modo de ejemplo para que los indios lo vean y aprendan. Cortés incluso también realizó un pequeño acto teatral donde el mismo al llegar a los frailes este se arrodillaría ante ellos para besarles las manos al fray Martín de Valencia. Una dramatización que tuvo algunas consecuencias: el de la sumisión de los indígenas, quienes se encontraron sorprendidos ante la humillación del héroe de las huestes ante el supuesto poder divino e invisible de los frailes. Pero además hizo que los frailes se sintieran regocijados ante tal acogida, algo que se manifestó después “en la defensa y admiración que por

---

<sup>44</sup> Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.11.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>46</sup> Portilla, Miguel León. Visión de Los Vencidos. México D.F.: Universidad Autónoma de México, 1959. 10 p.

<sup>47</sup> Armillas. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>48</sup> Bernal, Díaz. Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. México, 1955. 177 p., citado por Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p. 13.

Cortés manifestará ante la Corona, el propio fray Toribio de Benavente uno de los Doce Apóstoles llegados a México en 1524<sup>49</sup>”.

Lo anterior para Armillas muestra que “sin el progreso de la evangelización, las fundaciones españolas habrían contado con mayores dificultades, se habrían hecho a un ritmo mucho más lento, con mayores costes humanos y económicos y con el riesgo evidente de la frecuente precariedad de su dominio<sup>50</sup>”. De esta forma, la victoria militar relajada por españoles se debió mayormente a esta efectividad de la guerra ideológica, la cual “socavó las convicciones que permitían justificar las resistencias indígenas a los españoles”<sup>51</sup>. Los españoles terminaron por asumir que los indígenas eran más vulnerables si daban cuenta de la destrucción de su de su identidad étnica.

Tras la llegada del contingente franciscano, se le sumaría la de los dominicos en el año 1526, así como otras diferentes órdenes mendicantes durante el siglo XVI como los agustinos en el año 1533. En principio el número de misioneros que llegaron es más bien bajo en comparación con el volumen de población al que luego deberían evangelizar, pero con el paso del tiempo cada vez fueron llegando cada vez más<sup>52</sup>.

De un principio se hizo notar uno de obstáculos más importantes relacionados con el proceso de evangelización en este territorio que luego sería conocido como Nueva España. Este consistía en el problema del lenguaje algo de una fuerte importancia puesto que era una herramienta de difusión del evangelio. Y es que en la zona del México actual existía una tremenda variedad lingüística, aunque la lengua mayormente hablada gracias a la expansión del imperio Azteca era el náhuatl, el cual era hablado en una amplia extensión tanto por “Estados” aislados como por pueblos que habían sido sometidos por el imperio. A pesar de esta hecho de que contaban con la lengua náhuatl como ayuda, esto no bajo la dificultad de la predicación de la palabra de Dios, puesto que aun así era necesario el aprendizaje de hasta seis lenguas diferentes, que además tenían una dificultad no despreciable<sup>53</sup>.

Sin duda los nativos poseían además, una serie de diferencias evidentes con respecto a los europeos, como la vestimenta, sus ritos y por su puesto el ámbito de la religión. Por un lado los misioneros buscaban la “salvación del alma de los indígenas, así como el bienestar espiritual del individuo. Por otro lado, las religiones indígenas hacían énfasis en la intangibilidad del orden cósmico, donde el individuo era más bien un miembro de una colectividad empeñada en la mantención de ese tal orden. A lo anterior, se sumaba que el cristianismo tenía prioridad sobre la perfección personal por sus leyes morales, en cambio las religiones indígenas buscan la mejora de las entidades colectivas a través de sus leyes éticas”<sup>54</sup>. Ante unas diferencias absolutamente no despreciables, la actitud de los misioneros variaba de una muy optimista a una más bien despectiva. Algunos de ellos, mencionaban que los aborígenes tendían a robar, a ser perezosos y al pecado de la carne. Mientras,

---

<sup>49</sup>Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.13.

<sup>50</sup>Ibíd., p. 13.

<sup>51</sup>Ibíd., p. 13.

<sup>52</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 67 p.

<sup>53</sup>Ibíd., p. 69 p.

<sup>54</sup>Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.14.

que otros misioneros destacaban sus cualidades de dulzura, sencillez, la paciencia y la habilidad que estos tenían para labores manuales.

A pesar de la existencia de ciertas analogías entre ritos y creencias católicas y las religiones indígenas que pudieron haber sido utilizadas para llevar el proceso de evangelización de una forma más expedita, los misioneros terminaron por no hacer caso a esos pequeños elementos de donde pudieron haberse agarrado. Según Ricard, la razón de esto estaba en que los pueblos de la zona de México les parecieron inferiores, incluso a pesar de la enormidad, las maravillas de la capital Tenochtitlán y del desarrollo material del imperio azteca, a los religiosos esto no terminó por causarles una gran impresión, sino que de hecho les pareció un espectáculo más bien de sacrilegio y de completo paganismo<sup>55</sup>. Y, las posibles analogías con los ritos cristianos, para ellos no eran más que “parodias diabólicas<sup>56</sup>”.

En ese sentido, aquí se podía dejar ver una de las tendencias que existía hacia los indígenas, una que era más bien hostil a ellos, una que incluso brotaría de los propios franciscanos para el año 1570. Si se indaga aún más en la raíz de esta actitud hostil, es necesario analizar el contexto del cual provenían los misioneros. Ricard<sup>57</sup> nos recuerda primero que nada, que los religiosos provenían de un lugar con una gran predominancia de la ortodoxia religiosa, donde existía una fobia constante a todo aquello que pudiera tratarse de una práctica pagana o hereje. A eso se sumaba también que se encontraban en el momento donde la Inquisición española estaba en una fuerte expansión, por lo que en definitiva esta razón provocó el impedimento por parte de los misioneros de presentar el cristianismo como un perfeccionamiento de las religiones indígenas. Por el contrario, el cristianismo era presentado como algo totalmente nuevo, y que implicaba romper con toda la cultura indígena anterior. Por ejemplo, los aztecas quienes tenían una gran cantidad de ceremonias religiosas, los misioneros al agregar además las suyas propias, terminaron por reemplazar estas primeras en vez de crear un desarrollo y “amalgamación” entre esos elementos.

A partir de lo anterior, es posible entonces entender mejor la actitud que adquirieron varios misioneros, quienes lucharon encarnizadamente contra todo lo que fuera considerado pagano, como templo e ídolos. “Los misioneros de buena fe creían, como hemos visto, que no había más medio de levantar la Iglesia en México que darle por pedestal las ruinas de las viejas religiones paganas”<sup>58</sup>. Visto esto, es necesario considerar como los religiosos veían toda esta situación que estaban viviendo; para ellos, básicamente su objetivo de la salvación de almas tenía un valor infinitamente superior en desmedro de la conservación de los ritos, edificaciones y elementos que corta pagano<sup>59</sup>. Ejemplos de algunas de estas destrucciones las tenemos por ejemplo cuando en 1525 el fray Martín de la Coruña destruyó la ciudad sagrada de Michoacán, tanto sus templos como los ídolos. También tenemos a Zumárraga quien en su carta del 12 de Junio afirmaba haber destruido más de quinientos templos y veinte mil ídolos<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 76 p.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 76 p.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 77-78 p.

<sup>58</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 78 p.

<sup>59</sup>*Ibíd.*, p. 78 p

<sup>60</sup>*Ibíd.*, p. 79 p

En cuanto a la preparación de los misioneros, estos al momento de llegar al nuevo territorio se encontraron con otro obstáculo importante como lo era la geografía de la zona ya que esta contaba con cadenas montañosas, con volcanes, con constantes movimientos telúricos, el duro clima y otros elementos biológicos. Pero aun había unos obstáculos más difíciles que este anterior, como la escasez de misioneros que llegaron, el factor psicológico de estos mismos, la oposición que ponían en muchas ocasiones algunos de los pueblos aborígenes, quienes no siempre los recibieron de una forma tan amable a los misioneros y finalmente, la dispersión demográfica de los indígenas<sup>61</sup>.

Hablando un poco más de este último obstáculo, se intentó resolver esta dispersión mediante la reducción o concentración de los indígenas allí donde podía llevarse a cabo, donde se traían indios de distintos nichos ecológicos para colocar todos en un mismo pueblo y de esa forma civilizarlos y evangelizarlos más sencillamente. Sin embargo, esta creación de los pueblos de indios que se daría en las diversas zonas del nuevo territorio trajo consigo otro problema más, y es que comenzaría a crearse una rivalidad entre las distintas órdenes por la fundación de estos pueblos, una “empresa que entrañaba una valiosa labor de organización y civilización de índole material<sup>62</sup>”. Estos pueblos, estaban dirigidos totalmente por religiosos, quienes “administraban la justicia, dirimían conflictos, dividían los bienes de la herencia entre los diversos herederos, hacían de cuidadores y tutores de viudas y huérfanos<sup>63</sup>”.

Ahora, esta dispersión provocó también que los religiosos no solo tuvieran que aprender un mayor número de lenguas si no que muchas veces estas ni siquiera se parecían, todo a pesar de la expansión del náhuatl por el imperio Azteca. Una lengua que pronto se convertiría en la lengua auxiliar estos, pues era más sencillo usar ese lenguaje para doctrinarlos<sup>64</sup>. Aquella labor era importante puesto que no había una intención por parte de los misioneros de enseñar a los indígenas el castellano, esto en primeramente porque era totalmente diferente a las lenguas indígenas por lo cual hubiera sido muy complicado de asimilar para los nativos. Junto a ello estaba el factor de la poca cantidad de misioneros que había durante esta época, por lo que el tratar de hispanizar a todos los individuos del nuevo territorio era una tarea prácticamente imposible y agotadora. El tratar de enseñar un lenguaje nuevo como el castellano entonces fue visto más bien como una sobrecarga de carácter pernicioso<sup>65</sup>. Sin embargo, la Corona aunque no veía con malos ojos el estudio de las lenguas indígenas, aun así apostaba que se les enseñara a los aborígenes el castellano, una petición que se hizo formal a partir de una carta dirigida a las órdenes mendicantes en 1550, la cual fue respondida con una gran resistencia a ese mandato por las razones que se expusieron recientemente<sup>66</sup>.

Una ayuda vino en rescate muchas veces de los misioneros, fue la asistencia de los diferentes niños indígenas que recogían de los conventos a quienes al mismo tiempo se les enseñaba castellano y latín. Con el pasar del tiempo los religiosos pudieron vencer en parte el problema del lenguaje, pero al mismo tiempo que esto ocurría surgió otro dilema, sobre cómo se debía enseñar el dogma en

---

<sup>61</sup> Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.15.

<sup>62</sup> Ricard. Op. cit., p. 192.

<sup>63</sup> Grijalva, cap. 5 del lib. II, f. 71, p. 223., citado por Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 207 p.

<sup>64</sup> Ricard. Op. cit., p. 98.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 99 p

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 99 p

estas extrañas lenguas. Esto debido a que había conceptos que no eran sencillos de traducir a las expresiones indígenas. Para combatir esto los misioneros usaron una de las siguientes soluciones:

La primera de ellos consistía en introducir en la lengua de los nativos palabras europeas relacionadas con lo eclesiástico, mientras que un segundo método era traducir las palabras al idioma indígena a través de la “perífrasis<sup>67</sup>”. Si bien cada una tenía sus ventajas y contraindicaciones, ambos métodos resultaron ser más bien complementarios y convivían sin problemas. De todas formas los misioneros usualmente utilizaban el primer método, pues respetaba más el tema de la ortodoxia, lo cual era importante considerando la vigilancia por parte de la autoridad real. Una consecuencia de esto fue que muchos textos de origen indígena terminaron llenos de palabras en latín y castellano<sup>68</sup>.

Si bien los misioneros lograron soluciones en cuanto al idioma, también surgió problema relacionados con la reacción de los indígenas a la llegada de los misioneros. La actitud de los aborígenes por lo general no fue hostil, muchas veces eran más que nada manifestaciones de desconfianza e indecisión<sup>69</sup>. Por lo menos, durante los primeros cinco años de la llegada de los religiosos en los sectores de la meseta de Anáhuac y en los pueblos de la costa, la resistencia fue más bien no violenta. Y quedando posteriormente privados de su capacidad de resistencia y de su posterior capacidad de oponerse a la evangelización<sup>70</sup>. Pero al contrario, en los sectores de las grandes llanuras al Noroeste, así como en la tierra Madre Occidental, se encontraban diversos pueblos mucho más violentas que provocaron varias víctimas en el caso de los misioneros. Aquí incluso se puede encontrar un movimiento denominado como la rebelión de Mixton en 1541, cuando un gran número de tribus se unieron en contra de la ocupación europea, pero además contra el mismo catolicismo<sup>71</sup>. Pero en realidad esta fue una situación más bien particular, ya que en general esta lucha contra los religiosos no llegó hasta esos extremos, puesto que entre los mismos indios no había una muy fuerte organización ni unión para oponerse totalmente a los españoles. Comúnmente las resistencias eran en realidad muy sencillas, donde los indígenas huían de los misioneros, buscaban acomodarse en sitios lejanos distante lo más que fuera de los templos y los conventos, evitaban el contacto con ellos o buscaban esconderse, como sucedía varias veces cuando por ejemplo los misioneros querían congregar a los hijos de la nobleza indígena en los conventos<sup>72</sup>.

Este tipo de resistencias si bien no tenían un carácter religioso, no significa que no hubo de tales casos. La misma rebelión de Mixton era una prueba irrefutable de ello, donde además los indígenas dejaban de asistir a los sermones, a la doctrina o a la misa. Además una de las prácticas más temidas por religiosos se mantuvo, como lo era la idolatría, la cual se prosiguió pero de manera clandestina y de la que jamás se pudo desarraigar del todo. Esto se podía observar con las diferentes mezclas que había de elementos cristianos con viejas prácticas de carácter pagano, especialmente a lo referente a las fiestas y los bailes en los años posteriores<sup>73</sup>.

---

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 102 p

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 103 p

<sup>69</sup> Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.15.

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 15 p

<sup>71</sup> Ricard, R. *La Conquista espiritual de México*. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 320 p.

<sup>72</sup> *Ibíd.*, p. 323 p

<sup>73</sup> Ricard, R. *La Conquista espiritual de México*. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 320 p

Cabe señalar, que a pesar de que la mayoría de las resistencias de los indígenas no fue violenta, fue necesaria una observación de los indígenas durante varios años, de sus costumbres y de su forma de vivir, fueron cosas de total prioridad a la hora de la evangelización. Pero, pesar de los diferentes estudios y discusiones sobre la consideración sobre lo humano de los nativos, aun se consideraba que no podían insertarse en el cristianismo sin antes adoptar costumbres propias de la persona humana. Y, para ello era necesario que los aborígenes abandonaran lo que se consideraba barbarie, y adoptaran obviamente el modelo cultural europeo, por lo que en definitiva estos debían abrazar otro sistema de vida. Significaba que el nativo, para poder ser “hombre”, debía abandonar una serie de costumbres. Se trata de otros tantos sinónimos que, en sentido negativo, significaban que el indio, para ser el hombre en que querían convertirlo los misioneros, tenía que abandonar una serie de costumbres “bárbaras” y comenzar a practicar la que se consideraban propias de una persona civilizada, cuyo ejemplo más próximo irónicamente eran los conquistadores. Entonces, el proceso más bien consistía en una europeización u occidentalización forzosa del indígena, a lo cual entonces se le podría asignar el nombre de transculturación, es decir, el paso de una cultura a otra que participaba simultáneamente, aunque no en el mismo grado, de la prehispánica y de la occidental europea<sup>74</sup>.

Ahora, desde el punto de vista teórico, la aplicación de lo anterior, fue el lograr alejar a los indígenas de las costumbres que fueran contrarias a las europeas y al cristianismo, aunque conservando algunas prácticas que fueran consideradas buenas o indiferentes, sustituyendo las primeras completamente por las propias de la civilización occidental. Algunos misioneros adquirieron una completa obsesión hacia la eliminación de la idolatría y de la herejía, algo que llegó a ser tan predominante que algunos se le hacía sospechoso todo lo que tuviera que ver con la cultura de los indígenas<sup>75</sup>.

Entre algunas de las costumbres que los indígenas debían abandonar previa a su conversión al cristianismo estaban prácticas como los sacrificios humanos, incesto, la inhumación de personas vivas que acompañaban a los difuntos, la desnudez, la idolatría que se consideraba como antinatural y anticristiana, el bestialismo, el nomadismo, entre otras varias. Mientras que en el caso de las costumbres que eran posible mantenerse, estaban algunos aspectos educativos de los indígenas, el esquema jerárquico, incorporación de algunas lenguas, algunas tradiciones matrimoniales indígenas, la utilización del teatro religioso como elemento participativo y difusor de la doctrina cristiana, y finalmente algunas celebraciones sociales, danza y cantos tradicionales pero eliminando las connotaciones consideradas paganas<sup>76</sup>.

Es a partir de lo anterior que entonces comenzó a surgir una tendencia más bien adversa en algunas de las órdenes, quienes comenzaron a tener esta misma obsesión e inquietud por las prácticas de los nativos. Esta podría ser la razón que en el año 1555 se solicitó mediante el Concilio Primero Mexicano, que para evitar confusiones de los indios y por errores de traducción, que se recogieran todos los sermonarios en lenguas de indios que en sus manos anduvieran, con la esperanza de darles más tarde otros nuevos ajustados a sus alcances<sup>77</sup>. Luego el mismo Concilio en 1565

---

<sup>74</sup> Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.19.

<sup>75</sup> Ricard. Op. cit., p. 103.

<sup>76</sup> Armillas. Op. cit., p. 20.

<sup>77</sup> Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo, celebrados en México ... en los años 1555 y 1565*,

prohibió que textos sagrados estuvieran en manos de los indios, así como cualquier otro documento que no fuera el catecismo y aprobado por los obispos<sup>78</sup>. De los misioneros que habían llegado en un principio, los cuales habían mostrado gran entusiasmo por el estudio de los indios, su número comenzó a disminuir. Nació así una nueva generación o un nuevo grupo organizado que comenzaría ahora a hacerse cargo de la dirección del trabajo de los misioneros. Esa curiosidad y entusiasmo de los primeros años al llegar a la zona de México, estaba pérdida. La misión, entonces, entró en una fase que Ricard<sup>79</sup> llama de “aburguesamiento”, había mucho menos interés en los asuntos de los indios en desmedro de un mayor deseo de ir por los caminos opuestos a los que había seguido la anterior generación. Esto se tradujo en que el Santo Oficio y la Corona con su afán de hispanización, en 1577 prohibieron que se siguiera escribiendo sobre las costumbres de los indios.

El contexto anterior, si bien no fue la única causa, fue sin duda una gran influencia para la instalación formal de la Inquisición en Nueva España en 1569. En ese sentido, hay que mencionar en este caso la llegada del franciscano fray Juan de Zumárraga quien ejerció directamente la función de Inquisidor en Méxicodesde el año 1534, cuando dio inicio a la etapa episcopal de la Inquisición novohispana que concluyo en 1571 cuando se creó el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, dependiente del Consejo de la Suprema y general Inquisición de España según la Real Cedula de Felipe II en 1569.<sup>80</sup> Durante la época de Zumárraga la cuestión más importante fue el enjuiciamiento de los indígenas. Los procesos más comunes fueron la poligamia, la bigamia y el amancebamiento, junto con la hechicería, la adivinación y la superstición, fueron las causas más frecuentes, hasta que finalmente se suprimió la jurisdicción contra los naturales de esas tierras por Real Cédula dada en Madrid el 23 de febrero de 1575 por Felipe II<sup>81</sup>. Esto se debió en gran medida debido al escándalo que se produjo por el enjuiciamiento y posterior condena del indio Carlos, cacique de Texcoco, por idólatra y dogmatizante, quien fue relajado al brazo secular, suscitando consternación en la sociedad novohispana después de ello, a tal grado que el propio Zumárraga se negó a volver a condenar a muerte a indígena<sup>82</sup>. De esta forma durante el siglo XVI, la Inquisición en México, en sus diversas formas, entre 1522 y 1600, conoció de 1488 causas: 259 fueron por blasfemia, 19 amancebados, 246 bígamos, 107 herejes, 84 judaizantes, 15 idólatras, 64 por magia y hechicería, 45 solicitantes, 247 proposiciones heréticas, 16 por superstición, 109 por pronunciar palabras contra la fe, escandalosas y malsonantes y 277 por diversas causas<sup>83</sup>.

Ahora nos vamos plenamente al tema de la evangelización. De los siete signos sacramentales es el Bautismo el que se comenzó administrar a menudo masivamente sin catequesis previa a pesar de que en el Concilio de 1555 se habían prohibido “los bautismos de los adultos que no se hallaran suficientemente instruidos, ni legalmente casados”<sup>84</sup>. Pero el entusiasmo misionero de los frailes, principalmente los franciscanos, que eran menos apegados a las rúbricas que los dominicos, se sumaba la gran demanda de bautismos por parte de los indios que, sin conocer su significado, entendían que era la fórmula inherente a su derrota y que les introducía en el orden nuevo. Por otra

---

México, 1769, pp. 143 s., citado por Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 104.

<sup>78</sup>Ibíd., p. 201 p.

<sup>79</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 104 p

<sup>80</sup>Soberanes, J. La Inquisición en México durante el siglo XVI. En: Revista de la Inquisición, 1998. No. 7, p. 285.

<sup>81</sup> Ibíd., p. 286 p.

<sup>82</sup> Ibíd., p. 286 p.

<sup>83</sup>Ibíd., p. 290 p.

<sup>84</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 135 p

parte, el estar bautizado representaba para el aborigen cristiano entrar en los circuitos protectores de la Iglesia, no pudiendo ser esclavizado, aunque sí repartido y encomendado<sup>85</sup>. En el tema del bautismo, Ricard<sup>86</sup> comenta que en realidad los procedimientos llevados por misioneros en este ámbito fueron más bien realizados con prudencia, pero también con un gran atrevimiento grandioso. No todas las órdenes bautizaban tan deprisa, a quien fuera, ni tampoco sin tener presente las condiciones, pero al mismo tiempo estos no le cerraban las puertas a nadie que quisiera entrar en el reino de los cielos y no hacerles esperar eternamente. Es por ello, que en definitiva solo se hacía una breve formación de los indígenas junto a un examen más bien básico. Es así, que en tales condiciones se consiguió una masiva tasa de bautizados que termino por configurar una “compacta cristiandad en unos cuantos años<sup>87</sup>”.

En cuanto al catecismo, hay que recordar que si bien no se bautizaba a cualquiera, el número de estos fue masivo, por lo que había una necesidad de organizar una enseñanza que sirviera como complemento tanto para adultos como niños. Tenemos aquí para revisar el caso de los franciscanos. Aquí Ricard<sup>88</sup> menciona que la doctrina que se tomo fue la de Alonso de Molina, una de carácter breve, donde se estimaron la creación de dos doctrinas para los indios, una más bien corta y otra más extensa.

La primera parte de esta constaba de la enseñanza de oraciones y verdades esenciales que todos los nativos debían conocer, elementos que usualmente se enseñaban en la iglesia y que eran materias del examen para aquellos que quisieran ser bautizados, así como recibir la confesión, la comunión o el matrimonio. La segunda parte constaba de verdades complementarias, las cuales no eran tan necesarias, y que usualmente se les enseñaba a los niños que fueran alumnos de alguno de los conventos. Aquí se encontraban las virtudes teológicas, los dones del Espíritu Santo, los sentidos corporales, las potencias del alma, los dotes del cuerpo glorificados, entre otras<sup>89</sup>. Es así como es posible definir que al final los misioneros que llegaron a la futura Nueva España “no tuvieron un esfuerzo general y metódico en la presentación del dogma<sup>90</sup>”.

Como habíamos dicho, si la doctrina de Alonso de Molina, era aquella breve y sencilla, la doctrina utilizada en el caso de los dominicos fue la de un catecismo más amplio y mucho más desarrollado. Esta tiene sus raíces en el dominico Pedro de Córdoba en 1544, en ella se encontraban también los elementos presentes en la anterior doctrina como las oraciones, los artículos de la fe, mandamiento, los sacramentos, etc. La diferencia con la doctrina de Molina “no consisten tanto en sermões precisas y ampliar exposiciones y su división en cuarenta sermões, como (si) en su esfuerzo de adaptación, casi del todo ausente en el catecismo franciscano<sup>91</sup>”.

Por otro lado, tenemos el tema del sacramento de la confirmación, que rara vez figura en la literatura misional. Aquí nuevamente el primer concilio provincial de México en 1555 estimaba su improcedencia, salvo contados casos, porque no consideraba a los indígenas maduros en la fe

---

<sup>85</sup> Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.21.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 144 p.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 144 p.

<sup>88</sup> Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 153 p

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 153-154 p.

<sup>90</sup> *Ibíd.*, p. 154 p.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 156 p.

cristiana para recibir dicho sacramento. Las discusiones conventuales en la metrópolis no eran menos calurosas que las que se producían en los conventos de México. No eran pocos los frailes partidarios de la administración de la Confirmación como signo no sólo religioso, sino de identidad de sus beneficiarios como súbditos de la Corona. Independientemente de la polémica, el papa León X autorizó a los religiosos a administrar el sacramento de la Confirmación a los religiosos en ausencia del obispo del que dependían<sup>92</sup>.

