

contra seu fundamento no Senhor que "não veio para ser servido, mas para servir e dar sua vida pela redenção de muitos" (Mt 20,28). Ela serve ao Cristo, seu Senhor e, por causa dele, se torna servidora dos homens. No serviço está seu ser e sua missão. Como serva de Deus, serve-o "caminhando no tempo presente até a cidade futura e perene"⁶¹. Ao servir, a Igreja dá o testemunho imitando o Cristo que se fez servidor e deu a prova suprema de seu serviço na morte de cruz como consequência, da fidelidade a sua missão. Não raro, o serviço testemunhal causa à Igreja incompreensão e perseguição⁶². A Igreja é um povo de servidores⁶³ e seu modo próprio de servir é evangelizar. É um serviço original, uma diaconia profético-crítica, que só ela pode prestar. O serviço é, dessa forma, pertinente ao testemunho porquanto supõe a fé em Deus do qual se dá um testemunho autêntico. O serviço deve ser, na vida eclesial, a manifestação concreta do testemunho, constituindo-se dessa forma um círculo lógico entre ambos⁶⁴.

O serviço da Igreja à plenitude da vida consiste na humanização constante em todos os níveis e em

todas as situações. A Igreja quer, com seu testemunho, por vezes martirial, humanizar a realidade histórica, pois esse é um serviço que corresponde objetivamente aos valores da fé cristã. Ela sabe, a partir de sua experiência de Deus, que o homem se humaniza mais com ele do que sem ele. Há uma razão ética que obriga a Igreja à tarefa de humanizar, cristianizar e agir profeticamente para que haja mais justiça; uma razão eclesial onde a humanização é elemento decisivo na credibilidade da Igreja e uma razão teológica que leva, pela humanização, a crer e dar testemunho de Deus⁶⁵. Para dar testemunho da vida plena a Igreja deve dar também a própria vida. Por isso o martírio situa-se no extremo de uma existência voltada inteiramente para o testemunho e é como o seu coroamento⁶⁶. O testemunho é imperfeito sem a Palavra que, por sua vez, requer a realização daquilo que a Palavra contém.

O Autor:

— Doutor em Teologia Moral
— Diretor da Faculdade de Teologia N. S. da Assunção
Endereço: Av. Nazaré, 993
04263-100
S. Paulo — Capital

61. LG 9.

62. CNBB, *Declaração da Comissão Central sobre a agressão a Igreja*, Igreja no Brasil (18/2/1969) in *Comunicado Mensal* 198, Rio 1969, 11-14

63. LG 1

64. A.DUMAS, *El testimonio y el servicio de la Iglesia en la Europa de hoy*, in *Selecciones de Teología*, 70, v.18 (abril/junho) Barcelona 1979, 136

65. A.DUMAS, o.c., afirma que a cristianização como serviço testemunhal da Igreja pode ser entendida em três níveis: a) *Histórico*, que inclui o fato primário de que o homem é um ser material e espiritual, pessoal e social; b) *Transcendente* que inclui o fato de que o homem é remetido a algo prévio e maior do que ele e em quem se plenifica; c) *Simbólico* e Litúrgico que inclui o fato de que o homem exprime a profundidade da realidade histórica a partir do transcendente.

66. DANIEL-ROPS, *L'eglise des Apôtres et des martyrs*, Paris 1986

LA TEORIA DE LA "GUERRA JUSTA" Y LA CONQUISTA DE AMERICA

500 AÑOS DE HISTÓRIA

José Aparecido Gomes Moreira

"En México(...) ya hemos visto que la evangelización fue una Conquista Espiritual que vino de la mano de otra conquista armada, violenta y desastrosa para los indígenas".¹ Lo que sigue es un estudio de la teoría de la "guerra justa" y de su aplicación en la historia de las guerras de conquista de América, acontecimiento iniciado en 1492 pero aún no concluido como lo testifican los mismos pueblos indígenas de nuestros días.²

Se mostrará la vigencia de esa teoría en la actualidad através de un estudio histórico de su producción, recepción y realización, desde los albores de la cristiandad romana en la pluma de San Agustín (s. VI), en el medioevo con los teólogos-juristas del siglo XI y XII, los papas Inocencio III y IV, el Hostiense y con Santo Tomás (s. XIII).

