



## Aviso Legal

### Artículo de divulgación

Título de la obra: En vísperas del Quinto Centenario de la evangelización de América: presencia-ausencia de lo indígena

Autor: Koller, Sylvie

Forma sugerida de citar: Koller, S. (1996). En vísperas del Quinto Centenario de la evangelización de América: presencia-ausencia de lo indígena. *Cuadernos Americanos*, 5(59), 100-120.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año X, núm. 59, (septiembre-octubre de 1996).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México.  
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,  
Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>  
Correo electrónico: [betan@unam.mx](mailto:betan@unam.mx)

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ **Atribución:** usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

- ✓ **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.

- ✓ **Sin derivados:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

## EN VÍSPERAS DEL QUINTO CENTENARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA: PRESENCIA-AUSENCIA DE LO INDÍGENA

Por *Sylvie KOLLER*  
UNIVERSIDAD DE  
RENNES, FRANCIA

LA IGLESIA CATÓLICA quiere disociar la celebración del Quinto Centenario de la evangelización de América del otro Quinto Centenario, el del Descubrimiento o Encuentro entre Dos Mundos, devolviendo a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César. No será tarea fácil porque, como lo reconoce la misma Iglesia, América Latina se evangelizó no solamente desde el cristianismo sino desde la Cristiandad del siglo XVI, en íntima relación de la Iglesia y el Estado.<sup>1</sup>

Precisamente este esfuerzo para distinguir entre Conquista y evangelización implica lo que el papa Juan Pablo II llama "una mirada hacia el pasado", volviendo a los tiempos fundadores. Un enfoque retrospectivo con sesgo de autocrítica, justificación o incluso glorificación, según las fuentes eclesiológicas consultadas. Pero la celebración de quinientos años de cristianismo en América no se queda en mero examen de la historia sino que está vinculada con un proyecto para el futuro, a través del tema rector de la Nueva Evangelización, propuesto como reflexión para la cuarta conferencia general del CELAM, convocada en Santo Domingo en 1992. La coincidencia entre el trabajo de conmemoración y el de prospectiva hace que los debates de actualidad en el seno de la Iglesia influyan en el balance del pasado. La temática indígena o indigenista no escapa al contagio entre el pasado y el presente. Cuando la jerarquía católica recurre a los teólogos para subrayar el carácter providencial de la evangelización de América o a los historiadores para rescatar las grandes figuras de los primeros defensores de indios, no sólo lo

<sup>1</sup> *Documento de consulta del CELAM*, Bogotá, 1991, párrafos 26-27, p. 23.

hace para refutar una vez más la leyenda negra, sino también para fijar las pautas de la Nueva Evangelización entre las culturas autóctonas. Asimismo los teólogos próximos a la Teología de la Liberación o los responsables de equipos de pastoral indígena examinan a menudo el pasado a la luz del presente. De ahí que aquéllos vean en el padre Las Casas un precursor de la Iglesia Profética, Iglesia de los Pobres o Iglesia del Pueblo de Dios, mientras que éstos centran su reflexión en la agresión perpetrada en contra de las culturas indígenas desde la Conquista.

Institucionalmente, la proyección del pasado en el presente se plasma en las orientaciones del Vaticano para la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: "Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana" y en el lema "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebreos 13, 8). La temática indígena sólo está presente de modo implícito en dichas orientaciones. Ocupa un lugar limitado en la agenda de trabajo de los obispos, principalmente a través del Departamento de Misiones del CELAM. Sin embargo, nos proponemos mostrar cómo los debates en torno a la cuestión indígena desarrollados en distintas publicaciones de origen católico coinciden con los interrogantes planteados por el programa de la Conferencia. El mismo concepto de Nueva Evangelización nos remite al legado de la primera, exclusivamente diseñada en aquel tiempo para los pueblos aborígenes; el tema de la promoción humana entronca con la presencia de las comunidades indígenas en las preocupaciones sociales de la Iglesia latinoamericana; el de cultura cristiana nos remite al debate teológico en torno a la inculturación de la fe, un tema anunciado por Pablo VI y ampliado por Juan Pablo II. Dicho debate es de gran trascendencia para legitimar o impugnar sea la primacía de la cultura católica sobre las culturas autóctonas sea, desde una perspectiva divergente, el libre desarrollo de valores culturales y religiosos indígenas, siempre en nombre del Reino de Dios. Por fin, el lema "Jesucristo ayer, hoy y siempre" reafirma la vocación cristiana del subcontinente, donde vive hoy por hoy la mitad de los católicos del planeta. En los festejos de Santo Domingo no parece haber lugar alguno para la ausencia deliberada y cuestionadora de lo indígena.

### *La Iglesia frente al genocidio*

LA ausencia de lo indígena en la historia de América después de la Conquista es literalmente una ausencia física, un vacío humano

creado por el genocidio. La Iglesia no pretende ocultar la hecatombe demográfica consecutiva a la Conquista, pero a esta desaparición física de los cuerpos opone la misión salvífica de la Iglesia en lo espiritual y su esfuerzo de "liberación integral" desde una perspectiva a la vez humana y religiosa.<sup>2</sup> En cuanto se evoca la tragedia del exterminio vuelve a surgir la polémica en torno a la leyenda negra y es en este punto donde la Iglesia expresa su afán de separar Conquista y evangelización. Mons. Darío Castrillón Hoyos, obispo de Pereyra (Colombia) y presidente del CELAM hasta mayo de 1991, emprende la refutación de la leyenda negra con ánimo a la vez defensivo y ofensivo en una conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, en 1989:

Entre los principales críticos de la celebración del Quinto Centenario figuran algunos movimientos indigenistas que tienen eco en conocidos sectores de la Iglesia. Con una lectura reductiva de la historia, sobre la base de un retorno a la leyenda negra, que en su hora fue magnificada por los intereses políticos, económicos y religiosos de los enemigos de España, afirman que no se puede celebrar la invasión injusta que expolió a los indígenas de sus tierras y tesoros, el etnocidio que exterminó muchedumbres y la esclavitud a la que fueron sometidos los sobrevivientes.