Por otro lado, en cuando al sacramento de la Eucaristía, Armillas<sup>93</sup> menciona que este fue uno de los que más problemas planteo. Existía una actitud polarizada sobre este sacramento, que dio origen a dos posturas: aquellos que defendían la identidad cristiana de los indios emanada de su bautismo, en igualdad de derechos que los demás miembros de la Iglesia, están en ese caso los franciscanos, y quienes entendían que siendo la conversión de los más tan sólo formal, había que poner límites al acceso de los indios al sacramento de la Eucaristía, donde se podía encontrar a los dominicos.

Ahora, uno de los problemas recurrente en el proceso de la evangelización, fue el sacramento de la penitencia. Aquí aparecía nuevamente el asunto de la lengua hablada por los indígenas. Aunque una gran parte de la instrucción religiosa se hacía por medio de intérpretes, la confesión no podía hacerse con personas interpuestas. Mientras el problema se trataba de solucionar, “los franciscanos de México hacia 1526 practicaban ya masivamente la confesión de los indígenas, reuniendo los domingos de cuaresma por la tarde a cuantos deberían confesarse a lo largo de la semana, les ayudaban a realizar el examen de conciencia recordándoles la doctrina cristiana y se les catequizaba explicándoles la forma de realizar la confesión<sup>94</sup>”. “La práctica regular del sacramento de la penitencia llevaba junto con la expedición de buenos informes y les permitía la recepción de la Eucaristía. Los franciscanos terminaron siendo los que más confesiones llevaban a cabo, constando entre los indios su benignidad, tanto en la represión de sus faltas como en las penitencias impuestas<sup>95</sup>”. Los agustinos por su parte, en relación al sacramento de la penitencia, poseían procedimientos más rápidos. Ricard<sup>96</sup> muestra para ello un ejemplo en Michoacán, donde se tenía dividido la jurisdicción en zonas y cada una tenía un día específico para confesarse, donde por turnos se reunían los diferentes indígenas para la absolución de los pecados.

Es de esta forma que hemos mostrado de una forma más bien breve sobre cómo fue la actividad relacionada con los procesos religiosos de los misioneros en el siglo XVI, junto con sus diferentes problemáticas, sus soluciones y algunas de sus consecuencias.

---

<sup>92</sup>Armillas. Op. cit., p. 22.

<sup>93</sup>Ibíd., p. 2 p.

<sup>94</sup>Armillas Vicente, José Antonio. Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En: Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2004. p.24.

<sup>95</sup>Ibíd., p. 24 p.

<sup>96</sup>Ricard, R. La Conquista espiritual de México. 11ed. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2013. 171 p

### Capítulo III: El Proceso de Evangelización a los indígenas en el Perú.

En el caso de Perú, la existencia de una evangelización pre-hispánica, se va desarrollar de acuerdo a las relaciones históricas y bíblicas que había entre el “Nuevo” y el “Viejo Mundo”, lo cual a la postre va a ser un importante determinante en la actitud que adoptó la Iglesia frente a un tema que tenía gran relevancia en la región, como lo fue la problemática de la idolatría de los indígenas. Los europeos trataron de relacionar esta historia profana con la sagrada, intentando de esta forma encontrar el pasado geológico de los continentes, pero sobre todo de los nativos americanos. Preguntas como ¿de dónde venían estas personas o como es que habían llegado?, también si es que ¿los indígenas habían tenido algún tipo de noción de la fe cristiana antes de la llegada de los españoles al continente? Antes eso existían diferentes teorías, a partir del pensamiento de un anterior conocimiento de la Palabra de Dios. Se decía por ejemplo, que habían podido mantener algunos recuerdos de la revelación legada por los hijos de Noé o también que habían ya recibido la visita de algún apóstol a América para ejercer la evangelización.

Ahora, los españoles al entrar en contacto con estos nuevos pueblos, consideraban que estaban sumidos en una verdadera idolatría. Esto hacía necesario el determinar como que se llegó a tal punto. De esta forma, se inserta este debate sobre una posible instrucción anterior de la fe, ya que de ser así, eso significaría que los indígenas resistieron la conversión, lo cual haría que fueran considerados plenamente como herejes. Sin embargo, si en definitiva no hubieran pruebas de una antigua presencia de algún apóstol en América, eso quería decir que los nativos simplemente eran culpables de ignorancia. Es de esta forma que se comenzaron a reunir pruebas de esa presencia, provocando una buena cantidad de testimonios que afirmaban encontrar indicios del paso de algún antiguo apóstol por el continente.

En su libro “La destrucción de las religiones andinas” Duviols nos muestra diferentes atestaciones. Es así que, en 1508 una publicación neerlandesa, informa sobre una presencia en la América prehispanica<sup>97</sup>. Luego en 1535 Fernández Oviedo escribe: “Digo en aquestas nuestras Indias, justo es que se tenga e afirme que fue predicada en ellas la verdad evangélica”<sup>98</sup>. Bartolomé de Las Casas de igual manera se hace presente, mencionando que existía una tradición en la cual se afirmaba que algunos españoles habían encontrado cruces al llegar a Yucatán y que incluso un sacerdote de la diócesis de Chiapas afirmaba que desde hace bastante tiempo los indios adoraban al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, pero utilizando nombres diferentes como *Icona*, *Bacab* y *Echuac*<sup>99</sup>. Las Casas agregaba, de la misma manera, que existían huellas de Santo Tomas en Brasil, sin embargo no había sido posible encontrar más testimonios sobre una eventual evangelización prehispanica<sup>100</sup>.

Según Duviols, testimonios así comenzaron a abundar durante el siglo XVI, especialmente en Brasil, donde una divinidad llamada *PayZume* fue asimilada, por motivos fonéticos a Santo Tomas. Agrega, que fueron los jesuitas del Paraguay quienes alimentaron esa tradición, una que más tarde se expandiría por los demás países de América, especialmente en Perú. No obstante, el autor

---

<sup>97</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 56 p.

<sup>98</sup> Fernández de Oviedo, G. Historia general y natural de las Indias (1533). Madrid: Juan Pérez de Tudela Bueso, 1959. 30 p.

<sup>99</sup> Las Casas, Fr. Bartolomé. Apologética. Madrid: Serrano y Sans, 1909. 123 p.

<sup>100</sup>Duviols. Op. cit., p. 57.

expresa que esta tradición se dio más bien de forma paralela tanto en Perú como en Paraguay, puesto que aseveraciones del mito existen desde 1548, un año antes del primer documento que trata sobre el paso del apóstol por el país guaraní<sup>101</sup>. De hecho, existirían elementos que en realidad fue en la región del Lago Titicaca donde se originó tal leyenda, que básicamente vendría a mostrar un ejemplo de aculturación mitológica. A parte de lo anterior, existían además fuentes peruanas escritas de diferentes españoles que intentaban justificar la presencia de religiosos antes de la llegada de ellos en este nuevo continente. Hacían conjeturas, así como paralelismos, algunas tan particulares como lo fue describir y caracterizar al propio Dios Viracocha como un hombre de elevada estatura, con vestiduras blanca, con cabello corto en forma de corona, muy similar a apariencia de los religiosos que llegaron al continente. Viracocha entonces, para los españoles que llegaron al continente, fue más bien un hombre blanco que llegó a un continente que se encontraba en las “tinieblas” y a quienes los indios lo confundieron con el mismísimo Creador<sup>102</sup>. “El dio a los hombres normas de vida, los colmo de beneficios y les predico la paz, el amor al prójimo, la caridad. Después desapareció. Se le elevaron templos, como los que todavía pueden verse en Tiahuanaco”<sup>103</sup>. Así mismo, Sarmiento argumenta que informantes indígenas le habían comentado que Viracocha era un hombre blanco, de estatura mediana, que llevaba un vestido parecido a un alba, que tenía en las manos un bastón y un libro.

Este tipo de relatos, permite entonces resaltar ya en un principio cómo la mitología indígena comenzaba a ser modificada al entrar en contacto con la tradición religiosa europea, que es de donde tiene su génesis esta leyenda de un apóstol antes de la llegada de los españoles. La historia que los europeos escuchaban sobre Viracocha, lo mostraba como un héroe civilizador, que traía enseñanzas a sus discípulos, tomando un papel inclusive de redentor para quienes había venido a salvar. Este tipo de analogías hacía pensar a los religiosos en que podía tratarse del mismo Cristo, aunque se mencionaba con gran seguridad que Cristo nunca había venido a Perú, por lo tanto solo podría tratarse de alguno de sus discípulos, quien había repetido las acciones y situaciones experimentadas por Jesús.

Estas analogías fueron tan poderosas, que los españoles terminaron por adular los mitos indígenas que recibían al momento de transcribirlos, como lo fue el caso de Cieza de León, quien al momento de la transcripción incluye diversos elementos propios del cristianismo, llegando al punto de mencionar que Viracocha, al igual que Jesús, había devuelto la vista a ciegos y que predicaba una moral cristiana muy diferente a la de los nativos, mencionado que “En muchos lugares diz que dio orden a los hombres como viviesen y que les hablaba amorosamente y con unos con los otros no se hiciesen daño ni injurio, antes, amándose, en todos hubiese caridad”<sup>104</sup>.

Este mito de un contacto pre hispánico entre algún apóstol y los indígenas fue uno que estuvo presente a lo largo del siglo XVI en Perú. Por lo menos hasta 1550 con el nacimiento del Primer Concilio, en el cual se declaraba que no existía una evidencia sobre un conocimiento previo por

---

<sup>101</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 57 p.

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>103</sup> Cieza de León, P. El señorío de los Incas (2ª parte de la Crónica del Perú). Lima, 1967. 8 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 60.

<sup>104</sup> *Ibíd.*, p. 6

parte de los indios sobre la religión cristiana o que se les hubiera predicado el evangelio<sup>105</sup>. Una afirmación que tenía netamente razones teológicas. Duviols<sup>106</sup> menciona al arzobispo Loayza que presidió los dos primeros concilios<sup>107</sup>, sostenía que los indios no debían ser acusados de haber traicionado una fe que habían recibido, puesto que si efectivamente hubiera habido un contacto previo con algún religioso la presencia dominante de los cultos paganos significaba que hubo un rechazo hacia esa doctrina, lo cual se constituía en una herejía. Lo anterior, hubiera significado truncar de gran manera las buenas disposiciones evangélicas por parte de los misioneros. De esta forma, durante el siglo XVI en Perú, por lo menos hasta la llegada de Toledo en 1569, se tenía confianza en los indios, a quienes se consideraban como menores, mas no como culpables. Este asunto de un posible apóstol pre hispánico luego va a estar ligado a la acción de la inquisición hacia los indios, puesto que los dos grupos en pugna tuvieron posiciones precisas y coherentes sobre el asunto.

Luego de revisar estos antecedentes y centrándonos en la acción de la iglesia sobre la evangelización, es necesario recordar que debido a las bulas Inter Coetera, así como las instrucciones de la Corona, la misión de los conquistadores en el nuevo continente y consecuentemente en Perú, era el de implantar la religión católica en dichos territorios, así como disolver las manifestaciones de la religión local, para determinar si lo anterior fue cumplido específicamente durante el siglo XVI, es necesario partir desde los primeros periodos de la conquista.

La conquista del Perú para Duviols<sup>108</sup>, como todas las otras conquistas en las Indias Occidentales, se hizo en nombre de la evangelización y de la extirpación, a partir de intereses del Estado y de la iglesia católica. Aquellos soldados y jefes que llegaron a América llevaron consigo la tradición europea, junto con una inspirada fe y un espíritu que recordaba a las diferentes cruzadas, sin embargo esto ocurrió solo en el papel. Al revisar en “algunos documentos de la época, comprobamos que los conquistadores no se preocuparon, en realidad, de poner obstáculos a las practicas idolátricas de los indígenas, ni de estimular cualquier acción tendiente a la conversión de estos”<sup>109</sup>.

Diferentes documentos de la época muestran que los conquistadores solo se limitaban a la observancia del elemento formal y ritual de la religión católica. Por ejemplo, “instantes después de que el inca Atahualpa fue capturado en Cajamarca en 1532 y hubiera sido hecho prisionero, Pizarro le pidió a este que ordenara el regreso de todos los indígenas que habían huido, para que se pusieran al servicio de los españoles”<sup>110</sup>.

Utilizando al mismo Pizarro nuevamente, podemos hacernos de otro ejemplo de esta situación. En este caso tenemos al cronista oficial, quien al menciona como Pizarro al enterar de la existencia de un gran templo llamado *Pachacamac*, este respondió con un tremendo repudio hacia las practicas

---

<sup>105</sup> Vargas Ugarte, R. Concilios limenses. Lima, 1951-4. 5 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 68.

<sup>106</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 69 p.

<sup>107</sup> Acosta, A. Practicas Coloniales De La Iglesia En El Perú Siglos XVI-XVII. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014. 23 p.

<sup>108</sup>Duviols. Op. cit., p. 87.

<sup>109</sup> Ibíd., p. 87.

<sup>110</sup> Ibíd., p. 87.

indígenas : “Dio a entender a Atabalipa como todos aquellos ídolos son vanidad, y el que en ellos habla es el diablo, que les engaña por los llevar a perdición, como ha llevado a todos los que en tales creencias han vivido y fenescido; y diole a entender que Dios es uno solo, criador del cielo y tierra y de todas las cosas visibles e invisibles”<sup>111</sup>.

Tras leer esta cita, Duviols<sup>112</sup> comenta que esto muestra la gran religiosidad de Pizarro. Este último si bien hizo erigir Iglesias, no parecía interesarse mucho por la destrucción de templos y elementos religiosos de los aborígenes, los cuales los españoles consideraban como paganos. Lo cual incluso provocó que un obispo se quejara ante el Rey por el poco interés de Pizarro en cuanto al proceso para llevar a cabo la evangelización.

De igual forma, tampoco los subalternos de Pizarro le tomaron mucha importancia a eliminar el paganismo de nativos. No se han encontrado documentos sobre del periodo que mencionen una “iconoclastia sistemática”<sup>113</sup> que se podría haber esperado de los españoles. Cabe señalar, como menciona Jerez<sup>114</sup> que a pesar de esta actitud los españoles, estos aun así quedaban horrorizados al observar los ritos y templos de los nativos, donde se realizaban sacrificios humanos, el culto a los muertos y suicidios rituales. A pesar de esta prudencia de los conquistadores, no hay que negar es muy probable que la mente de aquellos hombres estaba totalmente dominada por la necesidad de conseguir oro, lo cual no dejaba entonces margen para algún otro tipo de preocupaciones.

Y es que los conquistadores, de si algo estamos seguros, es que fueron “conquistadores del oro”<sup>115</sup>. “Para comprobarlo basta que examinemos el relato de Francisco de Jerez...su obra muestra de modo meridiano que el oro y nada más el oro quien comenta que si bien la autoridad le dedica la conquista del Perú a la gloria de Dios y del emperador, su obra muestra que fue el oro y nada más que el oro lo que atrajo cual imán a la pequeña tropa hasta el corazón del inmenso país”<sup>116</sup>.

De esta forma se puede decir que durante la primera parte del siglo XVI, es decir durante la Conquista, tanto el pillaje como la extirpación de las idolatrías al parecer iban de la mano. Para Duviols<sup>117</sup> por ejemplo, sería entonces erróneo considerar que la destrucción de los templos indígenas y de sus ídolos fue producto de un fanatismo religioso por parte de los españoles. Más bien, dicha extirpación había sido fue pretexto para el robo, ya que de forma no intencionada, el oro que poseían los pueblos indígenas se encontraban en los números templos de la zona. Una muestra de esta situación se cuándo los españoles llegaron a Cuzco: “Luego comenzaron unos a desentablar las paredes del templo, que de oro y plata eran; otros a desenterrar las joyas y vasos de oro que con

---

<sup>111</sup> Jerez, F. Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla. Madrid, 1947. 336 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 88.

<sup>112</sup> Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 89 p.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>114</sup> Jerez, F. Verdadera relación de la conquista del Perú y Provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla. Madrid, 1947. 327 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 89.

<sup>115</sup> Duviols. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 90.

los muertos estaban, otros a tomar ídolos, que de los mismos eran; saquearon también las casas y la fortaleza, que aún tenía mucha plata y oro de lo de Guaynacapa”<sup>118</sup>.

No obstante, a pesar de estas situaciones señaladas, durante este periodo si fue posible observar un amplio cuadro de iconoclastia. Ya para el periodo de 1537 a 1551 la iglesia comenzara a tener un rol más protagónico en este tópico de la idolatría y la evangelización, en el marco del periodo de las guerras civiles. Un periodo que va a ser devastador para la población indígena, puesto que fueron utilizados como fuerza choques en los enfrentamientos, terminando con una gran cantidad de fallecidos por parte de la población nativa, a lo cual según Wachtel<sup>119</sup> se agregaba los estragos causados por las diversas enfermedades traídas por los europeos. La desestructuración de los Incas en específico se agravara más adelante con la muerte de Atahualpa, sumado al ahínco de los misioneros por destruir todo lo relacionado con las huacas<sup>120</sup>.

Fue durante ese clima que comenzarían a establecerse los principios de una política religiosa adaptada a las necesidades que había en el nuevo continente. En ese sentido, Duviols<sup>121</sup> nos permite dar cuenta de varios testimonios sobre la idolatría de los indígenas, como lo fue la carta del vicario de Cuzco Luis Morales hacia el rey en 1541, donde se denuncia la idolatría como el obstáculo más imponente para la fe cristiana. Esta idolatría estaba encarnada en la adoración al Dios sol, el culto de las *huacas* (como se le conoce a los lugares sagrados principalmente incaicos) y a las momias sagradas.

Continuando con relato anterior<sup>122</sup>, Morales incluso, fue quien inicio más formalmente la lucha contra lo que se consideraba como cultos paganos, intentando suprimirlos en un principio mediante acuerdos pacíficos, especialmente en el caso de los Incas. Pensaba que había llegado el momento de ponerle fin a tales prácticas e impedir terminantemente los ritos y cultos indígenas que se llevaban a cabo por todo el territorio. El vicario estaba convencido que en el momento en que estos acabaran, los indígenas se convertirían sin mayor dificultad, además que mejoraría las condiciones de vida, ya ahora podrían tener a su disposición una gran cantidad de productos como maíz, coca, ganado y otras cosas que con anterioridad utilizaban para los rituales hacia las *huacas*. Por último, le sugirió al rey que nombrara una persona cuya misión fuera la del hacer que destruyeran todas las huacas, altares o momias sagradas. Esto implicaba la creación, entonces, de un nuevo cargo que cumpliría las funciones de director de la extirpación de las idolatrías.

Fue en este tiempo, también hace su aparición el primer texto legislativo de la Iglesia del Perú, llamada la “Instrucción”<sup>123</sup> de 1545-1549. Un escrito redactado por el ya nombrado arzobispo Loayza, en los años en donde el poder de Pizarro se había consolidado, por lo que era un momento ideal para poder establecer los principios básicos de la misión evangelizadora de la iglesia. Este

---

<sup>118</sup> López de Gómara, Francisco. Historia General de las Indias. Madrid, 1852. 160-167 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 90.

<sup>119</sup>Wachtel, N. Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570). Madrid: Alianza Editorial, 1976. 149 p.

<sup>120</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>121</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 94 p.

<sup>122</sup> *Ibíd.*, p. 94.

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 95.

texto, se refirió además a lo relativo a la catequesis de los indígenas, pero de forma enfática a la extirpación de la idolatría<sup>124</sup>.

Sobre esta extirpación, se establecía que para la destrucción de los monumentos paganos, los doctrineros deberían tratar de conseguir, el consentimiento de los nativos “y así mismo trabajaran de saber dónde tiene sus *guacasy* adoratorios y hazer que los deshagan, poniendo en ellas cruces, siendo lugares decentes para ello”<sup>125</sup>. De esta forma Loayza responde también a lo que apuntaba el ya mencionado Morales, instituyendo así una gira de inquisición y de extirpación que se renovarían cada año. La finalidad de estas giras anuales será, entonces, “establecer un contacto entre el sacerdote y los indios no cristianizados”<sup>126</sup>, un contacto del cual no se descartaba el uso de violencia, algo alejado del ideal de la persuasión que se hacía referencia, una distancia que hará mucho más evidente cuando comiencen las futuras visitas de extirpación de idolatrías.

Sobre el tema de los indios que ya habían sido bautizados y que habían regresado a prácticas paganas, Loayza<sup>127</sup> aconsejaba una especial vigilancia. Por ejemplo, menciona con respecto a los hechiceros y a los indios “que tienen trato con el diablo”, se recomendaba en primer lugar que se les instruyera y les mencionara que lo que hacían eran ofensas contra Dios, y que el diablo solo transmitía falsedades, y que en caso contrario de no obedecer, se le tendría que amenazar con ser castigados.

Duviols<sup>128</sup> menciona, entonces, que la “Instrucción” revelaba una concepción más bien generosa y optimista del proceso de evangelización llevado a cabo por los europeos. Esto generó la idea de que en realidad la idolatría mostrada por los indígenas era más bien un signo de culpabilidad, producto de su propia ignorancia, y que por tanto una vez fuera disipada, por medio de una instrucción doctrinaria, se lograra la conversión de los indígenas. No solo eso, Loayza imaginaba un día en que los mismos indígenas fueran quienes destruyeran sus templos e ídolos. Una destrucción que tenía que ser de carácter completa, es decir los elementos debían ser destruidos aun si los nativos se resistían al proceso. Cabe señalar, que Loayza como dominico que era, hizo que este proceso tuviera además un carácter liberal, donde se mandaba a no maltratar a los indígenas y que los castigos fueran más bien reprendedores ante algún intento de reinsertión al paganismo.

Posteriormente, ya para 1551 se convocó El Primer Concilio de Lima, cuando en Perú finalizaban las guerras civiles. Los ordenamientos que se llevarían a cabo en el Concilio, tenían como objetivo, el retomar y modificar el documento de la “Instrucción” de 1545. Algunos de sus tópicos fueron la “construcción de la iglesia, el culto y la administración del sacramento; la destrucción de la idolatría y como novedad, era hacer una distinción entre los indígenas bautizados y los no bautizados, entre los infieles y los renegados de la fe”<sup>129</sup>.

---

<sup>124</sup> Loayza, Fr. J. Instrucción de lo que ha de hacer el Licenciado Pero Mexía, clérigo presbitero de la Compañía de Jesús en la Visita general. Lima, 1943. 106 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 95.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>126</sup> Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 96 p.

<sup>127</sup> Loayza. *Op. cit.*, p. 143.

<sup>128</sup> Duviols. *Op. cit.*, p. 97.

<sup>129</sup> Duviols. *Op. cit.*, p. 98.

Es así por ejemplo, como hace ver la Constitución 3, esta les permitió a los eclesiásticos dar orden expresa de “destruir y quemar los ídolos y santuarios que se encontrasen en los pueblos de indios, y de construir una iglesia sobre su emplazamiento, siempre que el sitio fuera adecuado. También se establecía la prohibición de la práctica de los cultos indígenas”<sup>130</sup>. En caso contrario, los indígenas recibirían los mismos castigos que los hechiceros; si un indio bautizado enterrara o hiciera enterrar un cadáver en otro lugar, después de la primera vez serían castigados con tres días de prisión y cincuenta latigazos. Los curas además, debían lograr que no se mantuviera la práctica de los suicidios o sacrificios rituales y que no se colocaran objetos al lado de los cadáveres. También se determinó que en cada pueblo hubiera un sitio específico y reservado para el entierro de infieles, allí los indios que ya estuvieran bautizados tenían la obligación de llevar al lugar los cadáveres de sus familiares, ya se encontraran en sus casas o en otros lugares.

El Concilio, también se refería al tema de superar las dificultades del proceso de evangelización, ante lo cual se dispuso por ordenanza de la Constitución 7 “que a ningún indígena se le administre el bautismo, sin que el antes por voluntad propia lo desee, porque, dicen, somos informados que algunos bautizan inconsideradamente indios que tiene ya uso de razón...y no vienen de su voluntad sino por temor o por contentar a sus encomenderos o caciques.”<sup>131</sup> Mientras que la Constitución 5 dictaba que “tampoco se podrá bautizar a ningún niño infiel, contra la voluntad de sus padres o de los que tienen a cargo. Si algún indio o indio infiel estuviere amancebado con algún indio cristiano y se presumiere que no han de separarse, entonces se podrá bautizar al infiel, aun cuando no esté bien instruido y no sepa las oraciones, si tienen voluntad de casarse, amonestándole para que más adelante aprenda lo que le falta saber”<sup>132</sup>.