Se llegará así a la era de los descubrimientos y conquistas europeas de los siglos XV y XVI y el

1. Así escribió el obispo de los indios tarahumaras e historiador de la iglesia, el Mons. José A. Laguno Farías, como presidente de la Comisión Episcopal para Indígenas (CEI) en su presentación a los trabajos de la Consulta Indígena sobre los 500 Años de Evangelización en México, publicado por CENAMI (Centro Nacional de Ayuda a Misiones Indígenas) en Cuadernos Indígenas n° 3 (octubre 1987) México. Su muerte ocurrida el pasado mes de febrero constituye, sin duda, una inestimable pérdida para la iglesia mexicana que se ve disminuida de más un obispo dentro de su cuadro ya reducido de los obispos "comprometidos con el pueblo".

2. Por ejemplo, en 1985, el Consejo Indio de Sudamérica (CISA) decía en su Declaración por los derechos de los pueblos indios en una reunión de la ONU en la que también participaba 1ª Santa Sede, que "la violación de los derechos humanos sobre los pueblos indios de las Américas tiene 493 años de vigencia" y que el genocidio, explotación y prostación total del indio tiene "internacionalmente (...) dos culpables: los antepasados del Estado español y los antepasados del Estado eclesiástico de el Vaticano" (en CENAMI, 500 Años de evangelización (consulta indígena), Cuadernos Estudios Indígenas n° 3, México (octubre 1987), pp. 27 y 28.

pensamiento teológico-jurídico español a respecto de la "guerra justa que se puede hacer a los indios"³ conforme lo defienden teólogos como el doctor Juan Ginés de Sepúlveda — en especial en su famosa controversia con el obispo de Chiapas, Bartolomé de las Casas — Vicente Palatino de Curzola, Palacios Rubios, Matías de Paz, Miguel de Arcos, Vasco de Quiroga, Francisco de Vitoria, y muchos otros.⁴

Una vez consolidada la iglesia colonial en el siglo XVII y adoptado el modelo de "nueva cristiandad" en el "nuevo mundo", detendremos en conocer el pensamiento de Don Alonso de la Peña Montenegro a respecto de la "guerra justa", en su *Itinerario para Párrocos de Indios* (1662), obra que ejercerá influencia en la actuación de la Iglesia continental para el resto del período colonial.

El siglo XIX conocerá las guerras de independencia y la formación de los estados nacionales latinoamericanos seguidos por la "conquista del desierto" en el sur y la "conquista del oeste" en la expansión anglosajona en el norte

del continente. En ambos casos, si bien la ideología justificadora de esos hechos no siempre adquieren un carácter teológico — hecho que podría explicarse por la crisis del modelo neocolonial de la cristiandad americana — y con ello la utilización de la teoría de la "guerra justa", esa no se hallaba del todo ausente. Por el carácter jurídico-teológico que es histórico de esta teoría en el pensamiento cristiano tradicional, se le atribuye un poder de "descargo de conciencia" de los que la practican — desde luego por no visualizar "otra alternativa" — tanto en el siglo XVI como también en los días de hoy. El atropello de la alteridad se hace en nombre de un evangelio que no tendría "tiempo" a perder con las diferencias culturales, y sobretodo de la posibilidad de la formación de una Iglesia que fuera universal en la multiplicidad de las formas de encarnación del evangelio en las distintas realidades de los pueblos, y no en la uniformidad de su estructuración interna a nivel universal.

Este período merecería un tratamiento más especial y extensivo, por lo que optamos dejarlo para

tratar en otra oportunidad. Saltaremos entonces para el presente del siglo XX en esta última década del siglo XX, en el que a nuestro ver sigue vigente en el pensamiento cristiano, — aunque bajo nuevas formas a veces sutiles, a veces explícitas — la supuesta necesidad del uso de la fuerza, de la violencia y del temor, como el "único método" de introducir la fe cristiana.

Al cumplirse los 500 años de la llegada de los primeros invasores y conquistadores europeos, las poblaciones indígenas del continente, en torno a los 80 millones — alrededor de un cuarto del total — siguen resistiendo a la conquista y se declaran derrotados en la guerra, pero no vencidos.⁵ Su cultura y su religión ancestral siguen su marcha histórica, asumiendo y rechazando, como siempre lo ha hecho, elementos de otras culturas, la occidental dominante inclusive.