Estudios serios permiten hacer un juicio objetivo que no pretende desconocer las sombras del proceso pero que tampoco puede ocultar sus luces y su inmenso caudal de factores positivos.<sup>3</sup>

La autodefensa de la Iglesia frente a la leyenda negra se fundamenta precisamente en la oposición entre "luces y sombras", una imagen retórica recurrente. Las sombras atañen al poder temporal, aunque Juan Pablo II reconoce como pecado la "excesiva proximidad o la confusión entre la esfera laica y religiosa propias de la época".<sup>4</sup> ¿Cuáles fueron las luces de la gesta evangelizadora? La voz de los obispos y misioneros defensores de indios: Antonio de Montesinos, Bartolomé de Las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, José de Acosta, Manuel de Obrega, Roque González, Toribio de Mogrovejo y muchos más, citados en el discurso de Juan Pablo II

<sup>2</sup> Juan Pablo II, "Discurso para la apertura de la novena de años", en *Hacia la civilización del amor bajo la señal de la cruz*, Santo Domingo, 12-1-1984.

<sup>3</sup> En suplemento del *Boletín AICA* (Buenos Aires, Agencia Informativa Católica Argentina), núm. 1723 (28-12-1989), p. 62.

<sup>4</sup> Juan Pablo II, discurso de Santo Domingo.

en Santo Domingo, aunque Mons. Darío Castrillón Hoyos prefiere situar al padre Las Casas entre los calumniadores. También se hace referencia en varios documentos a la escuela teológico-jurídica de Salamanca, con Francisco de Vitoria y el jesuita Francisco Suárez, para afirmar que dichos teólogos fueron fundadores de la doctrina de los derechos humanos. El Consejo Episcopal Francés para América Latina publica en su primer documento de trabajo sobre el Quinto Centenario la bula *Sublimis Deus* de Pablo III (2-6-1937),<sup>5</sup> un alegato muy claro en favor de la libertad de los indígenas.

No parece descartado que la Iglesia apunte a establecer una especie de monopolio del amparo de los pueblos indios, en contraposición con el papel nefasto de los Estados posteriores a la Independencia y alabando hasta cierto punto el papel protector de la Corona.<sup>6</sup> De cara a las versiones contemporáneas del indigenismo, desde una perspectiva oficial se expresa mucho recelo frente a los textos derivados de la Teología de la Liberación a propósito del Quinto Centenario y un claro repudio de los movimientos indígenas o indianistas, tachados de manipuladores o de pseudomarxistas. Tal es por ejemplo la línea de contraofensiva elegida por la Agencia de Información Católica Argentina en sus suplementos dedicados al Quinto Centenario, desde el primer número, publicado en fecha del 12 de octubre de 1989.

No faltan por otra parte las voces disidentes de la versión oficialista, dispuestas a hacer hincapié en las sombras de la Conquista antes que en sus luces. Dichas voces también citan a los grandes defensores de indios pero dándoles otro relieve. En líneas generales, se advierte una tendencia a expresar el genocidio y la opresión en términos teológicos, recurriendo a referencias bíblicas. La revista teológica *Concilium*, en su número dedicado a "La voz de las víctimas"<sup>7</sup> incluye un artículo del teólogo chileno Maximiliano Salas, miembro de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia Latinoamericana, CEHILA: un estudio de las primeras denuncias del genocidio en América Latina. El teólogo hace un recuento de

<sup>5</sup> 1492-1992, 500 ans d'évangélisation, París, CEFAL, 1989 (Document núm. 1).

<sup>6</sup> Documento de consulta del CELAM, p. 18: "Sin embargo, esta 'igualdad' llevó de hecho a una segunda oleada de explotación de los indios en toda América Latina por las oligarquías liberales. En el antiguo régimen, el indio no podía enajenar sus tierras, lo que le amparaba. Al derogarse esto, se produjo un gran despojo a las comunidades indígenas y una expansión del latifundio en todo el siglo XIX"

<sup>7</sup> *Concilium. Revue Internationale de Théologie* (París, Beauchesne), núm. 232 (1990).

las alusiones al Cautiverio en Babilonia en aquellos textos. En el mismo número, Virgil Elizondo y Leonardo Boff firman un texto que empieza por la frase siguiente: "El 12 de octubre de 1492 empezó para América Latina y el Caribe un Viernes Santo de dolores y de sangre que se prolonga hasta hoy sin conocer el Domingo de Resurrección".<sup>8</sup> Por su parte, el jesuita Jon Sobrino se refiere al pueblo indio como pueblo crucificado y al pecado original de América Latina.<sup>9</sup> Asimismo, el teólogo argentino Enrique Dussel compara al indio víctima de la Conquista con el pobre de las bienaventuranzas del Evangelio.<sup>10</sup> Hallamos una prolongación de este enfoque bíblico en el documento publicado en 1985 por el Departamento de Misiones del CELAM, donde la opresión actual se describe en términos de martirio indígena y donde se lee un extenso párrafo sobre "Cristo crucificado en las culturas".<sup>11</sup>

La presencia de lo indígena en la memoria católica está impregnada de lenguaje religioso en clara continuidad con los debates teológicos del siglo xvi. El balance cultural de la evangelización, sea cual fuere su enfoque, también se refiere a la doctrina cristiana como fuente principal de legitimación o de crítica. De todos los documentos se desprende la voluntad de supeditar los aportes de la historia, la antropología y la etnología a fines teológicos y pastorales. Por otra parte, a pesar de la existencia de documentación y publicaciones específicamente dedicadas a temas indígenas, la interpretación del destino de las comunidades y pueblos indios en América Latina tiende a enmarcarse en una reflexión más global derivada de la "opción preferencial por los pobres" afirmada en la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 1979). En un texto claramente disonante con esta perspectiva, Aiban Wagua, sacerdote indígena de la etnia kuna de Panamá, pone en tela de juicio la sensibilidad prioritaria de la Iglesia por los derechos humanos, los pobres, indigentes, marginales y residuos de la sociedad dominante y su resistencia a considerar al Otro en su alteridad fundamental. Partiremos de esta advertencia para exami-

<sup>8</sup> "La voix des victimes, qui l'écouterá?", *ibid.*, p. 7.

<sup>9</sup> "Les peuples crucifiés, actuel serviteur souffrant de Yahvé", *ibid.*, pp. 143-154.

<sup>10</sup> "Les motivations réelles de la conquête", *ibid.*, p. 55.