En este mismo proceso, la óptima administración y distribución por partes de las diferentes doctrinas que llegaron al Perú (al igual que ocurría en México) era un papel de vital importancia para la evangelización. En cuanto a la distribución, el Concilio Primero determinó que “las doctrinas se distribuirían entre un clero secular y uno regular, por provincias, de modo que no quedase ninguna sin doctrineros. A unos les correspondería una provincia y otros otras, y dentro de los límites provinciales se debían edificar un monasterio, donde se pudieran atender a los pueblos circundantes”<sup>133</sup>. Lo anterior, según Vargas<sup>134</sup>, tenía como objetivo hacer más sencillo todo el proceso de evangelización, pero además generar un contacto más íntimo con las comunidades indígenas. A su vez, las órdenes ahora contarían con una mayor cantidad de súbditos, Además de esto, los prelados de las órdenes podrían velar con mayor facilidad a sus súbditos, a su vez que ayudaría a los nativos a contar con un refugio donde realizar los procedimientos de las doctrinas para lograr la conversión.

Continuando con el tema del primer concilio, este también ya señalaba uno de los asuntos más problemáticos que había en el continente, que era la cantidad de religiosos. Muchas veces eran demasiados pueblos para el cuidado de a veces un solo sacerdote, la solución a esto se encontraba en la Constitución número 40, la cual intentaría “fijar la residencia de ellos (indígenas) en la cabeza

---

<sup>130</sup> Vargas Ugarte, R. Concilios limenses. Lima, 1951-4. 5 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 68.

<sup>131</sup> Vargas Ugarte, R. Concilios limenses (1551-1772). Lima, 1954. 12 p.

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>134</sup> *Ibíd.*, p. 17.

del cacicazgo y allí abrir una escuela para los niños de los caciques y principales, a los cuales por sí o por medio de los sacristanes, se les enseñara a leer, escribir, contar y las buenas costumbres. El día domingo se citara a todos los que viven a una legua de cercanía para asistir a la iglesia en donde tendrán que oír la misa y escucharan el sermón de la doctrina”<sup>135</sup>.

Si bien, el Primer Concilio trataba el tema de la administración y distribución de la evangelización, esta muestra también diferentes cambios en relación con la Instrucción de 1545, en primer lugar, ahora se hacen presentes diferentes “preocupaciones teológicas y jurídicas nuevas, como los era el distinguir entre aquellos fieles e infieles”<sup>136</sup>. No obstante y a pesar de cada vez habían más fieles, Duviols<sup>137</sup> comenta que el espíritu tan optimista que se tenía con la “Instrucción” perdió peso, teniendo cada vez más relevancia un espíritu más bien represivo por parte de los religiosos. Y es que la experiencia demostraba que no era posible seguir considerando a los indígenas idolatras como ignorantes como se hacía en un principio, ya que en muchos casos se observaba una no despreciable resistencia por parte de los indígenas a esta campaña, lo cual era la génesis de un mayor número de extirpaciones de idolatría, junto también con penitencias y castigos que se aplicaban a los aborígenes, especialmente (como se dijo anteriormente), cuando se traba de reincidencias por parte de los convertidos.

- **Las Órdenes y las Extirpaciones**

Sobre esto último, cabe señalar que esta extirpación había quedado a cargo de diferentes órdenes religiosas, aunque la posición de cada una frente a proceso de evangelización variaba una de la otra. Esto se debía a que cada una poseía distintas formas de doctrinar, incluso dentro de la misma orden no se estaba completamente de acuerdo en ciertos tópicos, y que incluso variaron de acuerdo a la época y el lugar al que uno se refiera.

### **Dominicos**

En el caso de los dominicos, durante las primeras décadas del siglo XVI la evangelización de la provincia de San Juan Bautista del Perú fue dirigida por Tomas de San Martin, siendo influenciados en gran medida por los dichos del fray Bartolomé de las Casas<sup>138</sup>. Esto era “la defensa de los indios oprimidos y diezmados, la lucha contra los abusos de los encomenderos, el tópico de la perpetuidad de las dichas encomiendas, sobre los tesoros que se les eran arrebatados a los indios, y finalmente la absolucón de los encomenderos”<sup>139</sup>. Debido a su influencia por parte de Las Casas, es que una doctrina de evangelización era una basada en la libre conversión, la persuasión y no la coacción: “a todo el que quiera inducir o mover a sus oyentes a que admitan lo que se propone persuadirles, le es necesario, en primer lugar, ganarse el ánimo de los mismo oyentes, haciéndoles con ello benévolos, atentos y dóciles. Lo cual se consigue con la suavidad de la voz, con la manifestación de un

---

<sup>135</sup> Vargas Ugarte, R. Concilios limenses (1551-1772). Lima, 1954. 12 p.

<sup>136</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 100 p.

<sup>137</sup> Ibíd., p. 100.

<sup>138</sup>Gimenez, M. Las Casas y el Perú. Lima, 1949-1950. 371 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 101.

<sup>139</sup>Duviols. Op. cit., p. 101.

semblante modesto...y con la delicadeza apacible de las palabras”<sup>140</sup>. Con esto, Las Casas buscaba que dominicos abandonaran la política más coercitiva que encomendaba la Corona, que constaba de “una destrucción inmediata y brutal a cualquier tipo de manifestación de la religión indígena, así como eliminar todo rastro que pudiera generar algún acercamiento por parte de los indios a sus costumbres”<sup>141</sup>.

Siguiendo con esta doctrina, según Duviols, se recordaba además que los indios no debían ser reprochados por sus vicios e idolatrías, ni había que privarles de mujeres e ídolos, esto con el fin de que no vieran de forma hostil a la doctrina cristiana, y “que solo después de que se les haya instruido en esta se les persuadirá para que por su propia voluntad abandonen lo que es contrario a la fe católica y a la doctrina evangélica”<sup>142</sup>.

Cabe mencionar, que a pesar de tales medidas, no todos los dominicos en la zona serían un ejemplo total de la doctrina de Las Casas. De hecho como muestra Pierre Duviols<sup>143</sup>, existen varios ejemplos de este comportamiento como el dominico Vicente de Valderde, considerado el primer dominico y el máscélebre, se le atribuye la destrucción de los ídolos del templo de Huarivilca y de la *huaca Huancayoc*. Otro dominico fray Francisco, dejó un imborrable recuerdo en la provincia de Huaylas, donde en 1565 destruyó gran número de *huacas*. Otro ejemplo, fue la visita de Huanuco, a la cual se atribuyen diversas actividades destructoras de un fray llamado Domingo. Este tipo de muestras de actitudes destructivas y represivas lo que buscaban era ser el catalizador de una conversión espontánea, y que demostraba el cambio de espíritu que había acontecido desde el Primer Concilio.

## Franciscanos

Otra orden relevante fueron los franciscanos, quienes en Nueva España ya habían sido conocidos desde 1525 por destruir de forma “sistemática y sin ningún reparo las manifestaciones de idolatría”<sup>144</sup>. Se manifestaron de una forma similar en Perú, donde hubo una ofensiva iconoclasta bien parecida a la de dominicos, con diversos casos, como el que escribe Córdova Salinas sobre lo ocurrido en la provincia de Collaguas, “donde los religiosos enviados por el fray Gerónimo de Villa Carrillo destruyeron los templos indígenas y construyeron iglesias sobre sus emplazamientos”<sup>145</sup>. Este mismo autor (Duviols<sup>146</sup>) también comenta que durante la incursión franciscana entre los Panatagua, el fray Gaspar de Vera se apoderó de dos ídolos principales de los nativos y los hizo llevar a Tonua, donde convocó a los indígenas, fue allí donde celebró un acto de fe, donde los ídolos fueron puestos en una gran pira, quemándolos en frente de ellos, como señal de la purificación de toda idolatría.

---

<sup>140</sup>Las Casas, Fr. B. *Del Único Modo De Atraer A Todos Los Pueblos A La Verdadera Religión*. 2 ed. México: Colección Popular, 1975. 350-351 p.

<sup>141</sup>Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 101 p.

<sup>142</sup>Manzano, J. *La incorporación de las Indias a la Corona de Castilla*. Madrid: Cultura Hispánica, 1948. 13, 7, 1573 p., citado por Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 101.

<sup>143</sup>Duviols. *Op. cit.*, p. 102-103.

<sup>144</sup>*Ibíd.*, p. 103.

<sup>145</sup>*Ibíd.*, p. 104.

<sup>146</sup>*Ibíd.*, p. 105.

## Agustinos

Por otro lado, también encontrábamos a los agustinos, estos a diferencia de las ordenes anteriores, al llega a Perú, comenzaron una fuerte acción extirpadora, siendo mucho más agresivo en cuanto a la lucha contra las idolatrías se trataba, algo que se encontraba incluido en su propia forma de realizar el proceso de evangelización y de divulgar la palabra de Dios. Aquí podemos encontrar un caso bien narrado por Duviols<sup>147</sup>, como lo es el caso de Huamachuco, donde los agustinos derribaron los templos incas para construir encima un monasterio. No solo eso, sino que además confiscaron una gran cantidad de ídolos de los nativos. En un principio los doctrineros no consiguieron que los indígenas confesaran donde guardaban su ídolos y que ellos mismos destruyeran los templos, sino que tuvo que pasar un año entero para conseguir algún resultado, ya que recibieron una fuerte resistencia por parte de los indios quienes seguían guardando en secreto sus artículos religiosos, así como también sus ritos. En este caso, los frayes encargados de la misión si bien utilizaron la estrategia de la persuasión, además de ganarse la confianza de la población indígena y tener buen trato, a menudo se terminó utilizando de igual manera la amenaza y el castigo.

Al ver las diferentes actitudes de las doctrinas religiosas, no pareciera sorprender que para alrededor del año 1550, al hacer un balance de esta extirpación de la idolatría y la destrucción de los templos indígenas, el resultado mostraba que ya luego de décadas de terminada la conquista “prácticamente todos los templos importante habían sido destruidos o profundamente dañados”<sup>148</sup>. Cieza de León, quien recorrió gran parte de la zona del Perú, comprobó que los grandes santuarios se encontraban en ruinas. Este mismo incluso se jacta de esta situación comentado que “Los templos antiguos, que generalmente llaman guacas, todos están ya derribados y profanados, y los ídolos quebrados, y el demonio, como malo, lanzado de aquellos lugares...y esta puesta la cruz”<sup>149</sup>.

Si bien es cierto que algunos templos ya se encontraban de algún modo destruidos o abandonados a la llegada de los españoles, tanto los curas y los religiosos movidos por su gran deseo de exterminar los objetos paganos, tuvieron una tremenda participación en la destrucción. Por otro lado, las órdenes religiosas cuando se encargaron de la extirpación de las idolatrías no solo se encargaron de la destrucción de los ritos religiosos indígenas, sino que también de los lugares donde se realizaban. Ahora, hay que hacer una notación, y es que como se había mencionado, hay que remarcar la poca importancia que en ciertas ocasiones mostraron los europeos con respecto lo que era en parte una misión evangelizadora, por lo menos hasta 1550. Hasta esa fecha el énfasis que había en la destrucción de los objetos paganos era tal, que como dice el propio Pierre Duviols<sup>150</sup>, es posible determinar que por lo menos las grandes destrucciones durante los primeros veinte años luego de la conquista, no se debían a factores netamente religiosos. Los llamados buscadores de oro, con una sed tremenda de riquezas, se obsesionaron con encontrar objetos preciosos del culto de los indios, los cuales mantenían en secreto. A eso se le sumaba las grandes destrucciones provocadas por las guerras civiles.

---

<sup>147</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 107 p.

<sup>148</sup> *Ibíd.*, p. 112.

<sup>149</sup> Cieza de León, Pedro. La crónica del Perú. 2ed. Buenos Aires: Colección Austral, 1945. 179 p., citado por Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 112.

<sup>150</sup>Duviols. *Op. cit.*, p. 133.

No parecía, entonces, haber un intento por parte de la iglesia de abordar y resolver los problemas que existían en este proceso de evangelización en América. De hecho, en definitiva fueron acontecimientos ocurridos en Europa los terminaron por gatillar los cambios que se verían luego en las Constituciones del segundo Concilio. Este acontecimiento que cambió el terreno jurídico de la Iglesia en Perú, fue cuando en julio de 1564 “Felipe II ordenó que se diese cumplimiento al Concilio de Trento en todos sus reinos”<sup>151</sup>. Es así como el Concilio de Trento fue recibido en Lima en 1565, para luego dos años después dar comienzo al segundo Concilio de Lima.

Ya avanzando en los años, es que luego en 1567 se realizaría el Segundo Concilio de limense, en una década marcada por “grandes transformaciones ideológicas, de reflexión sobre la realidad de los indígenas, y durante el cual tanto los sacerdotes y laicos tuvieron como especial preocupación el definir las normativas del sistema colonial”<sup>152</sup>. Las constituciones escritas durante el Primer Concilio presentaron diferentes variaciones comparadas con el concilio anterior de 1551, especialmente lo relacionado a las extirpaciones. A continuación se hará muestra de alguna de ellas:

Tenemos por ejemplo la Constitución número 98, que trataba de la destrucción de los templos y los ídolos. En esta, la Iglesia dejaba constancia de que se negaban a decir en qué lugares se encontraban los templos, al igual que al entregar sus ídolos considerados paganos. También se informaba, que los indígenas seguían asistiendo a sus templos y mantenían activa sus prácticas rituales en la clandestinidad. Antes esto, se considera que los curacas están al tanto de la situación, por lo que era necesario buscar un modo en que revelaran la información. Una vez que fuera “conocido el lugar de las *huacas*, serán sus mismo adoradores los encargados de demolerlas completamente, “destruyéndolas desde la base hasta el punto...y arrasando todo”<sup>153</sup>.

En la Constitución número 102 se hacía referencia también al culto de los muertos y los entierros. En esta los religiosos afirmaban que se han llevado a cabo en varias ocasiones sustracciones de cadáveres de los cementerios cristianos, antes o después de la inhumación. También estaba el tema de las ofrendas que realizaban los nativos a los muertos, algo que para el concilio era inaceptable, por lo que se deseaba que los sacerdotes se encargaran de combatir tales prácticas, e incitaran a los fieles a sustituir dichas ofrendas por limosnas para los pobres, oraciones o misas<sup>154</sup>.

La Constitución número 104 por su parte tocaba el tema de los ritos y las supersticiones. Aquí el Concilio enunciaba que hasta que las prácticas rituales indígenas no se detuvieran por completo, no iba a ser posible llevar a cabo la misión de la evangelización. Nuevamente la acción de los curas cobraba una vital importancia, ya que ellos eran quienes debían lograr que se pongan fin a estas prácticas, tratando en primer lugar de convencer a los indígenas que dejen voluntariamente sus ritos, de forma que se evite la violencia y los castigos<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup>Acosta, A. *Prácticas Coloniales De La Iglesia En El Perú Siglos XVI-XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014. 113 p.

<sup>152</sup>Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 126 p

<sup>153</sup>Vargas Ugarte, R. *Concilios limenses*. Lima, 1951-4. 205 p., citado por Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 128.

<sup>154</sup>Ibíd., p. 208.

<sup>155</sup>Vargas Ugarte, R. *Concilios limenses*. Lima, 1951-4. 209 p., citado por Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. p. 129.

A partir de estos cambios en las normativas y las nuevas Constituciones, es posible notar como la Iglesia ya para este segundo Concilio de 1551 ha adquirido un gran conocimiento de la religión indígena. Duviols<sup>156</sup> incluso considera que este Concilio se podría tratar del primer congreso etnográfico de la Iglesia Peruana. Comenta también que se había reconocido de forma implícita el fracaso de los primeros intentos evangelizadores de los indígenas, ya que a pesar de la cristianización de estos últimos, aún era posible observar la mantención de sus antiguas prácticas de forma clandestina y que el paganismo continuaba existiendo de forma generalizada, donde en muchos casos quienes se habían sido cristianizados aun contaban con ídolos que colocaban junto a imágenes de los santos por ejemplo. La idolatría entonces se comenzó a atribuir incluso más a los indios bautizados que a los que la misma Iglesia llamaba infieles. En el Concilio se había comprendido de igual forma el impacto psicológico que implicaba la conversión al cristianismo, por lo que era necesario repetir de manera constante las diversas advertencias y amonestaciones previamente a algún castigo, esto con el objetivo de evitar el uso indiscriminado de torturas como los latigazos que se había mantenido luego del Primer Concilio de 1551. Para el autor, sin duda alguna uno de los más grandes cambios con respecto a la ideología religiosa que trajo este segundo Concilio fue su énfasis en el problema de la forma y el fondo de los propios rituales paganos, y hacia quien iban en realidad dirigidos los diferentes sacrificios que realizaban los nativos. Se podía ver entonces, aunque de forma más bien tenue, toda una “teología de la evangelización<sup>157</sup>” (un término que revisaremos más adelante), es decir todo un método para llevar a término el paganismo en Perú.

Ahora, toca hablar del último periodo en relación al siglo XVI en Perú, aproximadamente desde el año 1570 hasta el fin del siglo, donde destacaremos principalmente el gobierno del virrey Toledo y su política religiosa.

Durante el gobierno de Toledo, la política sobre la extirpación de las idolatrías dio un giro completo. En primer lugar, ahora se consideraba que la conversión de los indígenas así como el poner fin a la religión de los nativos era ahora un asunto más bien estatal y que debía ser una problemática de máxima preocupación que tenía que ser zanjado de una vez por todas<sup>158</sup>.

Bajo el mandato de Toledo, se realizaron diferentes acciones, las cuales de forma simplificadas, trataban de asuntos como visitas generales, las reducciones de indígenas, la guerra sobre Vilcabamba, y por supuesto, su gran ofensiva y persecución contra los hechiceros y dogmatizadores indígenas, cuya inspiración tenía origen su gran voluntad de extirpar de forma terminal la religión indígena, lo cual se veía reflejado en políticas que no alcanzo a poner en práctica, como lo era la creación de un colegio para los hijos de los caciques<sup>159</sup>.

Al llegar a la zona de Perú, Toledo comienza desde octubre de 1570 la “visita general”, la cual considera como un instrumento esencial para la conversión de los indios. El virrey ya se había convencido de que en realidad no se había avanzado demasiado o prácticamente nada en materia de extirpación de las idolatrías y en ponerle fin a la religión pagana, donde el diagnóstico era la falta de

---

<sup>156</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 132 p

<sup>157</sup>Ibíd., p. 133.

<sup>158</sup>Ibíd., p. 145.

<sup>159</sup>Ibíd., p. 145.

firmeza por parte de la iglesia, quienes no han impuesto el merecido castigo a los que transgredían las labores de la fe, siendo el remedio una mayor rigurosidad y celeridad en cuanto a la represión<sup>160</sup>.

Con esto en mente, según comenta Salles y Noejovich<sup>161</sup>, el virrey comenzó a tomar medidas donde se tuviera en cuenta la represión de las actividades de los ya nombrados hechiceros y los dogmatizadores indígenas. Y es que ya antes de su visita general como forma de incluir el aspecto eclesiástico como una herramienta política de gobernabilidad, se instaura en Lima el 29 de Enero de 1570 el Tribunal del Santo Oficio o de la Inquisición quedando de esa forma asegurada la autoridad “en nombre de Dios” e institucionalizada con el Real Patronato. La inquisición tomaría la forma, entonces, de una “policía política del sistema”.

El pensamiento que tenía el español frente a la población indígena estaba bajo un manto de religiosidad, que buscaba el generar una identidad y una legitimidad, para de esta forma lograr que los indígenas colaboraran con el trabajo (forzado), algo que junto con las reducciones de indios formaban parte importante en el Plan de Gobierno de Toledo. Y, estas últimas eran necesarias para introducir la cultura urbana, no solamente para controlar la población con fines tributarios, sino que también para contar con una mano de obra cautiva, como lo fue en el caso de Potosí y otros asentamientos mineros<sup>162</sup>.

Sin embargo, este “manto de religiosidad” necesitaba de una justificación, la cual fue cubierta por una junta de religiosos, encabezados por el mencionado arzobispo de Lima, Fray Jerónimo de Loayza, el día 7 de octubre de 1570, donde se estableció un acta de aprobación para el trabajo compulsivo de los indígenas en las minas. Paralelamente a esta, se realizó otro acuerdo sobre el tema de los indios y su labor en las minas, donde incluso participaron esta vez miembros de algunas órdenes como los dominicos, agustinos y jesuitas, concluyendo que era totalmente necesario obligar a trabajar a los indios en las minas<sup>163</sup>. Adicionalmente a esto, Toledo necesitaba una nueva forma de visita, donde ahora los visitadores eclesiásticos fueran asociados con visitadores civiles. Aquí nuevamente entra el papel del arzobispo Loayza, de quien Toledo consiguió su consentimiento para lograr sus planes, lo cual consistía en una subordinación de los visitadores eclesiásticos, que ahora estarán bajo la dependencia y el control de los visitadores civiles, quienes tenían la labor de realizar encuestas sobre la situación eclesiástica de las provincias<sup>164</sup>.

En las instrucciones para los visitadores eclesiásticos ahora se agregaba un contenido netamente relacionado a combatir lo que quedaba de la religión indígena. Se especificaba por ejemplo que había que buscar las *huacas* en los pueblos donde los caciques ya fueran cristianos, para ello el visitador tendría que realizar una encuesta a los caciques, ancianos, los niños en proceso de evangelización y los alguaciles. “Toda la información que fuera conseguida quedaba registrada en

---

<sup>160</sup>Duviols, P. La Destrucción De Las Religiones Andinas. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 146 p.

<sup>161</sup>Salles, E., Noejovich, H. La gobernabilidad indoamericana. En: Anuario del Centro de Estudios Historicos. 2009. No. 9, p. 16.

<sup>162</sup>Sordo, E. Las reducciones en Potosí y su carácter urbano. En: Revista Complutense de Historia de América, 1995. No. 21, p. 231-239.

<sup>163</sup>Salles. Op. cit., p. 17.

<sup>164</sup>Duviols, Op. cit., p. 147.

un documento, uno que en el que incluían las listas de la *huacasy* de los hechiceros, de forma que fuera mucho más sencillo su vigilancia permanente”<sup>165</sup>.

Estos visitantes también formarían parte clave en uno de los golpes más importantes en cuanto a la ofensiva contra la religión indígena como lo fue la conversión de los incas de Vilcabamba, Duviols<sup>166</sup> comenta que incluso esta había sido una ciudad conocida por ser la capital y semillero de las idolatrías, siendo hasta entonces un obstáculo insuperable para la difusión del cristianismo, ya que era un tremendo foco de propaganda para la religión indígena, de donde se podría generar una insurrección frente a los europeos. A pesar de esto, la abjuración y la ejecución de Túpac Amaru fue sin duda lo que permitió al virrey asestar un golpe casi definitivo al poder político e idólatrico que poseía esta dinastía incaica, donde Túpac Amaru continuaba siendo un gran símbolo religioso para los nativos. La ejecución, su decapitación, conversión al catolicismo y las negaciones de sus creencias primigenias frente a la Plaza del Cuzco, delante de una gran multitud de indios hizo ver a sus seguidores que ya no iba a ser posible la resurrección del Imperio Inca.

Para finalizar este capítulo, es en el último cuarto de ese siglo que se llevó a cabo el tercer Concilio de Lima, entre 1582 y 1583, el cual no estaría centrado en el asunto de la idolatría. Esta vez, el Concilio vendría a expandir las anteriores constituciones, pero se iba a tener en consideración una literatura pedagógica para los indígenas. “Se trata de tres manuales en español, quechua y aymara para de esta forma enseñarles a los indios: un catecismo, un libro del confesor y un sermonario. Los dos últimos constituyen, además, instrumentos para la lucha contra la idolatría”<sup>167</sup>.

El autor del confesionario (anónimo) menciona que aún en el presente, es posible encontrar las creencias y los ritos paganos en diferentes zonas del Perú, lo cual devenía también de la forma en que los doctrineros realizaban la evangelización, ya que estos enseñaban el evangelio a los indios como si estos fueran “loros” y sin tratar que los indios reconocieran la equivocación de seguir sus costumbres paganas. Para el autor, el hacer repetir constantemente los diferentes versículos y capítulos de la biblia era algo llanamente inútil, lo que se necesitaba en realidad, era explicarles a los indígenas en qué consistía sus errores. Para lograr esto, el manual tenía un compendio de los diferentes ritos y supersticiones que los nativos seguían, las cuales serán las muestras de idolatría que los curas deberán utilizar en sus sermones, básicamente había que tratar de convencer a los indios que su religión carecía de algún tipo de sentido. El autor, continúa mencionando como los indígenas resultaban muy influenciables con solo demostrarles algún error en concreto y se rendían ante las razones que les exponga<sup>168</sup>.

En definitiva estos manuales, que estaban también en lengua indígena, entregaban diversos modelos para exponer las idolatrías, toda una metodología que consideraban, preguntas y respuestas y sermones que debían, entonces, suplir las deficiencias pedagógicas y lingüísticas que se han mantenido por en el proceso de la evangelización. De esta forma la creación de estos textos, fue uno de los mayores deseos de la Iglesia, el poder difundir los medios materiales que dieran la prioridad necesaria, a la acción contra la extirpación de la idolatría.

---

<sup>165</sup>Duviols, P. *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. 1 ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977. 148 p.

<sup>166</sup> *Ibíd.*, p. 157.

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 173.

<sup>168</sup> *Ibíd.*, p. 174.