Esas poblaciones siguen planteando los mismos desafíos de siempre a la Iglesia, al igual que los misioneros más comprometidos continúan planteando a la Iglesia universal los mismos problemas

que una vez quisieron hacerlo en el Concilio de Trento (1545-1563) pero fueron impedidos.

Por su vez los sectores eclesiásticos conservadores, poco o nada comprometidos con las clases populares y con las diferentes etnias, siguen insistiendo en la reconstrucción del modelo de Iglesia de cristiandad, ahora bajo la hegemonía ideológica del neo-liberalismo. Esos son los mismos que defienden la "guerra justa" o el uso de la violencia, tanto en el pasado como en el presente, como "único modo" de hacer valer sus propias ideas e intereses y de prevalecer sus propios proyectos de Iglesia y de sociedad.

Los debates intra-eclesiales en torno a la celebración de los 500 Años de Evangelización y la llamada "nueva evangelización" del continente que pide el papa Juan Pablo II, lo mismo que las consultas preparatorias a la IV Conferencia Latinoamericana de los Obispos a realizarse en Santo Domingo, son expresiones concretas de la permanencia del conflicto entre modelos diferentes de Iglesia en un momento de crisis de

3. Título del tratado de Juan Ginés de Sepúlveda.

4. Aunque el número de teólogos que a lo largo del siglo XVI escriben tratados semejantes al de Sepúlveda sea considerablemente grande, las argumentaciones que utilizan son por lo general las mismas. Para las finalidades de este breve estudio será suficiente recordar el pensamiento de los más conocidos de ellos. Para otros autores recomendamos la colección hecha por Lewis Hanke, **Cuerpo de Documentos del Siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas**, FCE, México, 1943, 364p. La obra acompaña una bibliografía de los más importantes tratados escritos entre los años 1512 y 1600 sobre el tema, de la página 315 e 336, de los cuales varios aún continúan inéditos.

5. La historiografía de los "vencidos" desde los trabajos de León Portilla y Natan Wachtel ha venido creciendo en los historias nacionales latinoamericanas. El conocimiento que se tiene ahora de esa "untold story" resalta una paradoja. Pese a las derrotas militares, a los diversos sistemas de sometimiento orquestado por los vencedores, a las humillaciones seculares que han sufrido, etc., difícilmente se puede afirmar que los pueblos autóctonos del continente han sido propiamente "vencidos". El sentido de "victoria" contra sus enemigos como la entendía el conquistador ibérico en el siglo XVI, significaba la exterminación del otro, la negación total de su cultura, religión, su existencia física. Ello solo no ocurrió en América porque en muchos momentos se le hizo acordar al conquistador que su misma sobrevivencia en estas tierras dependía casi exclusivamente de la sobrevivencia del indígena.

la cristiandad, quizás la más grave de todas desde hace precisamente cinco siglos.

La teoría de la "guerra justa", — a la luz de los acontecimientos mundiales de fines del milenio tales como las últimas guerras, el rápido avance tecnológico en la industria armamentista, el agravamiento de la pobreza y miseria de la mayor parte de la humanidad, la crisis de los modelos de desarrollo económico y de regímenes políticos hasta ahora vigentes y especialmente el creciente nivel de participación de las mayorías étnicas y populares en los destinos nacionales — deberá sufrir un importante cambio cualitativo en su conceptualización. Esto también solo será posible en la medida en que el cristianismo renuncie, definitivamente, la pretensión de restablecer el modelo eclesial de cristiandad, y de ser una ideología ligada al poder del estado, comprometida con los proyectos e intereses políticos, económicos y culturales de las clases dominantes.