<sup>11</sup> *Bulletin DIAL* (Paris, Département des Missions du CELAM), núm. 1485 (26-4-1990).

nar el tema controvertido del etnocidio en la perspectiva del Quinto Centenario.<sup>12</sup>

### *La Iglesia frente al etnocidio*

No es de extrañar el espacio considerable dedicado a la temática cultural y en particular a la temática de las culturas autóctonas de América en los documentos eclesiásticos recientes. Se explica por la prioridad otorgada a la cultura cristiana en la Conferencia de Santo Domingo de 1992; tiene antecedentes en la reflexión sobre evangelio y cultura en el contexto del Vaticano II así como en las encíclicas papales *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI (1975) y *Redemptoris missio* de Juan Pablo II (1990); se impone como interrogante a la hora de profundizar en el precepto de inculturación del Evangelio y de la fe. Además, obliga a la Iglesia a escuchar críticas y acusaciones mucho más difíciles de rechazar en boca de sus contradictores, ya sean clérigos y misioneros comprometidos con el devenir de las culturas aborígenes o antropólogos. El documento inaugural de una larga serie de impugnaciones es la Primera Declaración de Barbados, auspiciada por el Consejo Mundial de Iglesias en 1971. En este famoso manifiesto redactado por antropólogos se censuraba claramente el papel de las misiones religiosas en la destrucción de las culturas indígenas, llegando al extremo de abogar por la suspensión inmediata de cualquier acción misionera.<sup>13</sup> Aunque centrado en las culturas autóctonas de los indígenas de la selva y en la forma particular de la acción misionera, este documento explosivo ha dejado huellas en el debate posterior.

Veamos primero cuál es la argumentación legitimadora de la Iglesia, a través de las declaraciones de Juan Pablo II y del documento de consulta del CELAM, con su anexo intitulado "Memoria Indígena", documento auxiliar de consulta destinado a los participantes de la Conferencia de Santo Domingo. La primera línea de argumentación consiste en recordar que la Iglesia supo descubrir y asumir las culturas indígenas. Juan Pablo II se refiere a los métodos de catequesis inventados por los evangelizadores, a las escuelas de doctrina, a los esfuerzos por conocer las lenguas indígenas y por utilizarlas en la evangelización. Alaba la pedagogía misionera, capaz

<sup>12</sup> "Conséquences actuelles de l'invasion européenne en Amérique. 'Vision indigène'", *Concilium*, núm. 232 (1990), pp. 65-66.

<sup>13</sup> En *Quel est l'avenir des Indiens d'Amérique du Sud?*, Londres, Minority Rights Group, 1977 (Informe núm. 5), pp 32-35.

de recurrir a la danza, la música y las artes elaborando una síntesis de lo aborígen y de lo cristiano-occidental. Menciona el aporte etnográfico de la bibliografía indígena constituida por los primeros evangelizadores, sin aludir a su confiscación, ocultación o destrucción del patrimonio cultural indígena. El documento de consulta del CELAM dedica varios párrafos al respeto de las mitologías y culturas de América en la medida en que coincidían con el mensaje cristiano:

Es evidente, la evangelización se apoyó en los distintos pueblos en aquellos elementos que permitían la comunicación con la fe cristiana. Por ejemplo, con los guaraníes en la idea del Ser Supremo; con los incas también en su idea de pecado, confesión y absolución con sacerdotes; en las escatologías de multitud de pueblos que apuntaban hacia una tierra sin mal, sin enfermedad y sin muerte, etcétera.<sup>14</sup>

En otro párrafo encontramos una referencia a la “gran hazaña de las lenguas” situando a los religiosos como defensores de las lenguas indígenas frente a la política de castellanización sistemática de la Corona.<sup>15</sup>

La otra línea de argumentación, a primera vista, parece recoger la visión discutida en otras tribunas de “Encuentro entre Dos Mundos”. En su viaje a la Argentina, Juan Pablo II pronunció una homilía en Salta dirigiéndose en particular a los pueblos aborígenes de América:

Constituye para mí motivo de especial gozo saludarlos como integrantes de los pueblos quechua, guaraní, mapuche y tantos otros, herederos de antiguas tradiciones y culturas. Amad los valores de vuestros pueblos y hacédlos fructificar; amad, sobre todo, la gran riqueza que por querer divino habéis recibido: vuestra fe cristiana.<sup>16</sup>

A continuación aparece un homenaje a la cultura mestiza, fusión de dos tradiciones, aunque el término empleado no sea el de mestizaje sino de “fruto de aquel encuentro entre dos mundos”, resultado de un “contacto”. Pero el intercambio simbólico no estriba principalmente en el contacto entre las Indias y Occidente sino en la fusión de lo prehispánico con la fe cristiana, trascendente

<sup>14</sup> *Documento de consulta del CELAM*, p. 15.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>16</sup> *A los 500 años del choque de dos mundos*, Quito, Ediciones del Sol-CEHASS, 1989, pp. 211-218.

y universal: “De este fructífero encuentro ha nacido vuestra cultura, vivificada por la fe católica que desde el principio arraigó tan hondamente en estas tierras”.<sup>17</sup> La idea de la fusión de ambos pueblos bajo el común denominador de la fe cristiana resalta aún con más fuerza en otro momento de la homilía: “Los descendientes de los naturales de estas tierras se fueron convirtiendo y bautizando en gran número y se unieron a los hijos de España, que han dejado en herencia las hondas raíces cristianas de su cultura”.<sup>18</sup>

A la luz de esta homilía podemos entender cuál es la interpretación del legado de la evangelización examinado desde el punto de vista cultural. Es una interpretación respaldada por la teología y en particular por el precepto de inculturación de la fe: el cristianismo no se puede identificar con la cultura occidental porque trasciende todas las culturas y es capaz de vivificarlas todas sin destruirlas. La encíclica *Redemptoris missio* profundiza en esta trascendencia de la fe cristiana eximiéndola *de facto* de cualquier pretensión de dominación o superioridad cultural. La metáfora que se adaptaría al encuentro de lo cristiano con lo indígena en la perspectiva papal no es la de injerto sino la de transfusión.