#### **Capítulo IV. EL Proceso de evangelización de los mapuches en la zona de la Araucanía, Chile.**

Por lo general, en cuanto nos referimos a la actividad misionera y la evangelización en la Araucanía, se pueden distinguir diferentes periodos. En primera instancia tenemos los diferentes empeños de los españoles por subyugar a los mapuche, inicialmente por parte de la corona y luego ya por el Estado chileno, y tercero, la labor de las diferentes órdenes religiosas que se dedicaron a la tarea de traer el evangelio y la conversión de los indígenas.

Si hablamos plenamente del contacto con la religión cristiana por parte de los mapuche, un primer acercamiento fue a través de diversos grupos de cristianos organizados que formaban parte de las campañas de conquistas que podían ser acompañados por capellanes u otros religiosos. El primer acercamiento de la conversión de los indígenas fue la proclamación del “requerimiento”, un texto confeccionado como apelación formal utilizada por los conquistadores españoles hacia los indígenas, para de esta forma justificar la sumisión a la soberanía de los reyes de Castilla y que la conquista fuera legítima, en el caso de que el requerimiento no era aceptado por la comunidad nativa se procedía a la guerra justa. A diferencia de otros lugares de Chile como el valle central, en la zona de la Araucanía, los mapuche terminaron generando una gran resistencia en contra de los españoles, una que duraría por siglos en la zona.

Con lo anterior, queda claro que en un primer momento no hubo entendimiento entre los cristianos y los indígenas. Para los mapuche estos primeros cristianos que tomaban la forma de conquistadores, no eran más que simples invasores por lo que no había manera en que los mapuche pudieran notar la diferencia entre los actos de un conquistador y el cristianismo<sup>169</sup>.

Durante el periodo de conquista la acción de misionera se basó en la fuerza militar, la cual sometió a la población mapuche en torno a fuertes y la encomienda. La labor misionera era entregada casi exclusivamente a indios “yanaconas” o indígenas que prestaban servicio a los conquistadores españoles e “indios amigos”<sup>170</sup>.

Fue durante este periodo que se formaron dos diócesis, la de Santiago y la de Imperial, la primera de ella limitaba desde Atacama hasta el río Maule, mientras que la segunda llegaba hasta la isla de Chiloé. Esta última fue fundada en 1560 y poseía parroquias en los pueblos donde habitaban los españoles y doctrinas en las encomiendas. Es en estas últimas donde los indígenas sometidos eran básicamente obligados a recibir el sacramento del bautismo junto con trabajar en lavaderos de oro<sup>171</sup>. Era tanto el abuso de los españoles hacia los indígenas que el primer obispo de la diócesis de la Imperial, Antonio de San Miguel (franciscano) renunció a su puesto “para no ser más tiempo testigo de tantas injurias que en este reino se hacen a nuestro señor por el maltrato que se a los indios”<sup>172</sup>. Los encargados de acercar la palabra de Dios a los nativos eran curas de diferentes

---

<sup>169</sup>Díaz, José Fernando, *El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología NossaSenhora da Assunção, 1996. 8 p.*

<sup>170</sup>Ibíd., p.10.

<sup>171</sup>Ibíd., p.10.

<sup>172</sup>Noggers, A. *Ibíd.*, p. 10. Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Temuco: San Francisco, 1982. 57.p., citado por Díaz, José Fernando, *El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología NossaSenhora da Assunção, 1996. 10 p.*

órdenes religiosas como los franciscanos, dominicos y jesuitas, así como de otros religiosos de castilla que eran financiados por la corona. De esta forma, los mapuche fueron como se mencionó anteriormente, “obligados a bautizarse, asistir a misa y a la doctrina, mientras que los encomenderos debían brindar el tiempo necesario a ellos para que se cumplieran con dichos deberes”<sup>173</sup>.

Sin embargo, todo cambio para el año 1598, cuando ocurre un alzamiento general de los mapuche hacia los españoles, que duraría hasta el año 1602. Durante esos años, los pueblos que se encontraron entre el río Biobío y el Toltén fueron destruidas mientras que los españoles fueron expulsados. Fue durante ese momento que el proceso de evangelización de los infieles tendría que cambiar de método, a uno donde no fuera necesario el uso de armas y sin el sistema de encomiendas y servicio personal. Es aquí donde entra la labor de los misioneros jesuitas quienes se convirtieron en los mediadores entre españoles y mapuche, jugando un rol importante en el proceso de la evangelización de la zona de la Araucanía.

Haciendo un nexo con el capítulo pasado, hay que recordar que la obra de los jesuitas ya había dado comienzo durante la segunda mitad del siglo XVI en la región del Perú, para luego proyectarse hacia áreas más al sur como Bolivia, Paraguay, y Chile. En un inicio el plan de los misioneros en Chile, por lo menos hasta el siglo XVII, era en base a la experiencia y a los principios que se habían desarrollado en el caso peruano<sup>174</sup>.

Los diferentes problemas, así como el fracaso que tuvieron esta primera generación de jesuitas formados por el padre Luis de Valdivia y del padre Diego Torres Bollo, los llevaron a buscar alter natives, aunque esto ya a mediados del siglo XVII, que no es material de este trabajo<sup>175</sup>.

El padre Luis de Valdivia, fue uno de los jesuitas más influyentes en la historia de Chile. Tras nueve años en la compañía fue enviado a Perú, donde practico su obra en Cuzco y luego en Juli, siendo este último el centro misionero más importante que tuvieron los jesuitas en América en el siglo XVI. Luego en 1593, viaja a Chile junto a la primera generación de misioneros que llegaría a Chile. Tras asumir el gobernador Alonso García Ramón, comenzó a ejercer una gran influencia en lo relativo a la guerra de Arauco que se estaba llevando a cabo, ganando la simpatía de algunos, pero también la enemistad de otros<sup>176</sup>.

- **Los jesuitas en Chile.**

En cuanto a la gestión de los jesuitas, su origen se remonta a la propuesta que habían realizado en el Perú los primeros misioneros que llegaron a esa zona. Los jesuitas llegaron allí en el 1598, siendo una orden relativamente “joven, llena de vitalidad, de un increíble entusiasmo, dispuestos a luchar

---

<sup>173</sup> Díaz, José Fernando, El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología NossaSenhora da Assunção, 1996. 11 p.

<sup>174</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 108 p.

<sup>175</sup> *Ibíd.*, p.109.

<sup>176</sup> Medina, J. Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile. En: Fondo Histórico y Bibliográfico. Santiago, 1957. 359-370 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 102.

por la fe, Soldados de Cristo, los cuales constituían un verdadero ejército como los que existían en Europa”<sup>177</sup>.

Sus primeros momentos fueron básicamente de incertidumbre, ya que no pudieron aplicar el sistema de colegio que existía en Europa, por lo que utilizaron el método de misioneros rurales o volantes, el cual tuvo una muy baja efectividad, pero no tenían otra alternativa ante la prohibición por parte de la Orden de tener a cargo parroquias, doctrinas y otros empleos<sup>178</sup>.

Una vez que Toledo asumió como virrey, su interés por reducir a los indios lo llevo a utilizar a los jesuitas para cumplir su propósito. Para ello, apoyado en una bula del papa Adriano, convenció a los jesuitas que aceptaran las doctrinas del Cercado (Lima) y Huarochiri en la sierra peruana, y luego en 1576 de la residencia de Juli<sup>179</sup>.

En Huarochiri, los religiosos mantuvieron su sistema de misiones volantes, donde persuadían a los nativos trayéndoles regalos. Sin embargo, una vez aceptaron la doctrina de Juli, estos llegaron más lejos, y finalmente deciden para 1576 reconocer como valido el método de las doctrinas estables y trabajar en ellas<sup>180</sup>.

No obstante, existían diferentes actos de violencia que se hacían presentes producto del proceso de conquista, lo cual terminaban por dificultar el proceso de evangelización de los indígenas. Ante los jesuitas comenzaron a integrar el modelo reduccional, el cual luego sería desarrollado en Paraguay y Bolivia. El camino reduccional, que siguieron tanto jesuitas como franciscanos buscaba crear un régimen económico favorable al indio en espacio apartados que estuviera fuera de la influencia de los españoles<sup>181</sup>.

Volviendo al tema de la evangelización en Chile, por lo menos en el caso de los jesuitas, encontramos que el mayor obstáculo para la propagación del evangelio en Chile era el servicio personal que se imponía a los nativos. Por lo menos, en el caso de Valdivia, este se oponía a esto debido a que tal situación eran la que generaba que los indios se rebelasen contra los españoles y se desatara un conflicto armado, lo cual creaba una espiral interminable de conflictos entre las dos partes, lo cual en definitiva terminaba por anular que el mensaje de la palabra de dios pudiera llegar a los indígenas<sup>182</sup>.

Si bien Valdivia encaraba a las idolatrías de los indígenas, como había pasado anteriormente en Perú, en realidad no las despreciaba. Prueba de eso fue la preparación de un confesionario en 1606

---

<sup>177</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 110 p.

<sup>178</sup> *Ibíd.*, p.110.

<sup>179</sup> Echanove, A. Origen y Evolución de la idea de justicia de “reducciones” en las misiones del vicerreinato del Perú. En: *MisionaliaHispanica*. Madrid, 1955. p. 106., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 110.

<sup>180</sup> Mateos, F. Primeros pasos en la evangelización de los indios (1568-76). En: *MisionaliaHispanica*. Madrid, 1947. p. 5-20., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 110.

<sup>181</sup> Matheí, M. Núcleos comunitarios indígenas en la cristianización de Hispanoamérica. En: *Anales de la Facultad de Teología*. Santiago: Universidad de Chile, 1965. p. 3-8., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 110.

<sup>182</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 114 p.

en lengua mapuche, destinado al conocimiento de estas prácticas paganas, pero además en mostrar cómo estas prácticas llevarían a los nativos al infierno<sup>183</sup>.

A través de este se da cuenta, como ya habíamos mencionado, de que las prácticas idolátricas no son el principal obstáculo para la conversión de los indígenas, si no que era la guerra. Y es que para el año 1609, este señala que Chile aún era un país en guerra, algo que no solo inquietaba al reino, sino que además estaba en contra de las enseñanzas del evangelio<sup>184</sup>. Valdivia en definitiva, lo que buscaba con este término de la guerra, era eliminar esa traba que impedía la evangelización, así como también el proponer un estatuto jurídico que fuera favorable al indígena, algo similar a lo que habían intentado los dominicos anteriormente<sup>185</sup>.

En cuanto a la actitud que tenían los jesuitas con los nativos, Barros Arana menciona que a estos no les preocupaba la abolición del servicio personal, puesto que la mano de obra podía ser conseguida por medio de la esclavitud. No obstante, no todos los religiosos estaban de acuerdo con Valdivia, pero aquellos que se opusieron, terminaron silenciados o fuera del país<sup>186</sup>.

Ahora, considerando ya lo que la doctrina había conseguido en Perú, esta primera generación de jesuitas que llegó a Chile tenía dos objetivos: la evangelización de los indígenas y su eventual conversión al cristianismo. Para tales fines, Valdivia se dispuso a crear su confesionario, y aprendió la lengua mapuche, lo cual era vital para poder remover aún más las barreras de la conversión, algo que ya se había manifestado desde la situación en Perú. Por otro lado, Diego Torres, quien era uno de los encargados de la misión en Juli, recomendaba el no bautizar a los nativos sin que estos lo pidiesen por sí mismos y que hubiera certeza de que aprendieran de forma plena la doctrina<sup>187</sup>.

Por otro lado, Gaspar de Sobrino, que era compañero de Valdivia, al igual que este último, expresó su desprecio hacia la guerra. Mientras que Rosales seguía el mismo ejemplo, refiriéndose a la guerra defensiva, mencionando que esta sería el medio por la cual se conseguiría la conversión de los indígenas<sup>188</sup>. Este era un cambio político importante que comenzó a generar tensión política y persecuciones de la orden. Esto se debía a que los encomenderos buscaban seguir ocupando las tierras y la mano de obra indígena esclava<sup>189</sup>.

Al igual que había ocurrido en el caso de Perú, los jesuitas intentaron en Chile una verdadera reivindicación del indio. Luis Valdivia contaba sobre cómo se encontraba entre los araucanos sin

---

<sup>183</sup> Luis de Valdivia. Confesionario Breve en la lengua del Reino de Chile. Facsimilar ed. Leipzig, 1887.

<sup>184</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 114 p.

<sup>185</sup> *Ibíd.*, p.114.

<sup>186</sup> Arana, B. Historia General de Chile. Santiago, 1931. 27 y 56 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 115.

<sup>187</sup> Enrich, F. Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Barcelona, 1891. 1 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 115.

<sup>188</sup> Rosales, D. Historia General de el Reino de Chile. Valparaíso: Mercurio, 1977-1888. 11 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 115.

<sup>189</sup> Díaz, José Fernando, El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção, 1996. 13 p.

correr ningún tipo de riesgo. Mientras que Sobrino, mencionaba cómo a los indígenas solo se les denunciaban las fechorías que hacían, pero no las que ellos recibían<sup>190</sup>.

Incluso para comienzos del siglo XVII, con la continuación de la Guerra de Arauco, los jesuitas mantuvieron su actitud en defensa de los indios, más aun con las polémicas sobre la esclavitud y el trato hacia ellos<sup>191</sup>. Esta actitud no provenía de un interés hacia la política contingente, sino que en realidad estaban convencidos que los indígenas podían convertirse al cristianismo a partir de los medios de los jesuitas<sup>192</sup>.

Es a partir de ese diagnóstico que surge la propuesta de los misioneros. La cual consistía en la eliminación de cualquier obstáculo que pudiera obstruir la conversión de los indígenas, haciendo un especial énfasis en el servicio personal y la guerra desatada. Solo a través de la paz, sería posible acercarse a los indígenas hacia el evangelio, un principio que se ha de mirar, en primer lugar, en esta materia<sup>193</sup>. Entonces, al igual que como había ocurrido en Perú, tanto la extirpación de las idolatrías como la conquista pero con benignidad, son las que permitirán derrotar a los demonios que tenían atrapados a los nativos y ascender al triunfo a la palabra de Dios. En Chile, el fin al servicio personal y por supuesto la guerra, garantizarían unas condiciones adecuadas para la conversión de los indígenas<sup>194</sup>.

De esta forma, condicionados por lo que Valdivia había vivido en Perú, junto con el etnocentrismo de los jesuitas, se terminó trayendo una propuesta de utopía, en conjunto con una actitud optimista, heroica e imaginativa. Ahora, fue este entusiasmo de los jesuitas por la evangelización de los indígenas lo que eventualmente gatillaría la reacción de estos últimos. Primero que nada, los mapuche no tenían un sistema religioso como el de los incas, pero sus creencias estaban muy arraigadas. De esta forma se desató un enfrentamiento entre los misioneros y los nativos, donde se pueden encontrar diferentes ejemplos, como lo puede ser el cacique de la isla Santa María, quien desafió al Padre Martín de Aranda. El cacique le comenta “¿Para qué venís a perturbar el sosiego de nuestra isla, predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros antiguos ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecubu, y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes; las machis son los nuestros; y no es justo que abandonemos las costumbres de nuestros mayores”<sup>195</sup>.

A pesar del comienzo de una resistencia por parte de los mapuches, los jesuitas no se rendían, desplegando todo el entusiasmo y capacidad de trabajo de las cuales eran conocidos para poder solventar las dificultades. Algunos, como el padre Alonso del Pozo por ejemplo, recorrieron la Araucanía diciendo que el agua bautismal podía curar a los enfermos e hizo ahincó en lograr arrancar de los infieles las supersticiones, las hechicerías y en fin lo que para ellos era considerado como actos del demonio. Iba con una cruz en la mano tratando de ahuyentar a Satanás y junto con

---

<sup>190</sup> Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 116 p.

<sup>191</sup> Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile*. Santiago: Universitaria, 1971., citado por Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 116.

<sup>192</sup> Pinto. Op. cit., p. 116.

<sup>193</sup> Pinto. Op. cit., p. 116.

<sup>194</sup> Pinto. Op. cit., p. 117.

<sup>195</sup> Enrich, F. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Barcelona, 1891. 173 p., citado por Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 117

dos imágenes, una del alma gloriosa y otra del alma condenada, trato de probar que las creencias de los indígenas estaban equivocadas y que producto del demonio que ellos creyeran que una vez que fallecían se irían al otro lado del mar a comer papas y beber chicha negra.<sup>196</sup> . Tenemos también el caso de Alonso Ovalle, el cual fue llamado para curar a una machi que se encontraba enferma, pero que esta no tenía interés en que el religiosos la curara y ante tal negativa, el padre comenzó a realizar un rito de exorcismo hacia la machi, sacando por fin al supuesto demonio que esta llevaba dentro<sup>197</sup> .

Ejemplos como estos, nos muestran cómo los jesuitas buscaban diferentes medios de impresionar a los indígenas, a eso se le sumaba el colorido de las predicas, las diferentes imágenes sagradas que empleaban para mostrarle a los nativos el destinos de las almas descarriladas o que estos mismos podían generar milagros. Dichas prácticas muy probablemente hicieron que los nativos no vieran tanta diferencia entre las machis y los curas, de hecho en muchos casos a los misioneros se les veían como hechiceros, quienes desataban tanto admiración como temor por parte de los indígenas<sup>198</sup> .

Si bien los jesuitas, a través de los años mantuvieron su gran ímpetu y actitud positiva, pronto se darían cuenta que la idea de conversión de los indígenas sería algo más difícil de lo que hubieran predicho. Para 1631, el padre Gaspar Sobrino mencionaba por ejemplo que los indios no tenían observancias de los cristianos, sus fiestas eran grandes borracheras en las cuales cometían todo tipo de pecados, que eran polígamos, que enterraban sus muertos de acuerdo a ritos gentílicos y que se ocultaban de los padres para que no los bautizaran.

Otra dificultad interesante, es que los mapuche a diferencia de lo que ocurría en Perú no prestaban a sus dioses culto exterior. Es decir. estos no tenían templos, ídolos, sacerdotes ni tampoco tenían la costumbre de ofrecer sacrificios, por lo que a partir de esa religiosidad que profesaban procedía su indiferencia con respecto a los cristianos. Molina incluso decía que si bien los misioneros eran respetados y poseían la libertad para ejercer su ministerio, en realidad eran pocos los indios que se convertían<sup>199</sup> .

Ya para mediados del siglo XVII se comenzaron a tener evidencias del fracaso del proyecto del padre Luis Valdivia, quien buscaba la conversión de los nativos removiendo primero aquellos obstáculos que impedían la evangelización. Lo anterior se precipitó en gran medida, con la que será la rebelión de 1655, una donde los indígenas insultaran a los curas ya que consideraban que los estaban ahora obligando a ir a misa y acudir a los rezos, lo cual terminó por replegar y abandonar algunas misiones por parte de los jesuitas<sup>200</sup> .

Los jesuitas durante los próximos años no renunciaron a la evangelización de los indios, pero ya habían notado que los obstáculos que debían superar eran aún mayores, además que habían notado la necesidad de adaptarse a la realidad en la zona de la Araucanía, y separarse de la gran influencia

---

<sup>196</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 116 p.

<sup>197</sup> Ovalle, A. Historia Relación del Reino de Chile. Santiago, 1888. 11y 296 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 120.

<sup>198</sup> Pinto. Op. cit., p. 121.

<sup>199</sup> Molina, I. Compendio de la Historia Civil del Reino de Chile. Santiago, 1901. 169-170 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p 124.

<sup>200</sup> Pinto. Op. cit., p. 124.

con la experiencia del Perú. Es por ello que los jesuitas decidieron pasar de un sistema doctrinario basado en la encomienda e instalar el llamado sistema de correrías o misiones volantes, lo que les permitió distanciar su actividad de los intereses directos de la corona y de los gobiernos locales<sup>201</sup>. En resumidas cuentas, esta estrategia consistía en largos viajes al interior del territorio mapuche, donde se ofrecería a diferentes comunidades el sacramento del bautismo, la oración y sanación a través de la medicina e intercambio de bienes<sup>202</sup>.

Una vez que los españoles abandonaron la zona, desapareció con ello también la presión que se había ejercido sobre los indígenas durante el conflictivo siglo XVI. Sin embargo, los jesuitas notaron que reunir a los indígenas en pueblos específicos como lo había sido con las reducciones anteriormente, mostraba que era considerado el método más óptimo para lograr la conversión de los nativos. Este tipo de sistema reducción alterminaron por tener un éxito, no solo los religiosos pudieron llevar a cabo su acción de manera plena, sino que al mismo tiempo se había generado un espacio donde los indígenas podían sentirse seguros de los ataques españoles y portugueses que aún continuaban detrás de ellos para convertirlos en esclavos. En segundo lugar, la situación económica en Chile potenciaba esta decisión, ya que la región de la Araucanía se encontraba lejos de constituir una región que pudiera contribuir a sostener la economía colonial, como lo había sido el anterior caso de Paraguay y Bolivia, donde las reducciones se habían articulado a la economía colonial, que gracias a su producción les permitía sostener el sistema. Fue a partir de esta decisión que los jesuitas pudieron cumplir lo que ellos consideraban como la aspiración de la evangelización, como lo era la salvación del indígena<sup>203</sup>.

Este proceso no tenía nada de nuevo, puesto que ya se había utilizado en Perú anteriormente, con el objetivo de lograr traer el evangelio a indios rebeldes, especialmente en territorios fronterizos. No obstante este sistema sí consideró novedades. Primero que nada, los jesuitas consideraron de gran importancia el aprendizaje del idioma de los mapuches y el adquirir conocimiento de los diferentes aspectos de la cultura de los nativos, especialmente lo relacionado con la religión. Luego ya en la praxis, existía una primera etapa donde los jesuitas se dedicaban principalmente a la evangelización para de esa forma convertir a los nativos, mientras que en la segunda parte se tenía todo lo relacionado con los sacramentos, los cuales para los jesuitas tenían una gran importancia ya que confiaban plenamente en la fuerza de conversión de los ritos en desmedro de la fuerza del discurso. Pinto menciona que entonces, “la primera generación trabaja para Dios por el camino de la fe, mientras que la segunda, lo hace para Dios pero contra el demonio, pensando por supuesto en todo momento en la salvación del indígena, pero ahora por la vía sacramental”<sup>204</sup>.

Cabe señalar, que al igual que ocurrió en el caso peruano, este sistema de correría serviría especialmente para atender a los indios en guerra que había por la zona de la Araucanía. Específicamente, estas visitas de los misioneros corrían una vez al año, generalmente entre primavera y verano para llevar la palabra de Dios a los indígenas. Para dicho acto, los jesuitas

---

<sup>201</sup>Díaz, José Fernando, El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología Nossa Senhora da Assunção, 1996. 12 p.

<sup>202</sup>Ibíd., p.14.

<sup>203</sup>Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 125 p.

<sup>204</sup>Ibíd., p.127.

establecían residencias o misiones en ciertos lugares que no ofrecieran peligro, desde donde poder salir para realizar las correrías<sup>205</sup>.

Ahora, el uso de este sistema significaba al mismo tiempo el abandonar el propósito de evangelizar a los indios en guerra, esto debido a que las correrías al ser cada año solamente en fechas específicas, el contacto que tenían con aquellos nativos más bien era breve. Ante esta situación, pronto la idea de convertir al indígena al cristianismo dio paso a otra más bien de carácter propiamente negativa, desde el punto de vista de los europeos. El cual pronto aparecerá a mediados del siglo XVII y ya propiamente asentada en el XVIII. Esta era la idea de la salvación, es decir ahora lo que se buscaría era un camino que permitiera alcanzar el fin último o sea la salvación, pero sin el proceso intermedio de la conversión. Si bien este sacramento no convertía a los indígenas, daba la victoria a Dios sobre el demonio, algo que era fundamental para los jesuitas. Y es que para los jesuitas ellos estaban en constante guerra con Satanás, quien recurría a todo método posible para poner obstáculos a la labor de los religiosos, no obstante “los padres de la compañía encararon la lucha con virtud, energía y entusiasmo”<sup>206</sup>.

Fue ante este ambiente, donde los jesuitas veían la región como una que estaba dominada por el demonio, que las correrías se convirtieron en una perfecta solución. Por un lado, como se ha mencionado, no se proponía la conversión del indígena, sin embargo por medio de los sacramentos como el bautismo, si era posible conseguir la salvación de sus almas. Es por ello que los jesuitas recorrieron largas distancias bautizando a los indígenas, para ellos cada indio que era bautizado era un alma que se le arrebatava al diablo y una conquista para el cielo al encaminar las almas al paraíso<sup>207</sup>. De esta forma el bautismo, así como también el símbolo de la cruz fueron incorporados al sistema religioso mapuche, no así la doctrina, la cual aún continuó existiendo una resistencia por parte de los indígenas.

A pesar del beneficio que mostraban tener las correrías y los bautizos de los nativos, los jesuitas pronto se vieron enfrentado a otros problemas además de la resistencia a la doctrina de los mapuche. Por un lado, estaba la Iglesia, la cual criticaba el escaso avance en la conversión de los indios, así como la facilidad con que los jesuitas implantaban el bautismo a “infieles” que prácticamente poseían un nulo conocimiento de la palabra de Dios, y que además continuaban viviendo en sus mismas condiciones<sup>208</sup>.