1. LA "GUERRA JUSTA" EN LA FORMACIÓN Y DESARROLLO DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL

La cristiandad medieval que nace de los escombros del antiguo imperio romano se distingue de la Iglesia primitiva o de los primeros siglos del cristianismo desde el Pentecostés. El período "pacifista" de

la historia de la Iglesia llegó a su final — según muchos historiadores — con el emperador Constantino a principios del siglo IV. La cruz y la espada parecen dejar de ser símbolos contrapuestos para unirse y transformarse en estandarte de la victoria del cristianismo sobre los enemigos de la fe. A partir de entonces, y en la medida en que se transformará en religión oficial del imperio con el desplazo del politeísmo greco-romano, el cristianismo se constituirá en el principal instrumento ideológico de cohesión social del orden medieval. No dudará en lanzar mano del uso de la fuerza de las armas siempre y cuando considerara necesario, así en la expansión como en la defensa del "orden cristiano" en contra de sus enemigos internos y externos. La "República cristiana" o la "Cristiandad" que nacerá con el orden feudal marcará el triunfo del cristianismo guerrero sobre el cristianismo pacifista característico de la Iglesia primitiva en los dos primeros siglos.

De hecho, hasta al redor de la década de 170-180 d.C. ni siquiera se encuentran todavía evidencias de cristianos en el ejército.⁶ A partir de esa fecha, sin embargo, comienza a aparecer un número creciente de cristianos soldados en el ejército del imperio. A lo largo del siglo III la relación entre el Estado

romano y la Iglesia se caracteriza por una creciente aproximación entre ambos al tiempo en que se va dejando la anterior postura de confrontación que marcaron las épocas de persecución.

Beneficiándose de la llamada "pax romana", numerosos cristianos empiezan a ocupar puestos en el palacio imperial⁷ al igual que su presencia en el ejército empieza a ser significativa. Hasta principios del siglo III, según Jedin,⁸ el imperio romano se le presenta al cristiano como la encarnación de Satán, se lo imagina como la primera bestia del Apocalipsis (13, 1ss). Esta postura, defendida por cristianos como Hipólito (170-235?), ya no será predominante hacia la mitad del siglo III y en especial en regiones geográficas de frontera y donde la amenaza de los bárbaros era más frecuente.

La postura de Clemente de Alejandría (150-216?) es de lealtad ante el Estado, afirmación del deber de prestarle tributos, del servicio militar y de reconocimiento del derecho romano.

En cuanto a Orígenes (185-254), discípulo de Clemente, a pesar de afirmar que "nosotros no luchamos

bajo emperador aunque nos oblique a ello",⁹ hace derivar de Dios el poder del imperio romano siguiendo a Rom 13. Según este gran apologista, el límite del reconocimiento que el cristiano le concede al Estado es el culto imperial y la idolatría fomentada por éste. Orígenes ve, además, en el imperio romano y a la "pax romana", una "misión providencial"¹⁰ que, al favorecer la unidad de los pueblos y dar consistencia al mundo cultural de entonces, le estaría allanando, por voluntad de Dios, los caminos a la evangelización cristiana. Según esa visión, que también coincide con la de Tertuliano (155-122), el imperio romano, aunque no lo desee y hasta persiga la fe y la religión de los cristianos, a la postre no es que un instrumento del mismo Dios que piensa estar persiguiendo. Tertuliano tiene la certeza de que el Estado romano está bajo el poder de Dios. En ese sentido el Dios de los cristianos es el mismo que el del emperador. Por el mismo motivo podrá Clemente afirmar que "si el Estado persigue a la Iglesia, en ello hay que adorar la mano de la providencia".¹¹

6. Véase BAINTON, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Abingdon Nasville (1960), 11ª ed. 1982, pp. 67-68.

7. JEDIN, Hubert. *op. cit.*, pp. 459-460.

8. Hubert Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, Herder, Barcelona, 2ª ed. 1980, p. 458.

9. *Contra Celsum*, VIII, 68-69, en BAINTON, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace*, p. 69.

10. Véase JEDIN, H., *op. cit.*, p. 459.

11. JEDIN, H. *op. cit.*, p. 458. Véase más abajo la coincidencia con el pensamiento de los padres de la Iglesia del Nuevo Mundo en cuanto a esa supuesta "misión" del Estado que evangeliza, aún cuando en realidad cree estar persiguiendo a los cristianos. La diferencia en América es que el Estado ya no era más "pagano", y son cristianos los mismos que persiguen a otros cristianos que aún se encontraban nuevos en la fe, causa de "escándalo" aún más grande.