A continuación, en claro contraste con esta visión armónica, pueden citarse varios textos que emanan de otros círculos de la Iglesia. Partiendo de un análisis de la Conquista y de la Colonia en términos de triunfo del etnocentrismo europeo, invasión y genocidio, la CEHILA insiste en la destrucción violenta de los cuerpos, de los bienes, de las culturas y de las religiones nativas. Llama idolatría a la transformación del Dios de los cristianos en símbolo de poder y opresión y denuncia el papel ocultador de las Iglesias occidentales en el marco del Quinto Centenario. Establece asimismo la corresponsabilidad de todos los cristianos del Norte y del Sur en el pecado original de la Conquista. El paralelismo entre etnocidio y evangelización es total.<sup>19</sup> El artículo de introducción a la mencionada revista *Concilium* dedicada a la voz de la víctimas, firmado por Virgil Elizondo y Leonardo Boff, también hace hincapié en la negación de las culturas aborígenes por el cristianismo etnocéntrico. Según los dos teólogos, a pesar de su sueño utopista y humanista los doce apóstoles franciscanos de México no dialogaron con las religiones,

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> CEHILA (Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en Latinoamérica), “Declaración de Santo Domingo”, en *1492-1992, 500 ans d'évangélisation*, pp. 53-54.

alma de toda cultura, sino que las destruyeron como para exorcizar a Satanás. Los puntos de vista críticos no sólo emanan de lo que podríamos llamar voces disidentes dentro de la Iglesia, sino también de las consultas indígenas realizadas por equipos de pastoral indígena y en particular equipos ecuménicos por todo el continente. Allí irrumpe la presencia indígena y su visión de la conquista espiritual. Así es como el Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas (CENAMI) publicó un libro con toda la discusión realizada por indígenas, agentes de pastoral y cuatro obispos pertenecientes a la Comisión Episcopal para Indígenas de México. Cito a continuación el extracto que lleva el subtítulo: “¿Cuál fue la actitud de la Iglesia ante las culturas y religiones indígenas?”:

Las destruyeron. Y a los indígenas les negaron sus propias culturas. Aprobaron la destrucción de la cultura indígena. Nos enseñaron otra religión. Y con ellos se seguía aprendiendo el idioma español... En cuanto a la religión, no supieron aprovechar lo que el indígena ya poseía en sí. Si no, hubiera sido más provechosa la evangelización, puesto que el indígena vivía su fe.<sup>20</sup>

Dejemos de lado por el momento la opción evangelizadora que proponen hoy por hoy los clérigos, misioneros y agentes de pastoral empeñados en dibujar las sombras de la primera evangelización y en destacar su efecto destructor en el mundo indígena. El grado de reconocimiento y respeto de las culturas no sólo se mide a través de planteamientos doctrinarios o de denuncias proféticas, sino a través de las referencias culturales diseminadas en las distintas publicaciones. La presencia de lo indígena se manifiesta, por ejemplo, en las numerosas alusiones a lo prehispánico, tanto bajo la pluma del ex presidente del CELAM como bajo la de Mons. Proaño, a la sazón obispo de Riobamba, en su discurso en la Universidad de la Sarre.<sup>21</sup> Éste, al explicar el sistema de explotación de la tierra en el imperio incaico, cita los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso para remarcar el “espíritu fraternal e igualitario” que presidía al reparto de los frutos de la tierra. Aquél opone la homogeneidad de la cultura europea cristiana a los contrastes del mundo descubierta: “De una parte aparecían la elegante distinción de los sacerdotes mayas, la ciencia astronómica de los calendarios, los inimaginables

<sup>20</sup> *Estudios Ecuménicos* (México), núm. 16 (octubre-diciembre 1988).

<sup>21</sup> *Bulletin DIAL*, núm. 1331 (1-9-1988).

hechos de medicina y cirugía, y de otra parte el temor infantil, la crueldad de los sacrificios humanos, el sacerdocio sanguinario del dios Tezcatlipoca, y el horror de la antropofagia".<sup>22</sup> Lo que nos revela el sistema de citas, verdadero comentario intertextual, no solamente en estos dos prelados sino en la mayoría de los que escriben sobre la temática indígena, es que el pasado siempre viene a apuntalar la concepción del presente, siempre se enmarca en un proyecto (proyecto de pastoral, de liturgia, de catequesis, etc.). Así es como el libro de las profecías del Chilam Balam de Chumayel respalda el pensamiento de quienes insisten en la denuncia profética de la opresión. O como un teólogo de Brasil, José Oscar Beozzo, cita fragmentos de la *Visión de los vencidos* y luego presenta el testimonio actual del dirigente indígena Davi Yanomami sobre las violaciones de los derechos humanos en la Amazonia.<sup>23</sup>

*'Memoria indígena mexicana-maya  
quiche-quechua-caribe 500 años después'*

EL documento que lleva este título fue elaborado bajo la dirección del anterior presidente del CELAM. Está destinado a un público vinculado con la Iglesia. En su prólogo explicativo se advierte la intención explícita del documento: disponer de un testimonio "directo", "viviente" sobre la memoria indígena de América y dar respuestas "espontáneas" a las preguntas siguientes: "Después de cinco siglos ¿qué ha sido de estos cuatro pueblos?, ¿qué ha sido de sus descendientes?, ¿dónde y cómo viven?, ¿qué recuerdan de los antiguos hechos? Especialmente, ¿qué guardan en su memoria acerca de la Conquista y de la evangelización?".<sup>24</sup>

Puede sorprendernos el hecho de que no haya colaborado en esta publicación ningún clérigo miembro del Departamento de Misiones del CELAM, una institución que no sólo demuestra un compromiso social activo junto a los indígenas sino un conocimiento real de sus tradiciones y ritos, así como de sus condiciones de vida actuales. Por otra parte, el método de recopilación del material no parece muy explícito: "Hemos tomado muestras, simplemente muestras. Pero al fin y al cabo conscientes de que cualquier mexicana,

<sup>22</sup> Suplemento del *Boletín AICA*, núm. 1723 (28-12-1989).

<sup>23</sup> "Les natifs humiliés et exploités", *Concilium*, núm. 232 (1990), pp. 95-109.