Por otro lado, de parte de la orden de los franciscanos recibieron críticas en cuanto a la forma que los jesuitas utilizaban para bautizar a los indígenas. Los franciscanos no se oponían al bautismo de los infieles per se, pero sí realizaron muchos cuestionamientos con la ligereza que los jesuitas practicaban el sacramento en las correrías<sup>209</sup>. De hecho según el fray Ramón Redrado, los indios por lo general aceptaban el bautismo para obtener regalos que les llevaban los religiosos, incluso se llegó a decir que los indígenas que eran atendidos por los jesuitas no eran más que bárbaros

---

<sup>205</sup>Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 127 p.

<sup>206</sup>Ibíd., p.129.

<sup>207</sup> Ibíd., p.131.

<sup>208</sup> Ibíd., p.133.

<sup>209</sup> Ibíd., p.135.

bautizados<sup>210</sup>. Pronto, los franciscanos determinaron que esta práctica de bautizar a diestra y siniestra, cuyo objetivo era la supuesta salvación de las almas de los nativos, era más bien una doctrina de tipo pecaminosa la cual debía ser combatida, una polémica que se mantendrá incluso hasta el siglo XX<sup>211</sup>.

Otro tipo de críticas que recibieron los jesuitas fueron por parte de las autoridades civiles. Esto se debe a que los españoles pensaban que con el proceso de evangelización se facilitarían la ocupación del territorio de los indígenas. Sin embargo, este sistema de las correrías en definitiva no producía ningún resultado parecido a ello, por lo que se tenía la noción al igual que los franciscanos de que lo único que obtenían los jesuitas con este sistema era el bautizar a unos cuantos infieles, pero sin cambiar las prácticas de aquellos.

Es así como los jesuitas terminaron siendo víctimas de diversas contradicciones que ponían en jaque el tema fronterizo. Se vieron en la necesidad de utilizar este sistema de correrías debido a la apreciación de que la conversión no podía ser posible cuando existía una “distancia cultural” tan grande entre los europeos y los mapuche. Fueron de esta forma expuestos a diferentes críticas por parte de la Iglesia y de las autoridades, tanto en el tema de sus actos como en lo que podían ofrecer hacia diferentes fines como la ocupación del territorio. De todas formas, gracias a las correrías pudieron solventar la contradicción que se había creado entre los españoles y los indígenas como era la diferencia cultural. No obstante, al mismo tiempo trajo consigo otro problema, ya que existía una tensión entre el objetivo de los jesuitas de la salvación del alma de los nativos, los planes de la Iglesia, así como los intereses de las autoridades civiles y reales<sup>212</sup>.

- **Las Conversiones Franciscanas.**

Pasando a la siguiente parte de este capítulo, analizaremos el caso de los misioneros franciscanos.

Primero que nada, es necesario mencionar que los franciscanos entendían y vivían el evangelio de una forma diferente a como lo hacían los jesuitas. El fundador de la doctrina San Francisco Asís, mencionaba que era necesario renunciar a la riqueza material para llegar a Cristo, mientras que para seguirlo era necesario predicar la palabra. Es por ello que para los franciscanos, la misión evangelizadora consistía en “estar presente entre hombres, en servirlos desde su minoridad”<sup>213</sup>.

Desde un inicio existían tres elementos claves en la propuesta de los franciscanos: la pobreza, el vivir entre los infieles y la conversión. Los franciscanos no solo vivían en la pobreza, estos querían mostrarse pobres, algo que se extendió hasta sus visitas a Chile, donde siempre intentaron ser los más pobres. Sus misiones no poseían el despliegue creativo de los jesuitas, pero eran bien

---

<sup>210</sup> Ascasubi, M. Informe cronológico de las misiones del Reino de Chile hasta 1789. En: Historia Física y Política de Chile. Paris, 1846. p. 32., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p. 134.

<sup>211</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 135 p.

<sup>212</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 137 p.

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p.139.

arregladas y con feligreses bien educados, pero poseían menos gente y más pobres, diferencias que se pudieron notar con nitidez en la zona de la Araucanía<sup>214</sup>.

En primer lugar, los franciscanos como se había señalado, desestimaban el sistema de correrías o misiones volantes que realizaban los jesuitas, para ellos el vivir entre los indígenas, era compartir su mundo, sus costumbres mientras estos predicaban el evangelio. Si bien en el caso mexicano era posible encontrar algunas misiones volantes, para ellos el método más eficaz para evangelización era a través de misiones estables, y en cuanto eso no era posible, preferían vivir junto a los indios, ser parte de sus costumbres antes de realizar visitas esporádicas.

Así, como apoyaban las misiones estables para conversión, estos consideraban a los sacramentos de una gran importancia, tanto así que como se podía apreciar en el caso Mexicano, fueron acusados de bautizar a más de 4 millones de indios, sin mera instrucción<sup>215</sup>. No obstante esta práctica fue dejada de forma rápida, y desviaron su atención de una salvación como lo hacían los jesuitas al fin principal que era la conversión, para lo cual era necesario generar las condiciones óptimas para llevar dicha campaña.

Esta orden se convirtió en la más numerosa de América para el siglo XVII. Haciendo gala de su estabilidad, estos rechazaban en viajar a tierras lejanas e inhóspitas en el continente, por el contrario estos buscaban llevar la palabra del evangelio en el lugar donde llegaban y consolidar la fe de una forma sólida. Los franciscanos necesitaban para realizar la conversión, una misión estable, una donde pudieran mantener un contacto constante con los nativos, el poder conocer sus costumbres, entender su lengua y llevarles la palabra de Dios<sup>216</sup>.

Pinto menciona que un franciscano que no podía vivir entre los infieles y que por ende no pudiera conseguir la conversión, era un fracaso. Poseían un sentido de responsabilidad tremenda pero no les faltaba el entusiasmo por los que eran conocidos los jesuitas<sup>217</sup>.

Finalmente, los franciscanos llegan al territorio Chile el año 1553 y se repartieron por toda la Araucanía, y fundando el mismo año de su llegada un convento en Penco, para luego en los siguientes años se construyeran de la misma forma en Valdivia, Osorno, Angol, La Imperial y Villarrica<sup>218</sup>.

Durante el siglo XVI, estos encontraron algunos obstáculos parecidos a los que experimentaron los jesuitas, principalmente el tema de la guerra y la resistencia de los indígenas, lo cual no creaba las mejores condiciones para llevar el proceso de forma óptima. Estos defendían a los indígenas, pero al mismo tiempo condenaban la guerra impartida por los españoles y aunque estaban ansiosos por traer el evangelio a los indígenas, no existían las condiciones óptimas para tal labor.

---

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p.141.

<sup>215</sup> Ceccherelli, C. El bautismo y los franciscanos en México. En: *Misionalia*. Madrid, 1955. p. 213-219., citado por Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p. 141.

<sup>216</sup> Gómez Canedo, L. *Las misiones de Piritu. Documentos para su historia*. Caracas, 1967., citado por Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p. 142.

<sup>217</sup> Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 143 p.

<sup>218</sup> Lagos, R. *Historia de las misiones del Colegio de Chillan*. Barcelona: Juan Gili Editores, 1908., citado por Pinto, Jorge. *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. p. 143 p.

Fue en este contexto que los franciscanos tenían un pensamiento un tanto diferente a los jesuitas. Para ellos los indios de la Araucanía eran unos rebeldes que huían de los españoles y atacaban a los indígenas que ya habían sido convertidos. A estos indios era imposible reducirlos o ponerlos en pueblos, por lo cual se justificaba hacerles la guerra. No solo eso, sino que además estos atacaban y en ocasiones asesinaban a los misioneros, impidiendo entonces el proceso de evangelización.

Los franciscanos mencionaban que “donde hay rebeldía, Dios no hace milagros con la evangelización, sino con las armas”<sup>219</sup>. La situación en Chile daba ejemplo de esta frase, donde los franciscanos consideraban que era ingenuo pretender que los indios rebeldes se convertirían en cristianos sin emplear las armas.

Con los dichos mencionados por los franciscanos, es posible notar cómo estos buscaban derrumbar el proyecto de los jesuitas, específicamente el sistema de la guerra defensiva del padre Luis de Valdivia. Algo que mostraba fielmente como era el modo de ser de los franciscanos, los cuales renunciaban en cuanto se encontraban con una tarea que no era posible completar. “Entre ellos no cabía una comprensión de la existencia de pueblos diferentes, y que de hecho la verdad de Cristo como verdad única al final no podría ser compartida con todos, un aspecto que terminó siendo su gran debilidad”<sup>220</sup>.

Si con el párrafo anterior ya es posible comprender un tanto el etnocentrismo que traían los franciscanos, se agrega además que en su gran fervor por el evangelio estos buscaban a toda costa imponer esta verdad, incluso si era necesario usar la fuerza. Una actitud que se mantuvo durante toda la estadía de esta orden en la Araucanía por lo menos hasta 1757 cuando su presencia solo es esporádica, dejando más bien la iniciativa a los jesuitas quien comenzarían con su “cruzada sacramental arrebatando almas al demonio y conduciéndolas al cielo”<sup>221</sup>.

En realidad, los franciscanos nunca lograron mirar a los araucanos con avenencia, como se había mencionado ya para comienzos del siglo XVII, personas como el padre Sosa solicitaban el uso de armas para poder llevar el evangelio. Por ende, la forma en la que entendían y vivían el evangelio era muy diferente a la de los jesuitas. Su forma de vida marcada por la pobreza, junto a un trabajo donde tenían que prácticamente vivir con los indígenas y una forma de seguir al Señor prácticamente en el “abandono místico” pronto comenzó a provocar una no despreciable desilusión. La razón de esto pasaba por los nativos, a los cuales los consideraban como bestias, borrachos, polígamos, pecaminosos, vengativos y alejados de toda civilización. En el caso de Chile, esto no tuvo una solución por lo que terminó aumentando el desencanto<sup>222</sup>.

Para acabar este apartado es necesario mencionar que las misiones y los misioneros constituyeron parte de las principales fuerzas que actuaron en la zona de La Araucanía. El interés hacia ellos radica por lo que fueron y decían de ese espacio, es decir como un objeto y medio de conocimiento.

En primer lugar, es vital tener en cuenta las visiones y principios que inspiraron las misiones por partes de las diferentes órdenes. En general, las ordenes terminaron trayendo principios

---

<sup>219</sup> Pinto. Op. cit., p. 144.

<sup>220</sup> Pinto. Op. cit., p. 144.

<sup>221</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 145 p.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 148.

etnocentristas y etnocidas, como lo convicción total que la fe que traían era la verdadera y que estaba por encima de las demás, pero no solo eso, sino que además esta debía ser predicada por lo que era necesario convertir a los infieles para conseguir la salvación eterna. Lo anterior terminó por generar una reacción por parte de los nativos de resistencia de sus religiones, prácticas clandestinas, ataques hacia los misioneros, o enfrentamientos directos entre los curas y los indígenas para imponer cada uno sus cultos sobre el otro.

Estos dos órdenes terminaron por tener propuestas diferentes en cómo llevar el proceso para convertir a los indígenas. Como vimos en primer lugar, los jesuitas intentaron terminar con cualquier impedimento hacia la conversión de los infieles, siendo la guerra el obstáculo más importante, por lo menos en el siglo XVI. Era esto en lo que consistía el plan del padre Luis de Valdivia, un proyecto que se derrumbó rápidamente a mediados del siglo XVI, ante la gran resistencia que oponían los indígenas, lo que obligó a los misioneros a buscar un camino alternativo, ya no buscando la conversión sino más bien la salvación de los indígenas principalmente a través de sacramentos como el bautismo. Para tal fin fue que desarrollaron el llamado sistema de correrías o de misiones volantes, que luego sería criticado por las autoridades civiles y los franciscanos.

Para los franciscanos, su paso por la zona de la Araucanía básicamente fue un constante fracaso. Al igual que los jesuitas hicieron gala de sus principios etnocentrista y etnocidas, y no pudieron comprender que existiera otro tipo de visión del mundo, pero a pesar de que (al igual que los jesuitas) estos tenían sentimientos hacia los indígenas, los protegían, así como se hacían partícipes de las denuncias de abuso en contra de ellos, también al ver que no podían alcanzar sus objetivos no dudaban en ocupar la fuerza para imponer la verdad.

Es así, que el estudio de las misiones o los misioneros en este caso, nos permiten observar de una manera crítica el poder que poseía la iglesia en esa época. Pero además, la extirpación de las idolatrías, la actitud etnocentrista y etnocida que mostraban algunos misioneros nos puede servir como un objeto de reflexión sobre la forma en que se llevó a cabo la evangelización, preguntándonos si esta terminó siendo fructífera o si es que es posible hablar de una evangelización como tal, algo que se discutirá a continuación.

## Capítulo V: Una comparación de los diferentes procesos de evangelización en América.

Tras revisar los tres diferentes casos con respecto al procedimiento de la evangelización en América, considero necesario realizar un apartado donde trataremos de hacer puentes entre los tres escenarios, con los cuales podríamos determinar algunas conjeturas.

Si bien en cada caso, el proceso tuvo elementos distintivos como el espacio geográfico donde se desarrollaron las labores de la iglesia y los misioneros, los diferentes métodos empleados por las diferentes doctrinas (uno más violentos que otros), así como la diferente respuesta por parte de los diversos grupos de indígenas, es necesario mencionar que estos tuvieron algunas similitudes.

Y es que la labor misionera llevada a cabo en Latino América se terminó apoyando en diversos principios homogéneos. En primer lugar, tenemos cómo la Iglesia se adjudicaba el monopolio de lo que se consideraba como la “verdad”, una verdad única, que era la verdad de Cristo. La Iglesia entonces considero que la palabra de Cristo no solo debía ser creída, sino que además esta debía divulgarse lo mayor posible por todos los rincones del mundo, considerando esta tarea como un deber, ya que la verdad es salvación<sup>223</sup>. Un etnocentrismo proveniente de la idea de que Cristo había logrado la redención universal a través de la cruz, Cristo entonces, no admite ninguna otra alternativa, lo cual también fue compartido por sus discípulos que lo acompañaron<sup>224</sup>.

A partir de lo anterior, es que se desglosa además, que si la verdad de Dios es la salvación, entonces su objetivo principal tendría que ser el conseguir la conversión de los infieles y de todos aquellos que aún no han logrado la salvación, puesto que no existía otra alternativa de conseguir la gracia eterna. La fuente de toda verdad se encontraba solo en el Evangelio, desde ahí es donde se debía obtener el contenido a transmitir, y era la fuente principal que determinaba la forma de accionar de los religiosos<sup>225</sup>. De esa forma quedaron asentados los principales principios que orientarían la labor misionera en Latinoamérica, una que ya había sido ocupada con otros pueblos no convertidos en el viejo continente. Algo que si bien genero unidad en cuanto a la empresa, se mantuvo en sus diferencias en cuanto al Evangelio como la fuente de la verdad y práctica, lo cual se pudo observar al haber tratado las diferentes formas en que las órdenes religiosas llevaron a cabo la tarea de la conversión, que si bien tomaban las ideas del Evangelio, cada una termino haciendo su propias interpretaciones.

Ahora, centrándonos en uno de esos principios como lo era la idea de que la Iglesia era la depositaria completa de la verdad, una que no podía ser revocada, era única y tan ciertas que solo basta con anunciarla para ser aceptada. Un principio que es claramente exclusivista, y que se transformó en parte clave de los discursos de los misioneros en los diferentes casos. El padre Borges, historiador de la iglesia mencionaba que: “partían de un principio extremadamente sencillo: estaban persuadidos de que si se llegaba comprender suficientemente la doctrina del cristianismo la

---

<sup>223</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 97 p.

<sup>224</sup> *Ibíd.*, p. 107

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 97

verdad de este era tan patente a la luz de la razón que necesariamente se imponía por sí mismo a todos hombre de buena voluntad”<sup>226</sup>.

Un exclusivismo que según Pinto poseía una doble dimensión: por un lado, se reservaba la verdad solo para sí mismo, pero además esta se fundamentaba en símismo, un círculo que le daba fuerza a quienes habían asumido la misión de predicar la palabra del Evangelio<sup>227</sup>.

No obstante, este principio exclusivista presente en los misioneros que llevaron a cabo el proceso de evangelización en ese siglo, contribuyó a fortalecer el sentimiento etnocentrista que prevalecía en los conquistadores, los cuales podían justificar la dominación de la población indígena solo por el hecho de aportarles lo que para ellos era la fe verdadera<sup>228</sup>. Enseñar el Evangelio, la propia conversión de los infieles que como vimos en el caso chileno, terminó siendo prácticamente una carrera para conseguir la salvación de los nativos, los cuales al transmitirles la doctrina cristiana no solo significaba el obtener el perdón eterno, sino que también terminó por generar un cambio total de sus estructuras sociales y culturales, así como la extirpación de las costumbres que para los europeos eran bárbaras, salvajes y pecaminosas, lo cual se expresó a través de las diferentes extirpaciones de idolatría. En palabras de Pinto: “era enseñarles a vivir como vivían los dueños de la verdad”<sup>229</sup>.

Era este sentimiento de poseer la verdad la que impulsaba definitivamente a los mismos misioneros, a divulgar la palabra del Evangelio. Pero, no solo eso, sino que como mencione esta idea de la verdad se relacionaba con la salvación del alma, lo cual terminaba por entregar a los misioneros la motivación y la fuerza para cumplir con su trabajo<sup>230</sup>.

Fue esta misma fuerza e ímpetu la que ayudaba a los misioneros a poder alcanzar lugares complejos como las alturas del Perú, las selvas en México o el combativo sur de Chile. Incluso como se mencionó en el caso chileno, los jesuitas parecían tener una tremenda alegría y motivación al internarse en lo desconocido, casi como si fuera de una forma sobre natural. Se podría decir que esta afirmación choca entonces con este principio del exclusivismo, ya que esta verdad verdadera era necesaria ser compartida con todas las personas de la forma que fuera. Sin embargo, es ahí mismo donde recae el sentido de exclusivismo, ya que al tratarse de una única verdad esta no puede ser compartida con ninguna otra o diferente a ella. Es por ello que en este proceso de evangelización la enseñanza de la palabra de Dios debía venir conjunta a una conversión real de los infieles.

Fue esta conversión de los indígenas el problema más grave que enfrentaron los misioneros<sup>231</sup>. Los religiosos ya tenían asumidos luego de su contacto con los nativos, que la lengua sería un problema, a lo que se agregaba la gran dispersión de los indios, como en el caso de Perú y Chile y el estado de

---

<sup>226</sup> Borges, P. Métodos misionales en la cristianización de América. Madrid: Raycan S.A, 1960. 38 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 98 p.

<sup>227</sup> Pinto. Op. cit., p. 97

<sup>228</sup> Wachtel, N. Sociedad e Ideología. Ensayos de Historia y Antropología Andinas. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1973. 159 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 98 p.

<sup>229</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 98 p.

<sup>230</sup> *Ibíd.*, p. 99.

<sup>231</sup> *Ibíd.*, p. 99.

guerra como ocurría en la zona de la Araucanía. De ahí vendrían diversos métodos para terminar con este problema, como traducciones al idioma de los indígenas, así como el ejemplo del sistema de correrías en el caso chileno.

Lamentablemente para los misioneros y la Iglesia, los resultados durante este periodo fueron muy negativos, y pronto los religiosos se darían cuenta que “uno de los mayores obstáculos para poder convertir a los infieles radicaba en sus religiones primitivas”<sup>232</sup>, es decir el obstáculo máximo que impedía una mayor inserción de la religión cristiana era todo el sistema de creencias que poseían.

Tras una primera fase de observación de los indígenas y para poder tener una base de datos de las características de sus creencias como mencionamos en el caso peruano, los misioneros tomaron una decisión sobre cuál sería la forma más efectiva para que se lograra la conversión de los indígenas. La decisión tomada fue la de despojar a los indios de sus antiguas creencias, las cuales eran consideradas paganas y como creencias erróneas. De esta forma, es que tuvo génesis la ya nombrada extirpación de las idolatrías, lo cual se convirtió en un elemento de vital importancia para los misioneros.

La razón de esta decisión radicaba en la lógica de que mientras los infieles siguieran aferrados a sus dioses y creencias paganas, estos no aceptarían el tomar otra religión como propia o por lo menos sería de una alta complejidad que se insertara en el ellos el cristianismo. La idolatría, entonces, se convertía en el máximo impedimento para conseguir la conversión<sup>233</sup>.

De esta forma la conversión al cristianismo tomo la forma de una agresión sin precedentes en la historia, donde sencillamente la labor de los misioneros tuvo énfasis en destruir sistemáticamente todo lo que tuviera un supuesto carácter idólatrico. Una agresión cultural y física que resulto ser tremendamente impactante para los indígenas.

Los misioneros comenzaron por hacer creer a los indígenas que sus creencias eran mentiras y que eran infieles que cuales ovejas estaba descarriadas del camino de la salvación. Mencionaban que habían sido engañados por sus propios sacerdotes y hechiceros, mientras que los dioses que adoraban no eran más que la encarnación propia del demonio. Para comprobar esto, los religiosos comenzaron a destruir a los ídolos de los indígenas a vista de estos últimos. El padre Borges se refiere incluso a como existían extirpación públicas e irrisoria de las idolatrías. Una actitud que la consideraba temeraria y que solo podía ser comprensible producto de que los misioneros no midieron la gravedad de sus actos y por considerar que tenían a su favor a los vencedores de la conquista<sup>234</sup>.

Los principios mencionados entonces nos muestran el carácter etnocentristas de los religiosos que llegaron a América y que darán origen también a un tremendo etnocidio por parte de los misioneros,

---

<sup>232</sup>Ibíd., p. 100.

<sup>233</sup> Borges, Pedro. La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI). Madrid, 1957. 194 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 101 p.

<sup>234</sup> Borges, Pedro. La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI). Madrid, 1957. 231 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 102 p.

uno que destruyo las culturas nativas junto con una actitud de negar cualquier posibilidad siquiera de sobrevivir como unidades étnicas, con estructuras integradas y tradiciones históricas propias<sup>235</sup>.

Ahora, la respuesta frente a esta notable persecución, por parte de los indígenas, fue el de una fuerte resistencia. Se puede decir incluso que hubo una revitalización de la religión nativa, una que fue asumida por el propio pueblo indígena y sus propios hechiceros o sacerdotes, pero que también se reflejó en el surgimiento de diversos movimientos que expresaban el rechazo por la hegemonía europea<sup>236</sup>, un tema cuyo análisis no fue parte del tema central de este trabajo.

Pinto al referirse a esta resistencia menciona que: “La religión nativa se convierte en arma de resistencia, revitalizándose dando sentido a los movimientos de liberación por medio de una afirmación de la identidad de los pueblos nativos y una voluntad de autenticidad. Las comunidades agredidas tratan de refugiarse en su religión para reencontrarse con lo propio, con aquello que los sacerdotes extraños tratan de extirpar”<sup>237</sup>.

Jiménez por su parte mencionaba que tarde o temprano la tarea de la conversión por parte de los misioneros terminaría por provocar una muerte cultural<sup>238</sup>. Mientras que Moore menciona que al acabar con las religiones indígenas, los religiosos se convirtieron en los protagonistas del proceso etnocida que terminaría por destruir las culturas americanas con las que se encontraron<sup>239</sup>.

El sistema religioso de los indígenas, entonces, pasó a ser más bien algo que se practicaba en clandestinidad, lo cual junto con la resistencia que mantenían los nativos, la no completa claridad de cómo llevar a cabo el proceso de la evangelización y junto con los diferentes caminos que tomaron las diferentes doctrinas, terminaron por generar una notoria contradicción. Esto debido que a pesar de los intentos por los misioneros de llevar a cabo la conversión, diversos símbolos de las viejas religiones pudieron sobrevivir, incluso hasta la actualidad, moldeándose cada vez a las nuevas enseñanzas que se les imponían. Pero, no obstante se mantuvo el proceso de exterminio para terminar con el culto de los nativos que provoco consecuencias nefastas para los indígenas<sup>240</sup>.

Uno de los síntomas de esta prevalencia de ciertos símbolos indígenas los encontramos en el proceso de transculturación conocido como sincretismo cultural, el cual comenzó a darse desde el siglo XVI pero que en los siguientes siglos moldearía a la futura población de la colonia.

Cabe señalar que aunque se habla de sincretismo cultural, es necesario recordar su definición: un proceso de interacción entre culturas mediante el cual estas asimilan los rasgos más significativos

---

<sup>235</sup> Moore, Thomas. El II.V y una “tribu recién encontrada”: la experiencia amarakaeri. En: América Indígena. México, 1984. 27 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 103 p.

<sup>236</sup> Huizer, Gerret. La religión como fuente de resistencia entre los pueblos nativos de Norteamérica: una visión general. En: América Indígena. México, 1985. 789 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 104 p.

<sup>237</sup> Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 106 p.

<sup>238</sup> Jiménez, Turón. Muerte cultural con anestesia. En América Indígena. México, 1984. 95 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 106 p.

<sup>239</sup> Moore, Thomas. El II.V y una “tribu recién encontrada”: la experiencia amarakaeri. En: América Indígena. México, 1984. 26-29 p., citado por Pinto, Jorge. Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900. Temuco: Universidad de la Frontera, 2015. 106 p.