Sea como sea, encontramos aquí una gran diferencia con el siglo XVI en el Nuevo Mundo, cuando el perseguidor persigue en nombre del Dios "verdadero", un Dios diferente al del perseguido, al que considera tratarse de "falsos dioses", de "ídolos" — en plural siempre como para enfatizar el politeísmo de las naciones "bárbaras" y resaltar al mismo tiempo el monoteísmo "civilizado" de los cristianos.

Aunque la postura de estos padres ante el Estado suene, en nuestros días, a sumisión casi incondicional, a connivencia o hasta a fatalismo, sin embargo se trata de una actitud también ella todavía coherente con el "pacifismo" de los primeros cristianos.¹² Para ellos su Dios era siempre victorioso aunque en la apariencia de la historia los cristianos parecían estar derrotados. En cuanto a la guerra propiamente dicha, — y aquí ciertamente en consideración a los

cristianos que se encontraban en el ejército imperial y que justificaban sus acciones inspirándose en aquellos pasajes del Antiguo Testamento que son claramente una loa a la guerra y al espíritu guerrero — tanto Clemente como Orígenes y también Tertuliano reconocen distintos niveles de eticidad.

Para Clemente de Alejandría, también en la guerra la conducta humanitaria es superior a la crueldad y en sentido recomienda la práctica del código de guerra de Deuteronomio 20¹³. Orígenes a su vez propuso que si los hombres van a la lucha al menos deberían imitar a las abejas en la observancia de las reglas de la guerra justa.¹⁴ Su solución a la doble ética de la guerra la hace pasar por una división funcional de la sociedad en la cual los emperadores paganos y sus ejércitos deberían luchar, mientras que todos los cristianos, así como los sacerdotes paganos, deberían ser eximidos para poder

12. Por lo dicho hasta aquí el "pacifismo" de los primeros cristianos en cuanto teoría no es un concepto muy fácilmente inteligible. Es bastante fácil ser "pacífico" cuando no se posee armas o se encuentre en una situación de inferioridad casi total en la relación de fuerzas (armadas) de la sociedad dominante. Ser pacífico es una opción a la que no todos los cristianos, ni los primeros, ni los actuales, han creído pertenecer a la esencia del mensaje evangélico, ni están dispuestos a asumir sus consecuencias. La diferencia de posturas se debe, a nuestro ver, en las diferentes lecturas que los cristianos han hecho de su propia sociedad, y del papel de su Dios en relación a ella. Por ello, cristianos "pacíficos" y "no-pacíficos" los han en todos los tiempos. Creo poderse afirmar, sin mucho margen a errores — al menos históricos — que el cristiano "pacífico" por lo general es el que no ha tenido la pretensión de poseer exclusivamente al que considera ser el Dios "único y verdadero", ni creerse intérprete único de su voluntad y de sus acciones.

13. Véase Roland H. Bainton, *op. cit.*, p. 84. En preparación a la guerra, Deuteronomio 20 pone el acento no en la cantidad de combatientes y superioridad de sus fuerzas ante el enemigo, sino en la certeza de la compañía de su Dios que "marcha junto con vosotros para pelear en favor vuestro" (v. 4).

14. Orígenes, *Contra Celsum*, IV, 82. Citado por Roland H. Bainton, *op. cit.*, p. 84.

rezar.¹⁵ Contemporáneo de Orígenes, el filósofo Plotino sostiene que el sabio debe abstenerse de la guerra mientras que el pueblo común puede participar de ella.

La posición que la Iglesia va a asumir al respecto a partir del siglo IV — y que en buena medida perdura hasta los días de hoyes una combinación entre las posturas arriba con las que surgen en la era constantiniana que se inauguraba.

Una vez admitido el cristianismo como religión oficial del imperio, la oposición Iglesia/mundo e Iglesia/Estado desaparece. En su lugar se fortalece la división en el seno mismo de la Iglesia de dos sectores: los laicos por un lado y el clero por el otro. Según el mismo Eusebio,¹⁶ a los primeros se les permitirá participar en la vida civil, en los negocios, en la vida matrimonial y en *guerras justas*; a los últimos se les requerirá el celibato, la pobreza, la abstención del mundo, la completa dedicación a Dios y por lo tanto no les será permitido participar en la guerra.