<sup>24</sup> *Memoria indígena* (texto auxiliar del documento de consulta), Bogotá, CELAM, 1991.

maya, quechua o caribe no condicionado por antropólogos foráneos nos hubiera respondido de la misma manera''.<sup>25</sup>

La desconfianza hacia los antropólogos, a mi modo de ver, nunca es buena señal. Sin embargo, este recelo se ve desmentido por las breves líneas de introducción que preceden cada grupo de testimonios, en los apartados presentados bajo el subtítulo de 'Memoria en documentos'. Estas líneas explican cómo se les restituyó a los grupos consultados el conocimiento de la historia de sus antepasados, para que ellos mismos la comenten: 'Elaborada con el aporte de informantes indígenas contemporáneos, entre los cuales se cuenta un antropólogo, don Desiderio Xochitiotizin, la siguiente parte presenta una selección de textos originales de la historia mexicana' (p. 5).

Me atrevo a pensar que el documento se mimetiza en los numerosos testimonios elaborados por agrupaciones indígenas, indianistas o indigenistas con motivo del Quinto Centenario, muchos de los cuales ofrecen una relectura del pasado. De hecho, nos encontramos ante un *contradocumento*. Esta impresión no sólo la justifica la lectura de los testimonios sino las mismas aclaraciones presentes en el documento:

En nuestras comunidades, las más puramente indígenas, lo que llamamos las etnias, las puramente quechuas, son ahora los que se llaman congresos de indigenistas, que están de moda de hace dos décadas o tres, son esos congresos los que despiertan hoy esa diferencia entre españoles e indígenas. Los historiadores, estudiosos, profesores, escritores éstos son los que despiertan una inquietud un conflicto.

Así que no tenemos conocimiento de exterminio de indígenas por los españoles. El quechua no sabe de eso. Más bien son los movimientos indigenistas que están liderados bajo los marxistas los que hablan de eso (p. 69).

En algunos de sus aspectos, y sin perjuicio de la cantidad de informaciones correctas que en otras páginas se aportan sobre la América prehispánica y la historia de la Conquista, este documento puede calificarse de revisionista. Es desde luego la negación de la violencia el aspecto más discutible. Hallamos esta distorsión en la parte del libro dedicada al área quechua, en mucho la más revisionista, tanto más cuanto que echa mano de un procedimiento metódico típicamente revisionista, considerar como fuente de información precisamente las memorias obnubiladas:

<sup>25</sup> *Ibid*

Pero lo que recordamos es que siempre nos hemos querido mucho. Ha habido mucha cordialidad, y no ha habido ningún sentido de oposición, de rechazo (p. 68).

Nuestro pueblo tampoco recuerda masacres de españoles contra quechuas, como dicen los que ahora se llaman "indigenistas". Quienes estudian la historia se dan cuenta de esto. Pero lo que es el pueblo no se acuerda de eso...

Ahora dicen también algunos que los españoles trajeron ciertas enfermedades. Pero en nuestro pueblo tampoco hay memoria de eso, nadie puede asegurarlo (p. 69).

Después de leer estas frases se nos aclara la introducción, la cual en realidad es más bien una conclusión o en todo caso un proyecto ideológico, el de supeditar la memoria llamada indígena al triunfo indiscutido del Evangelio:

Su memoria personal apenas alcanza a cubrir tres generaciones: además de la propia, la de sus padres y la de sus abuelos. Más allá, todo se pierde en la noche del tiempo. Sólo saben que especialmente el Evangelio que les dejaron sus mayores es algo bueno y vital. También saben que la civilización ha sido producto de una mezcla de sus propias costumbres y de lo que vino de afuera, y que la civilización trae aparejadas cosas buenas y cosas malas.

En este guión me basaré ahora para indicar algunas de las manipulaciones y adulteraciones visibles en el documento de consulta. El meollo de la interpretación dominante en las partes dedicadas a la herencia quechua y a la herencia mexicana (los testimonios del área maya-quiché y caribe son más matizados y objetivos) es la de un trueque favorable: a cambio de su sumisión y de su pérdida de riquezas, los indígenas recibieron a Cristo. Se insiste en la profunda religiosidad de sus antepasados, en los elementos similares a la religión cristiana y a la moral católica, y en cierto modo en la facilidad con la cual se impuso la religión de los vencedores, gracias al sincretismo. Gracias también a otro motivo invisible pero subyacente en los testimonios presentados sobre la conversión: el de la *praeparatio evangelica*, un argumento teológico que afirma la presencia de Dios y de las semillas del Verbo desde los primeros tiempos en las culturas paganas. La conversión viene a ser una revelación de lo que estaba ya en germen: "Pero nosotros nos sentimos muy orgullosos de nuestra religión, que nos enseñaron los misioneros. Ser católicos es una herencia eterna: quién sabe de qué tiempo. ¡Gracias a

Dios! Y nos sentimos orgullosos de estar en la religión verdadera'' (memoria mexicana, p. 19).

El esquema de un intercambio favorable para los indígenas aparece a las claras, con la misma crudeza que en el siglo XVI, en las líneas siguientes: "Y ésa es la vida de nuestro pueblo: su religión. Los españoles se llevaron el oro y la plata, pero nos trajeron el mayor tesoro: la religión. Por eso no podemos odiar a España. Tenemos que querer mucho a España. Porque nos trajeron el mayor tesoro, la religión, la fe cristiana" (p. 68).

El substrato ideológico de la recopilación se manifiesta también en la alabanza sistemática de la mezcla de costumbres, en un elogio del aporte prehispánico a la cultura, la religión, el arte cristianos. La pérdida de lo tradicional se atribuye al progreso, a la modernidad, a la progresión del secularismo, más que a una continua asimilación. Ahora bien, el mestizaje, tal como lo denuncian los movimientos indígenas al reivindicar sus raíces, siempre se ejerce en detrimento del pueblo sometido. He aquí la visión del mestizaje en México que vale como conclusión de los testimonios recogidos:

Así pues, somos nosotros, y así fueron los antepasados. Andamos siempre buscando adaptarnos, con nuestra herencia cultural, a los adelantos de hoy. Tal vez el mejor ejemplo que podemos poner de eso es el que se refiere a los templos.

Durante el enfrentamiento y la batalla de la Conquista muchos templos y edificios de los antiguos fueron destruidos, y otros fueron sepultados o sirvieron de cimiento a las edificaciones españolas y cristianas. En una palabra, así como nuestros antiguos monumentos fueron transformados por una mezcla, así también nosotros, así somos (p. 25).