<sup>240</sup> Pinto. Op. cit., p. 107

de una y otra. Se entremezclan las culturas dando origen a manifestaciones culturales nuevas<sup>241</sup>. A pesar de esta definición cuyo origen se remonta a la antropología social para el caso de los diferentes cambios sociales, la relación que se dan entre dos culturas esta mediada siempre por relaciones de poder y en diferentes casos, por la violencia. Dos culturas que se encuentran no se unen en un acoplamiento pacifico o en una síntesis o sincretismo, si bien hay préstamos, nunca se termina con una conciliación o síntesis.

El concepto comenzó a utilizarse en las diferentes disciplinas que indagaban en el pasado “indígena”, a través de las fuentes de los historiadores, las crónicas y los archivos, también los documentos de etnólogos y los trabajos de campo que se habían realizado en las comunidades más alejadas de lo que se consideraba el mundo civilizado. Fue de estos estudios que los académicos buscaron las diferentes costumbres de los indígenas prehispánicos que se encontraban petrificados y que aun mantenían una esencia de las prácticas religiosas pre hispánicas, lo cual terminaban por explicar las distintas prácticas y creencias que los indígenas tenían tanto en aquella época como en la antigüedad. Así, como demostrar la resistencia que han llevado a cabo las diferentes comunidades indígenas a través de los siglos y dar cuenta de la incompleta cristianización de los indígenas. Lo anterior se debe a que, si como hemos visto los indígenas que habitaban estas tierras antes de los europeos le daban una gran importancia a la religiosidad autóctona, entonces, tal como se aprecia en la época actual no hubo un completo rehacer de un mundo donde se mezclaron creencias de ellos con las de los misioneros<sup>242</sup>.

Antes esto, queda preguntarse si efectivamente se llevó a cabo un proceso de sincretismo. En este sentido, es posible decir que efectivamente se llevó a cabo una transculturación, algo que conllevo consigo la perdida de la cultura propia para la creación de una nueva identidad cultural, un despojo de la cultura por parte de una gran cantidad de comunidades en América Latina, muchas de las cuales perdieron su costumbres, ritos o lenguas, algo que se daría comienzo en este siglo XVI.

No obstante, a pesar de esta situación, como ya se menciona hubo diversas formas de resistencia por parte de los indígenas, la ocultación de sus ídolos o el fingir una verdadera conversión para poder obtener algún elemento que les favoreciera. Y, algo que, como se mencionó en el caso del Perú, era un problema no menor a la hora de conseguir la conversión de los nativos, algo que también ocurrió en el sistema de correría de los jesuitas en la zona de la Araucanía. De esta forma, algunas comunidades lograron la preservación de sus creencias, así como también evitar contacto con el gobierno cultural y el de la Iglesia. Por ende, los indígenas como pueblo sometido, no quedaron completamente aculturados, ya sea por la incapacidad que hubo de entender la nueva religión o por la misma resistencia al eurocentrismo y mantener vivas sus costumbres antiguas, sus ritos y sus creencias. Es esta incapacidad o la resistencia de las diversas comunidades la que hoy en día se manifiesta en formas religiosas que se separan de la religión oficial o culta. Formas que se mantuvieron petrificadas en el tiempo incluso luego de la colonia<sup>243</sup>.

---

<sup>241</sup>Espinosa, María Macarena., Gilyam, Mariana Giselle. Sincretismo Cultural. Mestizaje cultural en México y Perú. Cátedra Virtual para la Integración Latinoamericana. Cuyo: Universidad Nacional de Cuyo, 2012. 4 p.

<sup>242</sup>Durán, Norma. La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica. Historia y Grafía [en línea]. 2016, (47), 136[fecha de Consulta 1 de Agosto de 2021]. ISSN: 1405-0927. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58949959004>.

<sup>243</sup>Ibíd., p. 137.

El tema de una evangelización incompleta cobra más importancia considerando que durante el último censo en Chile alrededor del 12,8% de la población total del país (un poco más de dos millones de personas) se identificaron como mapuche. Un pueblo que a pesar de no ser una mayoría en el país, es un elemento importante en la construcción de la identidad nacional<sup>244</sup>. Un pueblo que ha sido negado, que se ha resistido a diversas formas de asimilación durante su historia.

En ese sentido, para la evangelización, los mapuches se transforman en una denuncia permanente de este fracaso que tuvo la Iglesia en el proceso de conversión, una institución que al estar ligada en mayor medida con un poder colonial, perdió su significado del Evangelio como un mensaje de vida y de liberación<sup>245</sup>. Ya para la época de la celebración de los 500 años del equivocado descubrimiento de América, se escucharon por parte de diversas autoridades religiosas diferentes propuestas en pos de una “nueva evangelización” lo cual nos obliga a repensar las diferentes categorías y modelos desde los cuales se intenta realizar dicha tarea. Es necesaria que las intenciones y las propuestas sean notablemente consideradas, más aun con un pueblo que con el pasar del tiempo se ha visto amenazado por nuevos modelos sociales, económicos y religiosos<sup>246</sup>.

Si bien, hoy en día es posible encontrar comunidades cristianas de mapuche en diversas zonas de la Araucanía, y una amplia presencia de la Iglesia Católica entre los mapuche que viven del campo, la religión mapuche aun continua muy presente y resistiendo el intento de “convertirla”. Aun si varios de sus costumbres y ritos han desaparecido, “el sistema religioso aún se mantiene y sigue siendo un pilar fundamental de su identidad y resistencia cultural”<sup>247</sup>. Incluso si bien hoy en día en la población mapuche hay gente que continua siendo bautizada, lo cierto es que no parece haber algún signo de una iglesia que haya podido expresar en códigos culturales diferentes como el mapuche como lo podía ser una adaptación lingüística litúrgica o catequética, el sistema religioso en última instancia es más bien considerado como una forma de religiosidad diferente o como simples tradiciones y costumbres. Básicamente el cristianismo logro imponerse de forma cultural, pero al mismo tiempo la propia iglesia sigue siendo más bien ajena a la cultura mapuche<sup>248</sup>.

La iglesia católica, en el caso chileno ha quedado presa de las diferentes estructuras culturales y en los mecanismos de dominación impuestos por quienes llegaron con la intención de colonizar el nuevo continente descubierto.<sup>249</sup> El resultado de esto, es que ha sido imposible entregar al pueblo mapuche, así como a otros de toda Latinoamérica, la “Buena Nueva de Jesucristo”. Las propuestas que trajeron los misioneros para entregárselas al pueblo nativo fueron confundidos con el proyecto colonial de “civilización”. Incluso a pesar de la dedicación, el verdadero interés, por lograr una conversión real hacia el cristianismo por parte de algunos religiosos, lo que predominó termino siendo el desconocimiento, el desprecio por la cultura y la sociedad de los indígenas como tal, cuyo origen ya hemos mencionado.

---

<sup>244</sup> Díaz, José Fernando, El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología NossaSenhora da Assunção, 1996. 5 p.

<sup>245</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>246</sup> Díaz, José Fernando, El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización. Tesis de Post Grado en Misiología. Sao Paulo: Facultad de Teología NossaSenhora da Assunção, 1996. 5 p.

<sup>247</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>248</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>249</sup> *Ibíd.*, p. 6.

La actividad misionera que fue puesta en práctica era heterogénea a un reconocimiento del otro en su alteridad cultural, una práctica más bien basada en un esquema de conversión por aculturación, que esperaba que los mapuche abandonaran con el tiempo sus costumbres por las cristianas, una situación que terminaría por generar una gran fuente de injusticia. Lo cual termino expresándose en una “imposición de modelos pastorales catequéticos”<sup>250</sup> que no han sido pensados para la realidad de pueblos como los indígenas, ignorando completamente asuntos como el diferente sistema religioso, llevándose a cabo en una situación que aún conserva aspectos coloniales.

Algunos ejemplos de la persistencia de esta situación neocolonial de este pueblo lo podemos encontrar en el asunto de la tierra. Las comunidades mapuche que viven en el campo constantemente son sometidas a básicamente lo que se conocía en la colonia como reducciones. También encontramos el tema del idioma, que como se había dejado ver, el español sigue manteniendo su exclusividad a la hora de la intervención pastoral y litúrgica. Finalmente, ha sido una constancia el desconocimiento y la desconfianza por parte de la Iglesia hacia la religión mapuche, teniendo diversos momentos de disconformidad y atropellos, incluso rechazando la folclorización de sus tradiciones religiosas en las liturgias católicas.

De esta forma y a partir ya desde los años noventa, con los diferentes cambios que han ocurrido en la situación de iglesia en Latinoamérica, se ha comenzado a re pensar la acción pastoral con los diferentes pueblos indígenas del continente, pero esta vez con la misión eclesial de poder encaminar el rumbo hacia una evangelización de los pueblos que permita la liberación de los diversos pueblos indígenas. Es de esta forma que se crea un puente con el siguiente apartado de este trabajo, el cual nos remite a la Teología de la Liberación, una alternativa que surge como lucha frente a la opresión colonial derivada del proceso de evangelización ocurrido en el continente.

---

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 6.

## **Capítulo VI: La teología de la liberación y la india como alternativa de evangelización contemporánea.**

Para comenzar con este capítulo, considero que es necesario definir lo que se entiende por la expresión “teología”. Esta define como la “ciencia de las cosas divinas” o, siguiendo el pensamiento tomista, es la “ciencia sagrada, que ordena el conjunto de verdades de fe en una síntesis racional, pero a partir de un reconocimiento más neto de las verdades propiamente sobrenaturales, y como tales, recibidas de la revelación sola”<sup>251</sup>.

En según lugar, hay que mencionar que el tema del dialogo de la iglesia con los pueblos indígenas consideramos que es un elemento del que vale la pena reflexionar. Esto se debe a que el dialogo eclesial con las personas y el mundo alrededor es algo completamente determinante para lograr una auto comprensión de la Iglesia que se proponía en el año del Concilio Vaticano II, y que continua hasta la actualidad.

Como tercer punto, es pertinente dejar en claro establecer cuál es la importancia de los pueblos indígenas en cuanto a la fe cristiana en la actualidad, más aun considerando diversos factores actuales como se pudo ver en el apartado anterior.

En segundo lugar, la cantidad de personas que pertenecen a pueblos indígenas en América Latina no es un número despreciable. De hecho una octava parte de la población de Latinoamérica se considera parte de algún pueblo aborigen. Sin embargo, más del 90% de esta se encuentra concentrado en tan solo cinco países andinos y mesoamericanos, lo cual podría explicar en parte porque este grupo cultural ha tenido una atención mucho menor en lo relacionado a lo teológico y pastoral en el continente<sup>252</sup>.

A pesar de esto, nos encontramos con que en la actualidad la población indígena ha surgido con fuerza y determinación, para poder hacer valer su dignidad y derechos colectivos, pero además para colaborar junto con sus prácticas, sabidurías ancestrales, así como las diferentes voces y saberes, para de esta manera romper esta lógica “depredadora de Occidente”. No solo eso, la apropiación del mensaje cristiano que han tenido algunos indígenas, permite también profundizar diferentes aspectos de la “revelación cristiana”<sup>253</sup>.

Quizás está la discusión sobre este naciente dialogo indígena no tenga una mayor importancia que lo intelectual o académico. No obstante, para las comunidades nativas de América Latina, es algo que una elevada relevancia, ya que permite una reconstrucción de las personas y su pueblo, pero además para lograr ocupar un lugar en esta sociedad moderna.

Lo anterior permite visualizar el gran lamento del pueblo indígena, uno que como se ha podido apreciar en los capítulos anteriores, fue masacrado y en muchos casos fueron eliminadas sus creencias durante el tiempo de la conquista y, un desprecio que se mantendría durante la colonia,

---

<sup>251</sup>Bouyer, Louis. Diccionario de Teología. 7ed. Barcelona: Herder, 2002. 622 p.

<sup>252</sup>Suess, Pablo., Gorski, Juan., M., M., Dietschy, Beat., Mires, Fernando., Gómez -Martínez, José Luis. Desarrollo Historico De la Teología India. En: Iglesia, Pueblos y Cultura. 1998. No. 48-49, p.10.

<sup>253</sup>Caram María. Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristiana. En: Congreso Continental de Teología: La Teología de la liberación en prospectiva (1: 07-11, octubre, 2012, Brasil) La Teología de la liberación en prospectiva. San Leopoldo: Doble clic, 2012.p. 18.

quedando así culturas enteras invisibilidades tanto por parte de la sociedad como de la iglesia. Si bien los intentos de acercamiento entre la iglesia y estos pueblos han contado con la ayuda de diversos creyentes durante los años, la realidad es que todavía se busca un método más óptimo que dé una solución hacia una relación más fraterna entre el mensaje de Cristo y los pueblos originarios<sup>254</sup>. Esto obviamente amerita una reflexión sobre el mismo quehacer teológico, ya que “si la teología es el intento de dar respuesta a las preguntas que nacen en la conciencia creyente a partir de la práctica y de la experiencia histórica, ha de tomarlos en serio”<sup>255</sup> .

Es a partir de estos intereses que comienzan a esbozarse preguntas a partir de esta emergencia de los pueblos indígenas, quienes buscan entrar en el escenario de la historia con sus propios colores, sus propios acentos, tradiciones religiosas y sabidurías ancestrales, reclamando derechos colectivos a la autodeterminación, posesión de tierras, el uso de su propio lenguaje mientras que en el tema de este trabajo se ha presentado un desafío a la Iglesia de dialogar con la otredad. Además de esto, los pueblos indígenas buscan ser liberados del yugo del colonialismo que los ha invisibilizado por muchos años, donde incluso se han llevado el epíteto de los más pobres entre los pobres<sup>256</sup>.

Esto último que se menciona sobre la pobreza que afectaba a los nativos durante mucho tiempo y que se puede proyectar incluso hasta nuestros días, es el puente que comienza a imbricar a los pueblos indígenas a la llamada teología de la liberación. Una teología que nació durante la década de los sesenta, en un escenario marcado por la revolución cubana, así como por el fervor regional de varios movimientos revolucionarios y marxistas. Fue en este escenario que la teología de la liberación se identificó entonces con la lucha contra la pobreza y el subdesarrollo con la lucha antiimperialista y anticapitalista<sup>257</sup>. Su génesis en cuanto a lo social precisamente fue por el fuerte impacto de la pobreza injusta en América Latina. No obstante, no se trata solo del hecho de que existiera la pobreza, sino más bien de una pobreza que fue “sentida” como algo intolerable siendo Latinoamérica un continente mayormente cristiano y católico, pero además los diferentes Estados ya habían demostrado que esta situación podía ser superada, ya que la modernidad occidental había podido generar diversos medios para lograr el desarrollo económico, político y social de los pueblos como había ocurrido en Estados Unidos. De esta forma se mezclaba dos modos de sentir la pobreza, una relacionada con la fe y otra con la modernidad misma<sup>258</sup>.

Si bien lo social fue un aspecto totalmente importante que gatillo el nacimiento de la teología de la liberación, también es importante destacar el teológico, en donde la teología de la Liberación debió mucho de la renovación en la teología de las lenguas francesas y alemanas alrededor de la mitad del siglo XX, que termina por influir bastante en el Concilio Vaticano II. Por otro lado, en lo puramente eclesial, esta teología nueva interesaba bastante ya que era una expresión de un compromiso revolucionario de algunos clérigos y militantes católicos, por lo que comenzaron a surgir un número importante de obispos innovadores, muy críticos del actual mundo en su época los cuales

---

<sup>254</sup>Ibíd., p. 19.

<sup>255</sup>Ibíd., p. 19.

<sup>256</sup>Ibíd., p. 20.

<sup>257</sup>TaharChaouch, Malik. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. En: Revista Mexicana de Sociología. Julio-Septiembre, 2007. No.69, p.429.

<sup>258</sup> Silva, Sergio. La Teología de la Liberación. En: Teología y Vida. 2009. No. 50, p. 94.

terminaron orientando en mayor medida el Concilio Vaticano II y que fueron los responsables luego la creación de la Conferencia General de Medellín en 1968<sup>259</sup>.

Si nos centramos ahora en el aspecto social, como ya se mencionó la experiencia fundante de la Teología de la Liberación era esta experiencia de la pobreza que había en América Latina, una experiencia que no solo era sociológica o meramente humana si no que de carácter “espiritual”. Fue esta experiencia espiritual lo que motivo un esfuerzo intelectual que se terminó manifestando a través de movimientos de caridad cristiana y median la reflexión humana y el análisis científico. Fue esta experiencia en conjunta lo que definió y le dio a la teología de la liberación su carácter le identidad latinoamericana<sup>260</sup>.

Ahora si nos preguntamos, cual es el objetivo o la finalidad de esta nueva surgente teología, decimos entonces que principalmente lo que intenta lograr es la transformación de la situación de la pobreza injusta e inhumana en Latino América, el poder superar las causas estructurales de esta injusticia. Algo que según Sergio Silva le daba un aire de “profetismo semejante a la de los grandes profetas de Israel que lucharon contras las injusticias de sus contemporáneos”<sup>261</sup>. Esto hacia que la para la teología de la liberación la fe fue como una praxis de liberación, ante lo cual tanto Leonardo y Clodovis Boff se refirieron: “De cuanto hasta aquí hemos visto resulta evidente que para entender la teología de la liberación se precisa previamente entender y participar activamente en el proceso concreto e histórico de la liberación de los oprimidos. Aquí, más que en otros campos, se hace apremiante superar lo que es entender una teología por sus mediaciones meramente teóricas, es decir, leyendo artículos, oyendo conferencias y hojeando libros. Importa situarse dentro de la epistemología bíblica, para la cual comprender implica amar, dejarse involucrar en cuerpo y alma, comulgar íntegramente; en una palabra, comprometerse en consonancia con las palabras del profeta”<sup>262</sup>. Por otro lado Gustavo Gutiérrez, teólogo peruano también se referiría a ella en su obra fundadora de 1971, mencionando que “la teología de la liberación no pretendió tanto proponer un nuevo tema para la reflexión teológica, sino más bien una “nueva manera de hacer teología...una reflexión crítica sobre la praxis histórica”<sup>263</sup>. Luis del Valle, otro religioso que también se refería a la teología de la liberación, definiéndola como “la que ha hecho un pueblo creyente y oprimido”, “los esfuerzos y luchas de los cristianos por la liberación de toda clase de opresiones que se dan en la historia”<sup>264</sup>.

La Teología de la Liberación, entonces, hace de la liberación su principio vital su lente y horizonte de la forma en que se hace la teología, y dado que la liberación es un proceso que se da en la historia y abarca al ser humano entero y a la humanidad toda, la Teología de la Liberación se convierte en una teología de la historia. Esto provoco que muchas veces se le viera como la expresión de un movimiento social de corte progresista y popular del cristianismo considerando el contexto en el que estaba Latinoamérica al momento de su origen. Su dimensión popular consistía en un trabajo de concientización realizado en barrios y medios populares. Estos pobres que

---

<sup>259</sup> *Ibíd.*, p. 94-95.

<sup>260</sup> *Ibíd.*, p. 98.

<sup>261</sup> *Ibíd.*, p.99.

<sup>262</sup> Silva, Sergio. La Teología de la Liberación. En: Teología y Vida. 2009. No. 50, p. 94.

<sup>263</sup> Gutiérrez, Gustavo. Teología de la liberación: perspectivas. 7 ed. Lima: CEP, 1971. 33 p.

<sup>264</sup> Del Valle, Luis. Teología de la liberación en América Latina. En: El pensamiento social de los católicos mexicanos, compilado por Roberto Blancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 233-238.

adquieran una conciencia y motivados por su fe religiosa serían los actores de su propia liberación, por lo que la teología de la liberación pretendió ser la voz de los pobres, mientras que su visión progresista abogaba por el cambio social y un proyecto para renovar a la Iglesia desde sus bases, oponiéndose a la estructura jerárquica de esta y al conservadurismo de su doctrina<sup>265</sup>.

Una vez introducido algunos de los elementos de esta Teología, hay que señalar como es que esta actúa, cuáles son sus métodos para cumplir sus objetivos. En cuanto a su articulación esta se componía según Leonardo Boff primero de una percepción de la miseria de la realidad, en una forma que ya se había dejado introducir, que es algo más bien como un sentir. Esta realidad de los miserables tenía consigo dos aspectos, el primero de las angustias causadas por el hambre, las enfermedades crónicas, el analfabetismo y la injusticia, mientras que el segundo aspecto es el de las esperanzas de una liberación, participación y comunión<sup>266</sup>.

El segundo aspecto en la articulación de la teología de la liberación que menciona Boff era la práctica solidaria de ayuda o el “hacer”. El primer paso de percibir la miseria y la protesta en contra de ella es lo que genera una acción. Boff agrega que si bien la Iglesia se preocupó durante mucho tiempo por los pobres del continente americano, ahora esta preocupación adquirió la forma de una conciencia colectiva, ya que la perpetuación de la miseria y la injusticia durante el desarrollo de este fenómeno se había convertido en algo intolerable haciendo que las estrategias usadas por la Iglesia cambiaran<sup>267</sup>. En el pasado la Iglesia se había asociado con las clases dominantes como en el caso de la conquista española, por ende solo por medio de ella esta trataba a los pobres y miserables, los cuales eran ayudados por ellos sino por la clase alta. Para Boff, la Iglesia tenía una presencia más bien asistencialista y paternalista y aunque socorría al pobre “no aprovechaba sus fuerzas en el proceso de transformación...la presencia de la iglesia en la sociedad no se lleva a cabo solamente mediante la práctica religiosa...importa articular con ella también las prácticas éticas, sociales y de promoción de todos los hombres y del hombre todo”<sup>268</sup>.

En cuanto al método que utilizaba esta teología, este constaba de tres pasos el “ver, juzgar y actuar”, aunque no siempre se cumplían estas tres. Un método que no era nuevo, ya que se había desarrollado en los movimientos centroeuropeos de la Acción Católica Obrera de los años 30 del siglo pasado y asumido oficialmente por la jerarquía de la Iglesia en el Concilio Vaticano II, así como en los documentos de las Conferencias Generales del Episcopado de América Latina en Medellín y Puebla y, luego del interregno de Santo Domingo, en Aparecida<sup>269</sup>. Se trata de un método orientado (como decía Boff) a la acción, a reforzar y eventualmente orientar la praxis liberadora de los creyentes. Para contribuir a esa acción, la fe aporta sus criterios de juicio, su iluminación, que es lo que se hace en el segundo momento del método, el “Juzgar”. Pero lo primordial es el “Ver”. Como se trata de una fe entendida de partida como praxis de liberación y considerando el contexto de un continente en que la opresión económica, política y social salta a la vista, se tratará ante todo de ver esa situación de opresión que desafía al carácter liberador de la

---

<sup>265</sup>TaharChaouch, Malik. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. En Revista Mexicana de Sociología. Julio-Septiembre, 2007. No.69, p. 429.

<sup>266</sup>Boff, Leonardo. La Salvación En Las Liberaciones. En: Libertad y Liberación. Brasil: Vozes, 1982. p. 3.

<sup>267</sup> *Ibíd.*, p. 3.

<sup>268</sup>Boff, Leonardo. La Salvación En Las Liberaciones. En: Libertad y Liberación. Brasil: Vozes, 1982. p. 3.

<sup>269</sup>Silva, Sergio. La Teología de la Liberación. En: Teología y Vida. 2009. No. 50, p. 94.

fe<sup>270</sup>.Entonces a partir de lo visto y lo juzgado anteriormente, se llega al último paso que es traducir esos elementos en una acción concreta. Para ello hay que entender el juego total de las fuerzas sociales (económicas, políticas, ideológicas, represivas), para de esta forma evaluar de forma concisa lo que es posible realizar de acuerdo a las condiciones objetivas de la realidad. Luego es necesario definir cuál es la instancia específica y como actúa la Iglesia como fuerza liberadora. Para Boff la Iglesia ocupa una instancia simbólica, es aquí donde considera que debe “ser liberadora, intentando articular su palabra, su catequesis, su liturgia, su acción comunitaria y sus intervenciones oficiales en el sentido de la liberación. La fe tiene una innegable dimensión liberadora que es necesario rescatar y mantener continuamente en vida. Además, la iglesia tendrá que articularse con otras fuerzas sociales que también buscan un cambio cualitativo; sólo así la eficacia que busca será más fácilmente alcanzada”<sup>271</sup> puesto que la Iglesia no es la única que busca la liberación, pero si debe mantener una perspectiva totalizadora de una liberación integral es decir considerando el reino de Dios. No obstante, Boff dice que tanto los cristianos como las diferentes organizaciones cristianas pueden y deben actuar sin limitarse a una instancia simbólica, sino que de una manera más directa en lo político y la infraestructura en nombre de la fe cristiana. Es en ese nivel donde predominan las comunidades eclesiales, las cuales al poseer una mayor autonomía pueden ver más de cerca los problema de la liberación y tomar medidas más concretas en los asuntos<sup>272</sup>.