Después de su victoria en el puente Milvio sobre el emperador Majencio en 312, Constantino manda, con la mayor naturalidad, confeccionar el lábaro militar con una cruz encrustada. El Edicto de

Milán en 313 pone fin a la persecución de los cristianos y da inicio a una nueva era para el cristianismo, la "era constantiniana", destinada a hacer sentir su impacto hasta la última década del siglo XX.¹⁷ A partir de entonces los cristianos aprenderán rápidamente a identificar el imperio con el cristianismo y a los bárbaros con el paganismo. Constantino no solamente es el último de los dioses romanos sino también el primer defensor del Dios de los cristianos, el Dios que le dió la victoria en la guerra. El primer gran teólogo e historiador de esa nueva era, Eusebio de Cesarea, se esfuerza en hacer coincidir los destinos e intereses del imperio romano y de su emperador con el de la Iglesia. Fe e Imperio no serían en realidad incompatibles. Por el contrario, la fe cristiana sería la culminación tanto de la filosofía como del Imperio.¹⁸ Ser cristiano significaría también ser ciudadano romano.

Si bien la tradición pacifista de la Iglesia primitiva dejaba de ser dominante, continuaba, empero, en *los monjes* del desierto, quienes habían optado por el otro lado del limitado espectro colocado por Celso de que o los cristianos deberían aceptar en pleno sus responsabilidades políticas o deberían

15. *Ibid.* VIII, 73. En *Idem.*

16. Cf. *Ibid.*

17. Justo L. González. *The Story of Christianity*. Vol. I: The Early Church to the Dawn of the Reformation, Harper & Row, San Francisco, 1984, p. 124.

18. *Idem.* p. 133.

retirarse de las ciudades y dejar de tener familias.¹⁹

Propiamente hablando, la ética de la guerra o la "teoría de la guerra justa" será por primera vez formulada por San Ambrosio y luego más elaborada en su discípulo San Agustín. Para Ambrosio la participación de los cristianos en la guerra era algo fácilmente de aceptarse pues, para él que había sido prefecto pretoriano antes de convertirse en obispo de la ciudad de Milán en la frontera norte del Imperio, la defensa del Imperio coincidía con la defensa de la fe. Combina el estoicismo con la tradición bíblica vetero-testamentaria y ofrece dos importantes ingredientes a la teoría cristiana de la guerra justa. La primera es que la conducta de la guerra debe ser "justa"; y la segunda, que opta por relegar el pacifismo cristiano a la esfera de lo clerical y privado, dice que los monjes y los sacerdotes deben abstenerse de ella.²⁰ En realidad no presentaba nada de nuevo en relación a lo ya dicho por Clemente y Orígenes.

Al igual que para Ambrosio, Agustín no ve conflictos entre los intereses del imperio y del cristianismo. El Imperio era cristiano. Este debería ser defendido y los cristianos deberían luchar.

La teoría de la guerra justa que San Agustín elabora, con algunos acréscimos, es la misma que tendrá vigencia hasta los días de hoy. Se trata de una composición del antiguo código de la guerra de Platón y Cícero con adiciones cristianas.²¹

Como primer elemento, concuerda Agustín con los filósofos en lo de la intención de la guerra. Para ser "justa" su finalidad es "restaurar la paz". El fin de la guerra no es ella misma sino la obtención de la paz.

El objeto de la guerra justa es la vindicación de la justicia. Lo que Agustín entiende por "justicia" es, sin embargo, un tanto vago. Se definen como "justas" aquellas guerras que provengan de injurias cometidas. Pero qué tipo de "injurias"? El ataque sufrido por un Estado enemigo puede ser repelido con la guerra. Para Agustín la ley divina permite a los Estados su auto-defensa.

Solo la autoridad legítima puede declarar la guerra. El ciudadano común no puede matar a otro ni en caso de auto-defensa.

La guerra, cuando "justa", no es incompatible con el amor cristiano. Se trata de una guerra "humanizada", sin sus asperezas, es decir, sin profanaciones de templos, masacres, violencias desnecesarias, impiedades, etc...

Los religiosos, los clérigos seculares y los monjes no deberían participar en la guerra.

Importante en la teoría de Agustín es la afirmación de que la guerra solo puede ser justa para uno de lados de la contienda. Para él como para Ambrosio esto era obvio, así como el que la justicia de la guerra solo se encontraba en el lado romano y el lado injusto lo ocupaban los bárbaros invasores.