Esta conclusión ofrece muchos mensajes interesantes: interpretación de la historia de los pueblos sometidos como una voluntad de adaptarse a la sociedad dominante, identificada con la sociedad moderna, desarrollada; paralelismo entre asimilación material y asimilación religiosa; interiorización de la propia derrota como señal de renacer (de una ruina se hace un edificio para el vencedor); la destrucción vista como una transformación; el pueblo derrotado visto como cimiento, fundación del sistema colonial.

Falta en el marco de este trabajo un espacio más amplio para estudiar otros rasgos presentes en la recopilación, tales como la utilización de los testimonios para denunciar el poder de las sectas y para exponer las directivas religiosas del Vaticano, o el llamamiento a la moral cristiana frente a los gérmenes corruptores de la sociedad

moderna. En todo caso, quisiera subrayar que si bien estas posturas no me parecen ni con mucho representar la totalidad del discurso de la Iglesia, parece alarmante que se incluyan en un documento de consulta oficial divulgado en miles de ejemplares y destinado a la posterior elaboración de líneas pastorales. Una vez más, constatamos que la mirada hacia el pasado prepara la mirada hacia el futuro: la Nueva Evangelización.

*La Nueva Evangelización y  
las culturas autóctonas*

EL documento de consulta del CELAM para la Conferencia de Santo Domingo dedica un párrafo a las culturas indígenas y afroamericanas en su reflexión general sobre la evangelización de la cultura (2.1). En estas líneas se alude al malestar de estas minorías frente a la celebración del Quinto Centenario. Por una parte, se afirma la “necesidad de reconocer, promover y defender los derechos a una cultura e identidad propias”, una opción ya muy anclada en los distintos departamentos de misiones del CELAM y recogida en uno de los primeros textos dedicados desde la pastoral indígena al evento.<sup>26</sup> Las implicaciones de esta opción para la Iglesia se plasman en dos compromisos, según el documento preparatorio: constituir un clero y un laicado autóctonos (el gran fracaso de la Iglesia católica, a la hora en que las Iglesias protestantes y las sectas penetran el mundo indígena); obrar por una adaptación litúrgica asumiendo los símbolos de las culturas autóctonas.

Sin embargo, también es perceptible una gran dosis de prudencia y recelo frente a cualquier forma de sincretismo. En este tema los textos doctrinarios de la Iglesia desde el Vaticano II son cada vez más restrictivos. Simultáneamente se fijan límites al fortalecimiento de las Iglesias particulares, uno de los grandes retos del Concilio. Recordemos cuál es la posición expresada por Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris missio* a propósito de la inculturación: “Por la inculturación, la Iglesia encarna el Evangelio en las distintas culturas y, al mismo tiempo, introduce a los pueblos con sus respectivas culturas en su propia comunidad; les transmite sus valores, asumiendo lo que tienen de bueno y renovándolas desde el interior” (*Redemptoris missio*, 52).

<sup>26</sup> Département des missions du CELAM, “L'évangélisation des Indiens à la veille du demi-millénaire de la découverte de l'Amérique”, *Bulletin DIAL*, núm. 1485 (26-4-1990).

Si bien se refiere al decreto conciliar *Ad gentes*, el Papa insiste en los peligros y límites de la inculturación en la medida en que, como todo lo humano, la cultura está marcada por el pecado.

La lectura de varios documentos redactados en el marco del Quinto Centenario nos ayuda a entender esta actitud de prudencia. El teólogo José Oscar Beozzo considera que la versión occidental, europea, del cristianismo ha impedido ver en América el "rostro indígena de Dios". La presencia de Dios en las culturas como principio espiritual, argumento teológico tradicional, se interpreta con un enfoque liberador, como la necesidad de reconciliar el cristianismo con lo nativo: "La gloria de Dios consiste en que sobrevivan todas las flores y en que las culturas indígenas puedan volver a florecer, pronunciando el nombre de Dios en sus numerosas lenguas y alabándolo según el genio propio de sus costumbres, bailes y cantos".<sup>27</sup>

Otro teólogo, Pablo Richard, da cuenta de una experiencia concreta de evangelización en la etnia kuna de Panamá en 1989. Afirma dos principios hermenéuticos: el primero, inspirado en Santo Tomás, recuerda que Dios escribió dos libros, el de la vida y la Biblia, y que por consiguiente el primer libro de Dios es el cosmos de los kuna, primer lugar de la revelación divina. Richard lleva el argumento hasta la consecuencia de que los indígenas pueden prescindir de la Biblia si discernen la presencia de Dios en su propia cultura y religión; el segundo principio afirma que los kuna son sujetos, y no objetos, de la interpretación de la Biblia, desde su propia cultura, sin que se les pueda imponer ninguna interpretación desde arriba.

En cuanto a las conclusiones de esta experiencia evangelizadora, el teólogo las emparenta con algunos supuestos de la Teología de la Liberación en la medida en que la cultura es una de las vías hasta la liberación integral. La definición que él da de "evangelización de la cultura" difiere de la de Juan Pablo II: "La evangelización de la cultura es siempre la evangelización de un pueblo concreto que lucha por la tierra, el trabajo, la casa, la salud, y que en esta lucha se identifica como pueblo y afirma su identidad cultural en la defensa y construcción de su propia vida".<sup>28</sup>

Hay que relacionar esta visión con la idea de una cultura de los oprimidos o cultura de la resistencia identificada con los fundamentos del cristianismo y el Dios de los pobres. La síntesis de interpretaciones teológicas, compromisos sociales y líneas pastorales

<sup>27</sup> "Les natifs humiliés et exploités", p. 108.