Es necesario señalar ahora que, en la gran mayoría de los textos relacionados a la teología de la liberación son los teólogos y los intelectuales quienes aparecen como los traductores de la experiencia del cristianismo en el continente. Experiencias en las que estaban asociados clérigos así como activistas laicos, las cuales eran consideradas como las de pueblo ,las de los pobres y los indígenas que habían encontrado asociados en la Iglesia Católica. No solo eso, la situación social, el ámbito religioso, los propios actores y procesos sociales involucrados no llevaban un análisis conciso, simplemente se afirmaban que eran del “pueblo” y que los pobres eran los reales sujetos de esta teología, lo cual se convirtió en una primera crítica hacia este fenómeno<sup>273</sup>. Un fenómeno que para diferentes autores como Michael Löwy y como habíamos ya dejado entrever “eran la expresión de un movimiento, uno que no había surgido de la base de la iglesia católica hacia arriba, sino que más bien de la periferia hacia el centro”<sup>274</sup>.De hecho la mayoría de los católicos que formaban parte de este movimiento eran laicos comprometidos con la causa de los pobres y el pueblo originario, sumado con una parte del clero, así como juventudes estudiantiles y barrios pobres, diferentes órdenes religiosas y misioneros extranjeros.<sup>275</sup>

Sin embargo, a pesar de que por una parte la teología de la liberación era vista como la expresión un gran movimiento social, esta no podía olvidar la importancia de sus ideas más profundas, y de quienes habían ya habían marcado territorio entre lo que se consideraba como un movimiento y la teología de la liberación. Las ideas serian quienes influenciarían a quienes se interesaban por un

---

<sup>270</sup>Ibíd., p. 99.

<sup>271</sup>Boff, Op. cit., p.6.

<sup>272</sup>Boff, Op. cit., p.6.

<sup>273</sup>TaharChaouch, Malik. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. En Revista Mexicana de Sociología. Julio-Septiembre, 2007. No.69, p. 431.

<sup>274</sup>González Muro, Víctor Gabriel.La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica. En: El estudio de los movimientos sociales: teoría y método. México: El Colegio de Michoacán, 1991. p. 155-174.

<sup>275</sup>Tahar, Op. cit., p. 433

movimiento, como lo era el pueblo o sacerdotes de sectores populares<sup>276</sup>. Es aquí donde comenzaría a observarse otra contradicción, y es que si bien esta teología defendía ser un modelo eclesial alternativo, donde la participación estaba más bien ocupada por laicos, esta no fue una teología de laicos. De hecho dentro de sus seguidores se podían encontrar a sujetos que eran transversales a la Iglesia Católica, donde en ocasiones incluso había un predominio del clero. Quienes terminaban por ponerse al servicio de las comunidades locales muchas veces eran ministros de la Iglesia Católica. Por lo que pareciera que no se intentaban crear una oposición entre una Iglesia desde arriba y una desde abajo a pesar que los discursos dentro de la teología lo dejaban ver, en realidad la idea era el renovar la institución y su misión desde las bases o la periferia<sup>277</sup>. No obstante en estas mismas bases se podía encontrar a sujetos que se encontraban relacionados con la estructura de la Iglesia, incluso a pesar de valorar las bases laicas, las comunitarias de la periferia, los clérigos que laboraban en las comunidades populares, la realidad era distinta, puesto que se mantenía un predominio de actores que ya poseían alguna posición en la Iglesia o que estaba relacionado con redes transnacionales del catolicismo o también contaban con el apoyo económico e institucional. De esta forma se puede decir que aunque la teología de la liberación representaba una oposición hacia la Iglesia, esta teología mantuvo su dependencia frente a esta última.<sup>278</sup>

Ahora, a pesar de estas contradicciones, la teología de la liberación encontró la forma de generar diferentes impactos y aportes. En primer lugar, hay que tomar en cuenta que esta teología fue en realidad muy cautelosa con el tema de la violencia. Durante un primer momento se le relaciono muchas veces con la idea de que los cristianos aceptaran la violencia revolucionaria y el marxismo, más aun cuando lo que la caracterizaba era su fuerte oposición a los intereses de catolicismo hegemónico y los actos de sus principales intelectuales buscaban el descentramiento de la institución católica<sup>279</sup>. No obstante el camino de la teología de la liberación viro hacia otro destino. De hecho, lo que se terminó instaurando fue más bien una “posición ambigua de acompañamiento de las luchas populares y de distanciamiento con la vía armada”<sup>280</sup>. La teología de la liberación dejó clara su preferencia por la solidaridad, buscando ser un mediador entre las diferentes partes del conflicto, como ocurrió en el año 1980 con la guerra civil que ocurría en el Salvador<sup>281</sup>.

Los textos relacionados con la teología de la liberación si bien hablan de la opción por los pobres, su trabajo con las bases populares y que la lucha política era necesaria, terminaron siendo en realidad muy esquivos en cuanto al tema de la violencia. A partir de esto, es que podemos esbozar una de las principales contribuciones de la teología de la liberación, y es que frente a las diversas dictaduras militares que ocurrían en el momento en Latinoamérica, y la creciente represión nacidas de estas mismas, es que esta teología “impulso diferentes movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil”<sup>282</sup>, principalmente relacionado con el tema de la defensa de los derechos humanos. De esta forma como comenta TaharChaouch se terminó alejando de los ideales revolucionarios que a veces se hicieron sentir en un comienzo, pero mantuvo su ética radical de transformación social.

---

<sup>276</sup>Tahar, Op. cit., p. 433.

<sup>277</sup>Tahar, Op. cit., p. 445.

<sup>278</sup>Tahar, Op. cit., p. 445.

<sup>279</sup>TaharChaouch, Malik. La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. En Revista Mexicana de Sociología. Julio-Septiembre, 2007. No.69, p. 448.

<sup>280</sup>Ibíd., p. 448.

<sup>281</sup>Ibíd., p. 448.

<sup>282</sup>Ibíd., p. 449.

En definitiva “la intervención política directa fue muy desigual y dependió de las condiciones eclesiales y políticas de cada contexto nacional...”<sup>283</sup>, a pesar de ser relacionada generalmente en contextos de violencia social y política, la posición que adoptó la teología de la liberación en ese contexto fue más bien ambigua<sup>284</sup>.

Existe también otro aporte que por lo general no es mencionado frecuentemente en las diferentes fuentes. Y es que hay que hacer una importante apreciación, la teología de la liberación si bien tomaba en cuenta a la población indígena, esto se debía al encontrarse esta mayormente identificada como una clase socio-económica marginada en Latinoamérica, pero no tomaba en cuenta mucho lo relacionado a la riqueza y la unicidad cultural que los propios pueblos aborígenes junto con todas sus problemáticas la cuales comenzaban a aparecer durante ese momento y que se extienden hasta la actualidad. Ahora, aunque la teología de la liberación no se enfocaba principalmente en los indígenas, su aparición y posterior desarrollo permitió la abertura del campo eclesiástico para la aparición de otras corrientes religiosas, una de estas comenzaría a darle entonces un gran énfasis a la población indígena de América Latina, una que buscaba “ofrecer a las Iglesias cristianas y comunidades teológicas la experiencia y sabiduría milenarias de los pueblos autóctonos, invisibilidades o considerados menores de edad por siglos”<sup>285</sup>, sin embargo que ya para las últimas décadas del siglo XX comenzaron a tener una importante relevancia en diversos ámbitos de la sociedad como la cultura, la política y hasta la económica. La corriente religiosa de la que nos estamos refiriendo es la llamada “teología indígena”, la cual más adelante, aproximadamente en los años noventa se identificara solamente como “teología india”. Es durante esa época que esta corriente adquirirá una gran relevancia teniendo un objetivo ya más trabajado que el mencionamos antes, de elaborar “una nueva expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento, la apropiación y la valoración de las experiencias y expresiones religiosas y culturales de los pueblos originarios de América”<sup>286</sup>.

Lo que buscaba la teología indígena (ahora teología india) es expresar todos aquellos elementos que se han mantenido en la clandestinidad, al margen de las expresiones que eran consideradas como “oficiales” de la fe católica. Si bien a quienes se busca que protagonicen dicho movimiento por el momento sean los indígenas mismos junto a diferentes aborígenes que provengan de otras culturas, en un comienzo este fenómeno pareciera que tiene un carácter más bien elitista puesto que el protagonismo ha sido aparado por un número reducido de personas, aunque el número de participantes ha ido en aumento con el paso de los años. La llamada teología india nació a partir de la crítica que se ha realizado hacia diversas empresas cristianizadoras que no tuvieron ninguna consideración ni respeto por la cultura y las religiones indígenas, así como también una crítica a modelos occidentales sobre cómo era necesario que se realizara la labor teológica, pero con el paso del tiempo esta ha generado diversos planteamientos y manifestaciones de poder recibir la revelación de Cristo y el Evangelio mediante un dialogo genuino<sup>287</sup>. Teniendo una importancia no

---

<sup>283</sup>Ibíd., p. 449.

<sup>284</sup>Ibíd., p. 449.

<sup>285</sup>Tomichá, Roberto. Teologías de la liberación indígena: balance y tareas pendientes. En: Teología Latino-americanas. Octubre-Diciembre, 2013. No.32, p. 1787.

<sup>286</sup>Suess, Pablo., Gorski, Juan., M., Dietschy, Beat., Mires, Fernando., Gómez-Martínez, José Luis. Desarrollo Histórico De la Teología India. En: Iglesia, Pueblos y Cultura. 1998. No. 48-49, p.9.

<sup>287</sup>Ibíd., p. 9.

menor considerando el contexto de Latino América, donde (como se dijo al momento de explicar la teología de la liberación) hoy en día la cantidad total de personas que pertenecen a pueblos indígenas no es para nada despreciable, y como se dijo representa la octava parte de la población latinoamericana. Pero también del surgimiento de una “emergencia teológica” indígena, especialmente desde los años noventa, donde se han producido variados reconocimientos dentro y fuera de la Iglesia.

Si bien se ha mencionado que la relevancia de esta “teología india” ocurre en los noventas, la realidad es que sus raíces son aún más remotas y es que ya en el conocido Concilio Vaticano II, “con su valoración de las religiones no cristianas y las preparaciones evangélicas halladas en la historia religiosa de los pueblos”, provocó también la génesis de una oleada de nuevas reflexiones de tipo teológicas en América Latina. Diferentes misioneros trataron de relacionar el Evangelio con las diversas culturas señalando que en ellas ya existía una especie de “semillas” de la revelación de Cristo en las propias culturas indígenas. De esta forma ya desde la segunda mitad del siglo XX comenzó a gestarse un cuerpo de diversas reflexiones teológicas que buscaban cambios de paradigmas o modelos conceptuales. Un ejemplo de esto fue como se pasó de estudios sobre la relación de las culturas indígenas con el cristianismo hacia la valoración de las religiones nativas<sup>288</sup>.

Esta última corriente, mantuvo su desarrollo a la par con la ya mencionada “teología de la liberación”, de hecho ya desde ese momento y en las siguientes décadas la teología que en esa época era llamada “indígena”, se nutrió con muchos aportes de la teología de la liberación. En ese sentido solo después de la segunda década desde su nacimiento es que esta comenzó su enfatización hacia las poblaciones indígenas<sup>289</sup>.

La teología india o indígena en su comienzo, lo que hacía era enfatizar su acción en los pueblos indígenas de Latinoamérica y como estos comprendían y expresaban a Dios. No obstante, desde el supuesto descubrimiento de América en 1492 estos quedaron amarrados a una relación de inferioridad con respecto a los españoles y a sus descendientes en los siglos posteriores en la colonia. A pesar que se tiene conocimiento de antiguas civilizaciones en la región que poseían estructuras sociales parecidas a un estado, con una sociedad estratificada, como en lo era el caso de los Incas y los Aztecas, es “a partir de la Conquista que los pueblos indígenas, como un todo indiferenciado, pasan a ser los pobres, los oprimidos, los colonizados, los subalternos en una nueva situación colonial marcada esta vez por razón de raza, lo que los estudios decoloniales hoy citan como colonialidad del poder”<sup>290</sup>, una situación que luego con los procesos de independencia del imperio español se mantuvo<sup>291</sup>.

Es a partir de esa visión y un enfoque cristiano, que entonces los pueblos indígenas también debían liberarse, en una denominada triple acepción: “primero como pueblos y personas oprimidas en el aspecto de clase. En segundo como seres humanos en el transcurso histórico de la Humanidad y

---

<sup>288</sup>Ibíd., p. 11.

<sup>289</sup>Ibíd., p. 12.

<sup>290</sup>Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: *Lacolonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 204-208.

<sup>291</sup>Cabrero, Ferran. Teología india y opción por los pobres, *Un encuentro poco explorado*. En: *Realidad*. 2014. No.142, p.527.

finalmente como hijos de Dios, que libera a la persona de sus ataduras pecados<sup>292</sup>”. En ese sentido, entonces, es necesario que la teología indígena y futura india, tomen en cuenta los varios aportes de la teología de la liberación, siendo algunos de ellos ya mencionados anteriormente. Ambas en definitiva terminan siendo dos caras de la misma moneda, por un lado el ser indígena, y por otro el ser pobre. Ignacio Ellacuría, uno de los exponentes relacionados a la teología de la liberación, destaca el fuerte vínculo que hay entre el concepto de libertad y el de igualdad, que al igual lo indígena y la pobreza, terminan siendo caras de la misma moneda. Al respecto menciona que no hay libertad sin igualdad o también se podría decir cómo que no existe la liberación de los indígenas si es que no existe al mismo tiempo una igualdad social Ellacuría (1985), lo cual nos muestra el fuerte vínculo que había entre la teología de la liberación y la indígena.

Cabrero menciona que en este contexto, la teología india debe lograr desideologizar el aparato ideológico actual, pero para ello es necesario que se retomen algunos conceptos de la teología de la liberación, como lo era la categoría del pobre<sup>293</sup>. Pero no solo eso, también otras categorías como la historia o la opción por los pobres, los cuales formaban parte del pilar ideológico de la teología de la liberación junto con el análisis contextual, esta teología tenía ejercía una revisión de la fe en diferentes circunstancias históricas, sociales y políticas. Es en este análisis de la historia y el contexto que Ellacuría, a quien citamos anteriormente, también se refiere a “la importancia de tomar conciencia de la injusticia por parte de las materias y a la organización social para revertirla”<sup>294</sup>, este argumenta que: *“Esta toma de conciencia individual y colectiva ha de convertirse, de algún modo, en acción, en praxis. Esto requiere, en primer lugar, organización, organización popular. [...] me refiero al hecho bruto de que los pobres han de organizarse en cuanto pobres para hacer desaparecer ese pecado colectivo y originante que es la dialéctica riqueza-pobreza.”*

Con el paso de los años en el siglo XX, cada vez la cuestión indígena comenzó a estar más presente en los distintos encuentros y conferencias eclesíásticas. Estas dos corrientes se mantenían unidas y complementándose una a la otra con el ímpetu de luchar por un lado a favor del reconocimiento de las poblaciones indígenas y su equidad con respecto a la sociedad. Es por ello, que la teología india se convirtió en un lugar teórico indispensable para la comprensión de la aproximación a Dios desde los pueblos indígenas, junto a su historia y el contexto de aquellos sujetos<sup>295</sup>.

Como hemos visto, en un principio tanto la teología de la liberación como la india estaban en una fuerte relación, sin embargo tras la segunda década de vida de esta última, la teología india cada vez comenzó a tener un enfoque mucho más cercano a los asuntos de las poblaciones indígenas. Es por ese motivo que a continuación haremos un repaso del desarrollo de tal corriente a través de las distintas décadas del siglo XX tras el Concilio Vaticano II.

En primer lugar tenemos lo que se llamaba el documento de Melgar (1968), el cual fue escrito durante un encuentro de expertos en misiones en el continente, el cual podría entender como fundacional, ya que en este documento se mostró por primera vez el interés de un enfoque pastoral hacia los indígenas, aunque era bastante simple, donde se podían encontrar herramientas para poder

---

<sup>292</sup>Ibíd., p. 528.

<sup>293</sup>Ibíd., p. 528.

<sup>294</sup>Ibíd., p. 529.

<sup>295</sup>Cabrero, Ferran. Teología india y opción por los pobres, *Un encuentro poco explorado*. En: Realidad. 2014. No.142, p.530.

evangelizar a los indígenas<sup>296</sup>. Posteriormente tenemos el encuentro de Iquitos en 1971, en donde se redactó un documento que traía la novedad de crear el concepto de “encarnación cultural”, el cual explicita que “la solidaridad implica el “compromiso de máxima comprensión, respeto y aceptación de las culturas autóctonas (encarnación cultural)”<sup>297</sup>. En esa época, esto implicaba que los religiosos hicieran una reinterpretación de las tradiciones indígenas a partir de la salvación de Cristo, lo que daría forma a un nuevo sistema litúrgico.

Al siguiente año nos encontramos con la participación de la iglesia, más específicamente de las corrientes teológicas de la liberación y la india en un “proyecto de acción misionera liberadora”<sup>298</sup>. Según Torre Arranz al establecer de que trataba este proyecto dice: “Cuando la evangelización se solidariza con los empobrecidos, dominados y marginados concretos, y al mismo tiempo se incultura asumiendo la cultura de cada grupo humano se está convirtiendo en una religión inculturada y liberadora, es decir, estamos ante una nueva manera de evangelizar, ante un modelo diferente de evangelización”<sup>299</sup>. Esta evangelización de corte inculturada y liberadora quiere decir, una que esté de acuerdo con las características de cada cultura sin perder el mensaje cristiano de liberación de los oprimidos sin importar el pueblo o grupo de personas, como en el caso de los pueblos indígenas de Latinoamérica. A esto se le suma que haya un compromiso no solo con rechazar y denunciar cualquier tipo de política asimilacionista del Estado, sino que también se está a favor del rescate cultural, defensa de las tierras y el apoyo en la génesis de organizaciones indígenas<sup>300</sup>.

Avanzado en los años, para la conferencia de Puebla en 1979, una que se enfocaba hacia la problemática de la “evangelización cultural”; esta interpelo a la Iglesia sobre que la debida prioridad de la evangelización que tenían los indígenas y los afroamericanos, a quienes se les llamo “los pobres entre los pobres...tantas veces olvidados”<sup>301</sup>. De esta forma la conferencia no solo los asigno como aquellos que debían recibir de forma primordial la misión del evangelio, sino que también se les reconoció la tremenda potencia evangelizadora que los mismos indígenas tenían. Luego, tras terminar la conferencia de Puebla el DEMIS o Departamento de Misiones del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano), el cual desde los años sesenta ya habían comenzado a promover una valoración teológica de las culturas indígenas a partir de diferentes encuentros y publicaciones<sup>302</sup>, menciona la idea de una “pastoral indigenista”, donde los protagonistas de una evangelización de corte inculturada fue las distintas comunidades eclesiales indígenas<sup>303</sup>. Desde la DEMIS remarcaron dos aspectos de la vida de los indígenas que luego serían abordados tras el cambio a la “teología india” estos eran: “la riqueza característica de sus culturas y la pobreza característica de situación de dominación”.

---

<sup>296</sup>Ibíd., p. 524.

<sup>297</sup>Ibíd., p. 525.

<sup>298</sup>La Torre Arranz, Jesús. Evangelización inculturada y liberadora. La praxis misionera a partir de los encuentros latinoamericanos del postconcilio. Quito: Abya Yala, 1993. 21 p.

<sup>299</sup>Ibíd., p. 21.

<sup>300</sup>Cabrero, Ferran. Teología india y opción por los pobres, *Un encuentro poco explorado*. En: Realidad. 2014. No.142, p.524.

<sup>301</sup>Suess, Pablo., Gorski, Juan., M., M., Dietschy, Beat., Mires, Fernando., Gómez-Martínez, José Luis. Desarrollo Histórico De la Teología India. En: Iglesia, Pueblos y Cultura. 1998. No. 48-49, p.12.

<sup>302</sup>Ibíd., p. 11.

<sup>303</sup>Ibíd., p. 12.

Finalmente, para terminar con el desarrollo en el siglo XX de esta corriente, podemos decir que la problemática indígena, finalmente, llegó a dar signos claros de afectar la conciencia teológica generalizada en Latinoamérica, en la Conferencia de Santo Domingo (1992), que constató claramente el carácter “multiétnico y pluricultural” de este continente, “donde todos los pueblos, entre ellos los indígenas, afrodescendientes, mestizos, conservan una identidad social y cosmovisión propia.”<sup>304</sup>. La Iglesia además ofreció a los indígenas una “evangelización inculturada” (un término que ya habíamos introducido en 1993, el cual (como ya se hacía ver) estaba basado en la valoración de la cosmovisión y símbolos de los pueblos originarios, cuya reflexión teológica propia debería ser respetada<sup>305</sup>. Una teología con perspectiva de los indígenas que señala la “necesidad de acompañar su reflexión teológica, respetando sus formulaciones culturales que les ayudan a dar razón de su fe y esperanza”<sup>306</sup>.

Tras haber hecho un repaso del desarrollo de la teología india durante el siglo XX, cabe preguntarnos cuales han sido sus principales características. Para ello nos valemos de uno de los principales protagonistas e intelectuales que formaban parte de esta corriente como lo es Eleazar López Hernández.

López en primer lugar, comenta que esta teología es concreta que “no gasta energías en planteamientos abstractos”<sup>307</sup>. Es una a “compañera inseparable del proyecto de vida de nuestros pueblos” (algo muy relacionado con la teología de la liberación), enraizando este proyecto en el pasado, aplicándolo y explicándolo en el presente y trascendiéndolo hacia el futuro<sup>308</sup>.

En segundo lugar, esta teología “No procede de una visión segmentaria de la vida del pueblo indígena, aislando “lo religioso” de otros elementos de la cultura. Busca en todo aspecto de la vida cultural cómo la experiencia del Dios viviente se manifiesta”<sup>309</sup>.

Por otro lado, esta tiene un lenguaje principalmente religioso “Se expresa no sólo por medio de palabras, sino también a través del silencio y del rito, a través del lenguaje mítico y simbólico, porque, para los indígenas, la comunicación ritual es más expresiva”<sup>310</sup>. De esta forma, la teología india se vale de las diferentes manifestaciones de los pueblos indígenas, como mitos, ceremonias, celebraciones, encuentros, etc. En el caso de los mitos por ejemplo, para los seguidores de esta corriente “los mitos son expresiones históricas primordiales de cada pueblo, que reproducen culturalmente su experiencia de Dios”, de modo que las “imágenes y lenguajes simbólicos pueden ser considerados como verdaderas teologías”<sup>311</sup>.

Su sujeto es el pueblo y se elabora de forma colectiva, y que a pesar de ser un proyecto en conjunto solo se conoce como “teología india” en singular, ya que el proyecto está constituido por todos

---

<sup>304</sup>Tomichá, Roberto. Teologías de la liberación indígena: balance y tareas pendientes. En: Teología Latino-americanas. Octubre-Diciembre, 2013. No.32, p. 1781.

<sup>305</sup>Suess, Pablo., Gorski, Juan., M, M., Dietschy, Beat., Mires,Fernando., Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit., p. 12.

<sup>306</sup>Tomichá, Roberto.Op. cit., p. 1781

<sup>307</sup>López Hernández. Que es es la Teología. En: Encuentro Ecueménico de Cultura Andina y Teología (04-08, noviembre: Viacha, Bolivia) Viacha, 1991. p. 85.

<sup>308</sup> Ibíd., p. 85.

<sup>309</sup> Ibíd., p. 85.

<sup>310</sup> Ibíd., pp.85-86.

<sup>311</sup>Tomichá, Roberto. Teologías de la liberación indígena: balance y tareas pendientes. En: Teología Latino-americanas. Octubre-Diciembre, 2013. No.32, p. 1787.

aquellos que han sido considerados como “indios” desde ya 1492<sup>312</sup>, junto con una participación activa y creativa de todos los miembros de la comunidad eclesial organizada”, participando más que nada como voceros de la comunidad local a la cual representar.

Otra característica es su nomadismo, aspecto que también encontramos en la experiencia que han tenido los pueblos indígenas, un nomadismo centrado en Dios y profundamente religioso. Una itinerancia que sea tanto geográfico-social como interior-mental, expresándose especialmente en el “deseo permanente de conversión personal y comunitaria, asumiendo en serio la autocrítica, para continuar en la búsqueda constante de ser fiel al proyecto del Creador presente en la vida de los pueblos a quienes se ha revelado”<sup>313</sup>.

Finalmente, esta teología se identifica como parte de “la teología latinoamericana de la liberación”, aunque no limitándose a la mera resistencia, sino que también busca un horizonte donde los estereotipos hacia la población indígena sean completamente derrotados, además de intentar recuperar tanto el pensamiento religioso de los pueblos indígenas, como ser una teología que pueda expresar la experiencia cristiana de los pueblos aborígenes<sup>314</sup>.

Cabe señalar el contexto en el cual López describe estas características. Estas fueron escritas en los años noventa y justamente en el año que se realizaban celebraciones en diferentes que conmemoraban 500 años de la llegada del evangelio al continente Americano. Sin embargo, esta situación fue objeto de discusión; cómo era posible “celebrar la conquista de los pueblos originarios de este continente, la destrucción de sus culturas y la imposición de estructuras socio-económicas y políticas de dominación”<sup>315</sup>. Ante esta situación, se generó una primera reacción en forma de un lamento por los diferentes abusos perpetuados en contra de la población indígena y todas sus culturas lo largo de estos cinco siglos. Con el transcurso de diferentes encuentros eclesiales que contribuían a la que antiguamente se denominaba teología indígena, pasando ahora solamente a llamarse “india”. De esta forma ese lamento se convirtió en un proyecto, uno que expresaría la fe religiosa de los pueblos indígenas, pero ahora desde su propia identidad e historia cultural<sup>316</sup>.

Para Leonardo Boff, este proyecto trataba de “aprovechar la movilización de la opinión pública de los Estados, de las Iglesias y de los varios saberes para proceder a un autodescubrimiento de la identidad y de los valores de las culturas autóctonas”<sup>317</sup>. El lamento para este religioso se enfatizaba en el hecho de que a pesar de todos los saqueos perpetuados por los españoles, estos no se comparaban con el secuestro de la identidad y de la memoria histórica de los pueblos indígenas, por lo que esta se convierte en una oportunidad para recuperar esas historia pre hispánica, pero no a

---

<sup>312</sup> López, Hernández. Op. cit., p. 85-85.

<sup>313</sup> Tomichá, Roberto. Op. cit., p. 1787

<sup>314</sup> Suess, Pablo., Gorski, Juan., M, M., Dietschy, Beat., Mires, Fernando., Gómez-Martínez, José Luis. Desarrollo Histórico De la Teología India. En: Iglesia, Pueblos y Cultura. 1998. No. 48-49, p.17.

<sup>315</sup> Suess, Pablo., Gorski, Juan., M, M., Dietschy, Beat., Mires, Fernando., Gómez-Martínez, José Luis. Desarrollo Histórico De la Teología India. En: Iglesia, Pueblos y Cultura. 1998. No. 48-49, p.13.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>317</sup> Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 48.

partir de una mirada euro centrista, sino a partir de los propios indígenas que aun valoran sus diferentes rasgos culturales que han sobrevivido hasta hoy<sup>318</sup>.

Por ende, en pos de esa oportunidad, es clave que en primer lugar concretamente se rescate la sabiduría de los antepasados, los sentidos y motivos de vivir que conformaron a las culturas pasadas. Una sabiduría que se encuentra en los distintos mitos, ritos, fiestas, hábitos familiares y los modos de trabajar que se han podido mantener ante los procesos de asimilación por parte de la cultura europea. A este aspecto, se le suma reconocer la validez y legitimidad de las religiones de los pueblos indígenas, aunque Boff considera que desde el punto de vista teológico esto es necesario ya que las religiones antiguas simplemente eran respuestas (como las de otras diferentes pueblos pre hispánicos) colectivas a una “propuesta” del Dios cristiano, mencionado que Dios siempre había visitado estos pueblos y este viceversa se encontró con Dios<sup>319</sup>.

En ese sentido, la evangelización para la teología india en este contexto, “es el descubrimiento progresivo que se hace de la revelación divina en las religiones y el mensaje que comporta para todos, no solo para las respectivas culturas”<sup>320</sup>. Pero no solo eso, a los indígenas se les ha atribuido valores comunitarios también, uno que permitirá no solo una mutua apertura entre ambos polos, sino que la misma Iglesia fuera evangelizada y se hiciera aún más católica<sup>321</sup>.

La praxis, entonces, de la teología india en su afán por la evangelización de los pueblos indígenas del continente está sujeta a la acción del dialogo, uno que debe ser abierto, respetuoso y conducido con una profunda comprensión y empatía, ya que “nosotros los cristianos tenemos un pasado de injusticia para con todos ellos”<sup>322</sup>. Por ello, el gran primer acto que debe realizar la Iglesia es de promover la vida de los indígenas y apoyar proyectos para rehacer sus culturas, el rescate de sus religiones y la recuperación de sus tierras<sup>323</sup>.

A pesar que la teología india comenzó su desarrollo hace casi alrededor de cincuenta años, y que comenzó de a poco a diferenciarse de su hermana la teología de la liberación, desde los años noventa y las décadas siguientes, esta teología sigue siendo más bien joven. Pero no por eso hay que negar los diferentes aportes que esta ha entregado al enriquecimiento del patrimonio ideológico de la Iglesia.

Tenemos que el encuentro entre el evangelio y las culturas autóctonas ha enriquecido de gran manera a la totalidad de la teología cristiana. El espacio de reflexión que generó la teología india ha sido de una tremenda importancia en el proceso del dialogo entre la población indígena y la fe cristiana, que han ido quedando escritos en los documentos de las diferentes Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano que hemos mencionado en este apartado. Siendo la V Conferencia General del Episcopado que se celebró en Santo Domingo en 1992, donde se dio el gran salto en estrechar la relación entre la iglesia y los pueblos indígenas del continente. A partir de esa

---

<sup>318</sup>Ibíd., p. 48.

<sup>319</sup>Ibíd., p. 49.

<sup>320</sup>Ibíd., p. 50.

<sup>321</sup>Ibíd., p. 50.

<sup>322</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 51.

<sup>323</sup>Ibíd., p. 51.

conferencia, se ha llevado a la práctica ya en diversas iglesias y espacios de dialogo a través de los años hasta nuestra actualidad. Numerosas reuniones de carácter ecuménicas ya que reúnen a personas de diferentes confesiones cristianas e indígenas que “tienen el deseo de profundizar en su fe y sus sabidurías ancestrales con el fin de apostar juntos por un proyecto de vida y de fe , así como también de aportar soluciones a los problemas que plantea el mundo contemporáneo”<sup>324</sup>.

Para finalizar este capítulo, se ha de decir que este acercamiento de la Iglesia misionera con el mundo indígena, así como todos los esfuerzos que se han hecho a través de los años por conocer y valorar sus riquezas culturales y cosmovisiones han permitido en años más recientes contar en la Conferencia General de la Aparecida en 2007 un terreno fértil para el desarrollo de un dialogo fecundo con las distintas poblaciones indígenas, “uno que contribuya al encuentro, a la unidad, la humanización y a convivencia pacífica entre los pueblos”<sup>325</sup>.

Debido al estado (todavía en construcción) de la teología india, es preciso que esta logre consolidarse tanto en su sistematización de sus reflexiones, como en sus métodos de evangelización incultural, esto con el fin de que pueda (como había dejado ver Boff) enriquecerse con nuevas formas de expresión de la salvación de Cristo, relatos del Evangelio, otros ritos y de la práctica de amor al prójimo. Elementos que son aportados en este caso por aquellos denominados indígenas, pero que ya se han adherido Cristo, pero manteniendo su cultura y esquemas de vida<sup>326</sup>. Volviendo al estado en que se encuentra la teología india, hay que recordar que esta al estar todavía plenamente desarrollada, los pueblos indígenas hasta el día de hoy continúan luchando por erradicar las diferentes discriminaciones que les aquejan, buscan aun la recuperación de sus tierras y el poder ser escuchados. Es por eso que hoy es necesario que las comunidades indígenas junto con la comunidad eclesiásticas se mantengan vinculados a través de estos espacios que la teología india ha logrado fecundar, de tal forma como menciona también Boff, “el poder derrotar nuestro etnocentrismo cultural y...la concentración en nuestra experiencia de revelación que nos hace arrogantes y pretenciosos detentores del monopolio de la verdad y de los medios de salvación”<sup>327</sup>

---

<sup>324</sup>Caram María. Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristiana. En: Congreso Continental de Teología: La Teología de la liberación en prospectiva (1: 07-11, octubre, 2012, Brasil) La Teología de la liberación en prospectiva. San Leopoldo: Doble clic, 2012.p. 24.

<sup>325</sup>Ibíd., p. 27.

<sup>326</sup>Caram María. Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristiana. En: Congreso Continental de Teología: La Teología de la liberación en prospectiva (1: 07-11, octubre, 2012, Brasil) La Teología de la liberación en prospectiva. San Leopoldo: Doble clic, 2012.p. 27.

<sup>327</sup>Boff, Leonardo. El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. En: Pastoral Popular. 1992. No. 217, p. 51.

## **Conclusiones.**

Tras haber realizado una revisión por tres diferentes casos de evangelización en América en el siglo XIV, como lo fue el caso mexicano, peruano y chileno, el poder compararlos, y además constatar el pensamiento de tanto la teología de la liberación como la india, es que se ha podido llegar a varias conclusiones.

La primera de ellas, emana a partir de la exposición y comparación de los diferentes casos de evangelización en América en el siglo XIV. En ese sentido, podemos concluir que tales procesos de evangelización fueron en primer lugar etnocéntricos. Esto se debe a que los diferentes religiosos, así como los misioneros trajeron consigo un modelo de cristianismo en donde la salvación se identificaba con la cultura propia del siglo XVI, de esta forma estaba completamente justificado ideológicamente el sometimiento de la población indígena a un régimen de vasallaje y esclavitud, tanto por la visión política y religiosa que se encontraba en el interior los diferentes conquistadores y religiosos que llegaron al continente americano.

Sumado a ello, la iglesia se consideraba a sí misma como la detentora de la verdad, una verdad completamente única, la de Cristo. Según los lineamientos de la iglesia durante esa época, está el deber de que esta verdad fuera divulgada por todos los rincones del mundo, y presentándola a quienes aún no la conocían, siendo en este caso a los pueblos autóctonos que se encontraban en el continente, esto pues era imprescindible para alcanzar la salvación de la totalidad de la humanidad. Un principio totalmente exclusivista que impregnó totalmente el discurso de los misioneros, uno que se reservaba para sí mismo la verdad y solo para sí, y que le daba la fuerza a los religiosos para completar su deber de divulgar la palabra de Dios.

Como ya habíamos mencionado citando a Wachtel, esta actitud terminó por contribuir y fortalecer el etnocentrismo de los conquistadores y eclesiásticos, lo que les permitió justificar su dominación sobre los indios sólo por el hecho de traerles una fe que consideraban como la única verdadera.

En segundo lugar, estos procesos de evangelización terminaron por ser etnocidas. Esto se debe a que cuando los misioneros comenzaron a tener contacto con la población autóctona, pronto estos se dieron cuenta que el tema de tratar de convertir al indígena a la religión cristiana era el problema más grave que enfrentaban, a lo cual se sumaba la barrera del idioma, la dispersión de los nativos y el estado de guerra que había, como mencionamos en el caso chileno. Luego tras algunos intentos de tanteo por parte de los misioneros, estos determinaron que el mayor obstáculo que impedía la conversión de los indios era que estos todavía estaban muy sujetos a sus religiones primitivas y con todo lo que conllevaba. Los misioneros tras realizar un periodo de observación, llegaron a la conclusión de que sería necesario que los indígenas renunciaran a sus antiguas creencias, a las cuales consideraron paganas. De esa forma comenzó en prácticamente todos los casos (aunque más tempranamente en el caso peruano), la llamada extirpación de idolatrías.

Los misioneros estaban completamente convencidos de que las prácticas de los nativos eran demoniacas, y que al estar aferrados a ellas impedía que la palabra de Dios penetrara en ellos. Es así que el proceso de evangelización se convirtió más bien en una agresión que como mencionamos, nunca había ocurrido en toda la historia. Se terminaron destruyendo de forma violenta en muchos casos, todo lo que fuera considerado pagano, ya fuera ídolos, templos o diferentes ritos que los

mismos nativos practicaban. Lo anterior, es lo que dio origen al etnocidio perpetuado por los misioneros, lo que ocasiono como ya habíamos dejado entre ver, la destrucción de las culturas aborígenes y la negativa de poder sobrevivir como unidades étnicas, con estructuras y tradiciones propias. Al arrasar con las religiones nativas, es que los religiosos se convirtieron en los protagonistas de de esta proceso etnocida que termino por destruir culturas americanas enteras, derrumbando así el mundo de los aborígenes.

A la postre esto genero en algunos casos una notable resistencia por parte de los indígenas a no dar por muertas sus culturas que incluso dio vida a movimientos en pro de una revitalización de la sus religión original, a eso se sumaba la práctica de su culto en la clandestinidad para evitar las persecuciones de sus religiones.

Esto último, conecta con aspecto final sobre estos procesos de evangelización que forman parte de la nuestra primera conclusión. Y es que tras las diferentes actitudes de resistencia por parte de algunos pueblos indígenas, varias de sus costumbres, elementos y prácticas se mantuvieron incluso tras un proceso de sincretismo. En este sentido, entonces, se puede decir que estos procedimientos de evangelización además fueron incompletos, aunque cabe mencionar que debido a la gran marginación que recibieron estos pueblos en los siglos siguientes, muchas de estas prácticas se alejaron bastante de su matriz original, incluso en algunos casos terminaron siendo parecidas a las practicas paganas del mundo rural europeo. No obstante, en otros casos como ha pasado en Chile con el sistema religioso de los mapuches, el cual como dijimos aún se mantiene y sigue siendo un pilar fundamental de su identidad y resistencia cultural. Por lo que si bien el cristianismo logro imponerse forma cultural, para algunos pueblos indígena esta continua siendo más bien ajena.

Ahora, como segunda conclusión de esta investigación, hay que recordar que tras los procesos descritos devino un período conocido como el período colonial, el cual duró varios siglos. Durante este período, los indígenas siguieron sufriendo los intentos de conversión junto a la marginación por parte de la sociedad. Y que fueron oprimidos tanto sociales, políticos y religiosos, haciendo que con el tiempo estos se convirtieran como citábamos anteriormente en “los más pobres entre los pobres”.

La reflexión intelectual y práctica del asunto de la cuestión de los indígenas no llegaría hasta la mitad del siglo XX con el surgimiento de la teología de la liberación y la indígena, aunque esta última recién cobraría una mayor importancia entrado la década de los noventa, en el momento en que justamente se hacían los preparativos para el aniversario número 500 del “descubrimiento” de América. A partir de esto es que se desglosa nuestra segunda conclusión de este trabajo, de que tanto la teología de la liberación junto con la ya renombrada teología india, son completamente útiles para el desarrollo de un proceso de evangelización generado desde el lugar de los oprimidos y con perspectiva de los pueblos indígenas. Uno que no solo será ecuménico, latinoamericano y amerindio, sino que además permitirá romper con las pautas de sometimiento al modelo colonial o neocolonial que existe en la actualidad y libere a los indígenas de todas sus trabas sociales, pero que además otorgue autonomía a los pueblos aborígenes.

La razón para esto la tenemos en que, en el contexto de los años noventa la teología india ha tenido un crecimiento exponencial, bien diferente a su discreto desarrollo en décadas anteriores. La emergencia cada vez mayor de los pueblos indígenas en el continente obviamente fue una ayuda

bien importante, y así esta teología comenzó a abrirse paso con un discurso que apelaba a la auto reflexión para lograr el acompañamiento y la guía de los pueblos indígenas hacia el camino de la religión cristiana. Para ello se apelaba a esto que llamaban “semillas del Verbo”, un término para referirse a que los pueblos pre hispánicos ya albergaban a Cristo en su interior, solo que estos no lo sabían, porque su devoción hacia los dios no era más que una diferente interpretación de la alabanza hacia Dios. A esto se sumaba el aporte que entregan las culturas indígenas, con sus valores característicos de la religión cristiana. Un concepto que utiliza bastante en su forma de evangelización es la inculturación, con sus variadas interpretaciones de la traducción cultural, es decir de la forma de traducir el texto de la Biblia a los idiomas de los indígenas, a lo que se agregaba la creación de diferentes espacios para generar el dialogo intercultural permanente entre la cultura indígena y la religión cristiana. Cuando se une esta inculturación a la misión de evangelizar a los aborígenes, se termina por crear la llamada “evangelización inculturada liberadora”, la cual toma en cuenta la visión de los oprimidos y una perspectiva de “opción por los pobres”<sup>328</sup>

De esta forma se engendró un vínculo entre la libertad, la igualdad y la autonomía, pero además la teología de la liberación aportó con los conceptos de las masas o mayorías populares que ya venía trabajando desde mitades del siglo XX. Desde ese momento tanto la teología de la liberación y la indígena (como se le llamaba anteriormente) terminaron por complementarse al punto que en un momento se pensó que eran lo mismo. No obstante, a pesar de no ser idénticas, su vinculación ha generado productos muy beneficiosos entre la Iglesia y los pueblos indígenas quienes son parte fundamental de estas mayorías populares que se encuentran en un sistema que todavía no los considera completamente y que conserva aún aspectos coloniales.

El poder vincular la praxis de estas dos teologías, especialmente desde la década de los noventa ha generado un gran impacto en la conformación de diversos movimientos y partidos sociales indígenas que han logrado influenciar democratización por parte de las sociedades nacionales modernas, a la vez de una reflexión teológica para la propia Iglesia. Es entonces que, la teología india con su búsqueda de una nueva expresión autóctona de la fe cristiana basada en el redescubrimiento y la valoración de las experiencias y expresión cultural de los pueblos aborígenes de Latinoamérica, tendrá un desafío a futuro de mantener no solo su vínculo con su hermana la teología de la liberación, sino que además el de lograr incorporar de una forma más estructural todo el aporte social generado por la teología de la liberación, más aun cuando los indígenas en la modernidad se han mantenido oprimidos y se han convertido en los más pobres de los pobres.

Hoy en día se considera vital el apoyar estos distintos esfuerzos de liberación, los cuales históricamente fueron ignorados. Durante los últimos 500 años, los diferentes aportes de los intelectuales y de la sociedad fueron en pos de aumentar aún más la marginación de todo lo relacionado con las culturas indígenas. Un proceso que incluso en varios sectores de América Latina se ha mantenido hasta nuestra contemporaneidad. Es por ello, que es necesario ir en defensa de esta búsqueda de la liberación, la cual viene de la mano con una búsqueda del reconocimiento, autonomía y la equidad hacia la población indígena de Latinoamérica. De esta forma, como también menciona Leonardo Boff “Si la nueva evangelización ayuda en esa inmensa tarea de rescate de 500

---

<sup>328</sup>Cabrero, F. (2014). Teología india y opción por los pobres, *Un encuentro poco explorado*. Realidad, 142, p. 531.

de sangre y lágrimas, habrá cumplido solo su deber y pagado un poco la inconmensurable deuda que contrajimos con las víctimas y que todavía falta mucho por pagar”<sup>329</sup>.

---

<sup>329</sup>Boff, L. (1992). El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. *PASTORAL POPULAR*, 217, p. 53.

## **Bibliografía:**

- Acosta, A. (2014). *Iglesia, Intereses Económicos y Teología De la Dominación. Contradicciones En la Evangelización De La América Española. Perú, Siglo XVI* [Trabajo de Investigación]. Universidad de Sevilla.
- Acosta, A. (2014). *Prácticas Coloniales De La Iglesia En El Perú Siglos XVI-XVII*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Armillas Vicente, J. (2004). Evangelización y sincretismo religiosos en México (siglo XVI). En, C. Lacarra, *Arquitectura religiosa del siglo XVI en España y Ultramar (7-38)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Bethell, L. (1990). Los indios y la Conquista Española. En: *Historia de América Latins* (pp.170-202). Barcelona: Crítica.
- Boff, L. (1982). La Salvación En Las Liberaciones. En, Boff, L., Boff, C (Comp), *Libertad y Liberación* (pp. 3-267) Petrópolis: Vozes
- Boff, L. (1992). El Conflicto de los modelos de evangelización para América Latina. *PASTORAL POPULAR*, 217, pp. 17-25.
- Boff, L. (1994) "Nuestra América: crítica de los signos ocultos de la modernidad", extraído de Castro, G., Cabriolé, M., Von Grafenstein, J. México: UNAM.
- Bouyer, L. (2002). *Diccionario de Teología*. Barcelona: Herder.
- Cabrero, F. (2014). Teología india y opción por los pobres, *Un encuentro poco explorado*. Realidad, 142, pp. 521-534.
- Caram, M. (07-11 de octubre de 2012). *Los pueblos indígenas y el dialogo con la fe cristiana*. [Presentación en papel] Congreso Continental de Teología: La Teología de la liberación en perspectiva, San Leopoldo, Brasil.
- Casaldáliga, Pedro (1982) "Los rasgos del hombre nuevo"; *Espiritualidad y Liberación en América Latina*: 177-180. San José de Costa Rica: D.E.I.
- Del Valle, L. (1996). Teología de la liberación en América Latina. En *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, compilado por Roberto (pp. 230-265). México: Fondo de Cultura Económica. Blacarte.
- Díaz, J. (1996) *El Pueblo Mapuche, objeto o sujeto de la evangelización. Apuntes sobre historia de la evangelización*. [Tesis de Post Grado en Misiología]. Facultad de Teología NossaSenhora Da Assunção.
- DURÁN R. A., N (2016). La evangelización de Mesoamérica en el siglo XVI: una aproximación crítica. *Historia y Geografía*, (47),115-143.[fecha de Consulta 1 de Agosto de 2021]. ISSN: 1405-0927. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58949959004>

Dussel, E. (1983). La evangelización latinoamericana. En, *Historia general de la iglesia en América Latina. Tomo I : introducción general a la historia de la iglesia en América Latina* (281-365). Salamanca: CEHILA.

Dussel, E. (1995). «La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación». *La teoría social latinoamericana: La centralidad del marxismo*. Coyoacán: El Caballito. p. 167-176

Duviols, P. (1977). *La Destrucción De Las Religiones Andinas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Espinosa, M., Gilyam, M. (2012). *Sincretismo Cultural. Mestizaje cultural en México y Perú. Cátedra Virtual para la Integración Latinoamericana* [Cátedra Virtual para la Integración Latinoamericana]. Universidad Nacional de Cuyo.

Fernández de Oviedo, G. (1959). *Historia general y natural de las Indias (1533)*. Madrid: Juan Pérez de Tudela Bueso.

González, M., Gabriel, V. (1991). La Iglesia ante la movilización social en el México contemporáneo: una perspectiva teórica. Universidad Nacional Autónoma de México. En *El estudio de los movimientos sociales: teoría y método* (pp. 155-174). México: El Colegio de Michoacán.

Gutiérrez, G. (1971). *Teología de la liberación: perspectivas*. Lima: CEP.

Las Casas, Fr Bartolomé. (1909). *Apologética*. Madrid: Serrano y Sans.

López Hernández, E. (04-08 de noviembre de 1991). *Que es la Teología India* [Presentación en papel]. Encuentro Ecueménico de Cultura Andina y Teología, Viacha, Bolivia, pp. 84-91.

López, E. (2008). Curas en la opción por los pobres. *La Teología India En La Matriz Latinoamericana*. Recuperado el día 1 de Agosto de 2021 de <http://curasopp.com.ar/web/es/teologia-india/43-la-teologia-india-en-la-matriz-latinoamericana>

Nogger, A. (1972?) Cuatrocientos años de misión entre los araucanos. Padre las Casas: Editorial San Francisco.

Oesterreicher, W., Schmidt-Riese, R. (2010). *Esplendores y miserias de la evangelización de América*. Alemania: De Gruyter.

Pinto, J. (2015). *Frontera, Misiones y Misioneros En La Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Universidad de la Frontera.

Porras, G. (29-31 de octubre de 1986). *El Regio Patronato Indiano Y LA Evangelización* [Ponencia]. Congreso Interamericano del medio milenio en América. Academia Mexicana de la Historia, Morelos, México.

Portilla, M. (1959). *Visión de Los Vencidos*. México D.F.: Universidad Autónoma de México.

- Ricard, R. (1994) *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-24 a 1572*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ruiz, S. (23-26 de agosto de 2018). *La Evangelización en América Latina* [Presentación en Papel]. Congreso Eclesial De Medellín, Medellín, Colombia.
- Salles, E., Noejovich, H. (2009). La gobernabilidad indoamericana. *Anuario del Centro de Estudios Histórico*, 9, 16.
- Silva, S. (2009). La Teología de la Liberación. *Teología y Vida*. 50, pp. 93-116.
- Soberanes, J. (1990). La Inquisición en México durante el siglo XVI. *Revista de la Inquisición*, 7, 283-295.
- Sordo, E. Las reducciones en Potosí y su carácter urbano. *Revista Complutense de Historia de América*, 21, 231-239.
- Suess, P., Gorski, J., M, M., Dietschy, B., Mires, F., Gómez-Martínez, J.L. (1998). Desarrollo Histórico De La Teología India. *Iglesia, Pueblos y Cultura*, 48-49, pp. 7-34.
- TaharChaouch, M. (2007). La teología de la liberación en América Latina: una relectura sociológica. *Revista Mexicana de Sociología*. 69, p. 427-456.
- Tomichá, R. (2013). Teologías de la liberación indígenas: balance y tareas pendientes. *Teología Latino-americanas*, 32, pp. 1777-1800.
- Valenzuela, Eduardo. Kerigma: preguntas teóricas en torno a la primera evangelización de América [Parte de Tesis para optar a Doctorado]. Universidad de Chile.
- Valdivia, L. (1887). *Confesionario Breve en la lengua del Reino de Chile*. Leipzig.
- Vargas Ugarte, R. (1954) *Concilios limenses (1551-1772)*. Lima.
- Wachtel, N. (1976). *Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Madrid: Alianza Editorial