<sup>28</sup> *Boletín CEHILA*, núm. 40 (1989), p. 21.

específicas también está presente en tres conclusiones de encuentros de pastoral indígena firmadas por obispos y agentes de pastoral procedentes de todo el continente, los de México, Riobamba y de Ypacaraí (Paraguay) respectivamente. Las tres conclusiones insisten en la necesidad de recuperar la memoria de los pueblos indígenas para revalorizar y vitalizar su identidad. Se declaran solidarias de los movimientos de resistencia que luchan por estos objetivos. En el plano religioso, abogan por un diálogo profundo con las culturas y aun con las religiones autóctonas. La *praeparatio evangelica* adquiere de hecho una tonalidad distinta a la que pudo tener en el pasado: "Ante el monólogo impuesto en el pasado, asumimos nuestra responsabilidad. Y en este privilegiado momento histórico de diálogo con las etnias existentes, descubrimos en sus creencias ancestrales —explícitas o implícitas— el proceso histórico-salvífico en el que Dios se revela a esos pueblos".<sup>29</sup>

La declaración de Ypacaraí incluye entre los desafíos de la nueva evangelización una ruptura de la Iglesia con el "etnocentrismo cultural y religioso que perpetúa y reproduce el sistema colonial" y con "el modelo de Iglesia de Cristiandad y un estilo pastoral importado de Europa". No es éste un marco apropiado para abrir un debate sobre la posibilidad de desvincular el cristianismo del contexto cultural en el cual nació y luego se expandió. Quisiera dejar de momento el terreno de la teología para tratar de esbozar algunas pistas de reflexión sobre los valores que la Iglesia —en sus diversas facetas— atribuye a las culturas indígenas, generalmente para oponer dichos valores a unos contravalores que el clero pretende combatir en nombre del cristianismo. La presencia católica entre las comunidades étnicas, en efecto, no sólo responde a la "opción preferencial por los pobres" (Puebla) ni a la voluntad de contrarrestar la influencia de las sectas o de los movimientos indígenas seculares, sino a un reconocimiento de estas comunidades como portadoras de unos valores ya destruidos en otros ámbitos.

#### *Un mensaje para la humanidad*

RECORDEMOS la interpretación de la primera evangelización —en su versión franciscana, por ejemplo— como tentativa de establecer en América un cristianismo puro, próximo al cristianismo de

<sup>29</sup> "Declaración de México", 7-9-1989, en separata del *Boletín CELAM*, núm. 240 (mayo-junio 1991), p. 16.

los orígenes. América se configuraba a ojos de los evangelizadores utópicos como un territorio de esperanza cuando Europa estaba desgarrada por el cisma. Hoy en día el papa Juan Pablo II desempolva esta visión de América como tierra de promisión para la fe. Insiste en la vocación primitiva del continente, la de realizar una “civilización del amor”, citando a Pablo VI. El territorio donde vive hoy por hoy el cincuenta por ciento de los católicos volvería a ser crisol de la fe. Puede sonar a retórica, pero es uno de los fundamentos de la Nueva Evangelización. En los documentos del CELAM advertimos que el binomio nueva evangelización-cultura cristiana es objeto de numerosos comentarios, que apuntan todos a reconocer y fortalecer lo que se designa bajo el término de “sustrato católico”. El análisis de la cultura latinoamericana ocupa una amplia parte de los “Presupuestos sobre Evangelio y cultura”, de la “Reflexión bíblico-teológica” y de las “Líneas pastorales”. Se afirma el nexo orgánico entre religión y cultura, en la línea del discurso de Juan Pablo II ante la UNESCO en 1980. Se aclaran las nociones de cultura tradicional, mestiza, posmoderna, adveniente y se examina su antagonismo o complementariedad. El eje principal de interpretación, que no concierne solamente a lo latinoamericano, opone a la cultura tradicional y a la religiosidad popular, “acervo de valores”, el cambio introducido por la cultura adveniente y el secularismo. En la perspectiva de la inculturación de la fe, el documento insiste en la necesidad de discernir entre valores y contravalores en el nuevo panorama cultural. Nos interesa aquí subrayar que las embestidas más ofensivas designan como principal peligro disolvente el secularismo, entendido como una consecuencia de la filosofía de la Ilustración. Se nota asimismo una desconfianza radical hacia el individuo tal como emerge en la Ilustración, un individuo autónomo con respecto a Dios. Individualismo y egoísmo se superponen y llevan a las desviaciones de la cultura moderna: materialismo, injusticia social, tiranía de la ciencia y la técnica, violencia. Es pues la pérdida del sentido religioso de la vida y de la filiación divina la que origina la crisis de la modernidad. Como antídoto se señalan en la llamada sociedad posmoderna un retorno a lo espiritual y en el contexto latinoamericano una emergencia del neocomunitarismo como cultura de la solidaridad.

Ahora bien, cabe preguntarnos qué papel asigna la Iglesia a las culturas indígenas en el avance hacia la civilización del amor, toda vez que la identidad de América se interpreta como mestiza en muchos textos dedicados al tema del Quinto Centenario. No es ninguna casualidad que en sus viajes a América Latina Juan Pablo II

se haya dirigido a menudo a las comunidades indígenas hablándoles en su idioma. Un estudio pormenorizado de sus alocuciones nos permitiría comprender qué valores quiere rescatar el Papa cuando insiste en la necesidad de proteger y vivificar las culturas autóctonas. La perspectiva universal, universalista, de la Iglesia católica la lleva, como ya lo hemos dicho, a asumir y purificar lo que cada cultura tiene de bueno y evangélico para proyectarlo hacia la comunidad humana en su totalidad. De ahí que sea fundamental entender lo que la defensa de los indígenas implica para el mundo no indígena a ojos del Papa. Desgraciadamente no dispongo de esta colección de alocuciones. En cambio, la lectura del libro *Desde una pastoral indigenista a una pastoral indígena*, publicado por el Departamento de Misiones del CELAM,<sup>30</sup> resultó de sumo interés para entender las implicaciones de la evangelización desde lo indígena. En efecto, los agentes de pastoral no sólo insisten en la necesidad de entender, respetar y luchar por los derechos indígenas en nombre del Evangelio, sino que abogan por un contagio de la cultura global por los valores indios. Entienden estos valores como una fuente de liberación no sólo para las propias comunidades amenazadas, sino como una promesa de humanización para toda la sociedad y más aún para una humanidad auténticamente cristiana. En cierto modo, se repite a varios siglos de distancia el choque mental ocasionado por el Descubrimiento cuando los evangelizadores de hoy nos invitan a examinar los valores propios a partir de los valores del Otro. No se trata de llegar a una mera comprensión, tolerancia o relativización cultural como para los filósofos que escribieron sobre los "salvajes". Se trata más bien de una suerte de conversión en la medida en que se cree observar en las culturas indígenas la vigencia de unos valores que coinciden con los mandatos del cristianismo anunciando el modelo de la nueva cultura cristiana.

Un exponente claro de este llamamiento es el discurso pronunciado por Mons. Proaño en la Universidad de la Sarre. En su introducción, el obispo de los indios reconoce todo lo que les debe personalmente a sus maestros y evangelizadores, los pobres entre los pobres, o sea los indios de Ecuador. Al hacerlo, vuelve a las tesis de Puebla: no sólo hay que evangelizar a los pobres sino que hay que aceptar que éstos nos evangelicen a su vez. La dimensión utópica de esta experiencia personal es patente: "Al descubrir el territorio y los habitantes de esta diócesis, al efectuar un primer re-

<sup>30</sup> Bogotá, Departamento de Misiones del CELAM, 1987.

conocimiento, yo entendí que Dios me esperaba ahí para que mi sueño se hiciera realidad".<sup>31</sup>

Mons. Proaño revela al público alemán el tesoro de las culturas indígenas. Recuerda que la concepción indígena de la tierra se enraíza en el relato bíblico de la creación. La dimensión sagrada de la tierra, dice el prelado, se emparenta con el Génesis y se opone a la cultura occidental de cariz economicista y dominador. Por esto, el grito de protesta de los indígenas recuerda la voz del profeta Isaías. Otro precepto fundamental atañe al trabajo y a la vida comunitaria:

"Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza", dice la Biblia al relatar la creación del hombre. Dios es comunidad, dicen los teólogos. Frente a un sistema social, económico y político donde reina el individualismo, es una satisfacción y una esperanza poder encontrar unos hombres que cumplen con su vocación comunitaria porque se organizan y viven en comunidad, porque no ha sido destruida la semilla del Verbo.

A continuación afirma que los indígenas saben llevar a la práctica "sin discursos inútiles ni cálculos egoístas" el mensaje de Dios, similar al mensaje del dios de sus antepasados.

Sentido religioso de la existencia; reconocimiento del valor sagrado de la tierra y de toda la creación; inserción del individuo en la comunidad: he aquí lo que se propone como modelo a las sociedades modernas lesionadas por los contravalores del secularismo, el egoísmo y el individualismo. La declaración de Bogotá del Departamento de Misiones del CELAM<sup>32</sup> también articula la defensa de los indígenas en torno a estos valores agredidos por la sociedad dominante. La requisitoria contra la negación y agresión va unida a un mensaje redentor de inspiración teológica:

La acción agresora de la sociedad dominante tiende efectivamente a destruir lo más característico de dichas culturas. Por otra parte, éstas corresponden al proyecto de salvación de Dios, quien hizo al hombre llamándolo a volverse comunidad y pueblo, siendo Dios comunidad y, en la historia de la salvación, genitor del pueblo de Dios. La vida comunitaria india puede renovar la Iglesia y aportar una piedra a la edificación de una sociedad más justa y fraternal.

La frase de conclusión de esta declaración tiene acentos proféticos: "Estamos convencidos de que los pueblos indios de América

<sup>31</sup> *Bulletin DIAL*, núm. 1331 (1-9-1988).

<sup>32</sup> *Bulletin DIAL*, núm. 1485 (26-4-1990).

representan una esperanza para toda la Iglesia y para el porvenir de la humanidad''. El aspecto práctico de esta predicación suele desembocar en ataques contra el capitalismo y/o los modelos colectivistas marxistas y abogar por el ecologismo ya que la naturaleza es obra de Dios. Resultaría interesante efectuar una comparación sistemática de los textos escritos en ámbitos eclesiásticos a propósito del Quinto Centenario con aquellos textos que dan a conocer los propios movimientos indígenas. En éstos también el discurso compagina la protesta y la lucha por los derechos pisoteados con un anuncio profético: la civilización occidental decadente tiene que volver la mirada hacia el mundo indígena para hallar una vía de salvación válida para todos. Así es como lo particular enlaza con lo universal.

Desde luego, en Santo Domingo el debate sobre la evangelización de las culturas minoritarias no podrá ignorar un fenómeno cada vez más presente en toda América: el despertar indígena. Allí donde formulan manifiestos y más aún donde sientan las bases de una filosofía indianista, los movimientos étnicos suelen expresar un fuerte rechazo al etnocentrismo occidental, sin escatimar críticas a la Iglesia precisamente por su etnocentrismo y su vocación universal. Hay que volver al decreto conciliar *Ad gentes* para hallar los fundamentos teológicos de esta vocación: "Así es como se cumple por fin el designio del Creador formando al hombre a su imagen y semejanza, cuando todos los que participan de la naturaleza humana, una vez regenerados en Cristo por el Espíritu Santo y reflejando juntos la Gloria de Dios, podrán decir: 'Padre Nuestro'".<sup>33</sup>

Precisamente a la luz de este fin último, el decreto *Ad gentes* estipula que Cristo y la Iglesia trascienden cualquier particularismo de raza y nación. Por lo tanto no pueden ser extranjeros o ajenos en ninguna parte del orbe. Ahora bien, el discurso radical de la identidad étnica rechaza de lleno estos planteamientos. Pero el conflicto ideológico y espiritual no se queda en esta contradicción, sino que atañe también a otra forma de universalismo, el universalismo heredado de la Ilustración, fuente de la filosofía moderna de los derechos humanos. Aun cuando reivindican su singularidad dándole la espalda al universalismo de cuño occidental, los movimientos indígenas recurren a menudo a los principios de los derechos humanos. Lo hacen cuando plantean sus denuncias y formulan

<sup>33</sup> Vaticano II, *Les seize documents conciliaires. Texte intégral*, París-Montreal, Fides, p. 443.

sus propuestas en las tribunas internacionales (Comisión de Derechos Humanos de la ONU, Organización Internacional del Trabajo, Tribunal de los Pueblos). Ya se sabe que la Iglesia recusa el universalismo heredado de la Ilustración identificándolo con la sociedad secularizada occidental. Es más, suele dar por muerto este universalismo al afirmar que el colapso de las ideologías totalitarias del siglo XX implica un fracaso del universalismo moderno de pretensiones hegemónicas. En el vacío creado por esta crisis, la Iglesia quiere revitalizar su propio universalismo legitimado por la filiación divina de todas las criaturas humanas. En su camino, la Iglesia hallará las minorías étnicas de América, cuya lucha se sitúa también, a veces de manera trágica, en la encrucijada de lo universal y lo particular. En vísperas del Quinto Centenario, salta a la vista la actualidad de los debates filosóficos y teológicos que surgieron a raíz del Encuentro entre Dos Mundos.