A su vez Santo Tomás (1225-1274) considera la guerra un último recurso a la que solo la autoridad suprema puede recurrir, pero con el objeto explícito de restablecer la paz. Su recta intención se verifica cuando se la declara no con la finalidad de castigar el enemigo sino en defensa del bien común²² y para lograr la paz y la justicia.

El tema de la guerra (*De bello*) lo trata en cuatro partes en la Suma Teológica (2-2 q.40 a.1-4). La primera responde a la cuestión fundamental de si puede haber alguna guerra lícita en la que el cristiano puede participar, o de si comete pecado aquel que hace o participa en la guerra. La segunda parte levanta el problema de si a los obispos y clérigos es lícito combatir en guerras. La tercera de si en la guerra es lícito a los combatientes el uso de insidias y estratagemas,

ya que su finalidad es engañar al inimigo y atraerlo a una emboscada o trampa. La cuarta y última parte trata de si es lícito combatir en los días festivos.

A la primera dificultad responde que, a pesar de que el evangelio y los preceptos divinos sean contrarios a la guerra, incluso a resistir al mal con la fuerza de las armas (Mt 26,52), y que antes aconsejan a no hacer justicia por cuenta propia ya que solo a Dios pertenece la venganza y la ira (Rom 12,19), no todas las guerras son de por si contrarias a la doctrina cristiana.

Santo Tomás recuerda aquí el comentario que hace San Agustín al evangelio de Lucas (3,14) en donde el consejo de Juan Bautista a los soldados que venían a pedir el bautismo de conversión, no es el "abandonar a las armas" — como debería de ser si todas las guerras fueran contra el precepto evangélico — sino apenas que "no maltraten ni heren a nadie, y estén contentos con vuestro salario". Por lo tanto no les fue prohibido militar, concluye.

Es de notar que por dos veces Agustín, y por ende Tomás, ponen el acento en lo del "salario" del militar, de que éste debe contentarse por su "paga", y no en lo de que "a nadie hiráis" (*Neminen concutiatis*).

19. Roland H. Bainton, *op. cit.*, p. 89.

20. *Ibid.*, pp. 90-91.

21. Nuevamente nos basamos para lo sigue en la obra ya citada de Roland H. Bainton. Para la teoría de la "guerra justa" en San Agustín véanse pp. 91 a 100.

22. Véase Etienne Gilson, *El Tomismo*, Desclée de Brouwer, Buenos aires, 1951, p. 403. Al hablar del coraje como virtud, E. Gilson cita a la *Summa Theol. Ila Ilae*, 123,5 ad Resp. y 124 para decir que es en la guerra justa donde se esa se manifiesta "en toda su pureza".

De esa forma nos encontramos sin más, en el momento afirmativo de la argumentación tomasiana, de que la guerra no es contraria a la paz y por lo tanto es lícita y no siempre comete pecado el que en ella participa.

Sin embargo, dice Tomás, son necesarias "tres cosas" para que una guerra sea "justa", ya que al cristiano no es lícito participar en una guerra "injusta".

Lo *primero* que se necesita es "la autoridad del príncipe, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra". No compete a una "persona privada" declarar la guerra, ni tampoco compete a una persona privada convocar a una multitud para la guerra" (Similiter etiam guía convocare multitudinem, quod in bellis oportet fieri, non pertinet ad privatam personam). Solo al príncipe, a quien el cuidado de la república está confiado, atañe "defender el interés público de la ciudad, del reino o de la provincia". Así como es lícito que la autoridad defienda con la espada a los perturbadores e enemigos internos del orden, castigando y manifestando su ira contra los malhechores, así también es "ministro de Dios" y actúa a su servicio, ya que "no sin causa levanta la espada" (Rom 13,4), cuando el príncipe defiende con belicosa espada a los enemigos externos de la república.

Autoridad y deliberación de aceptar la guerra están en los príncipes, ya que a ellos se les reco-

mienda: "Librad al pobre y sacad al desvalido de las manos del peccador" (Sl 81,4). Como el principio de la autoridad política es la "defensa del pobre y del desvalido", y solo en cuanto tal es legítima, también la guerra ancla su legitimidad y justicia en esa autoridad.

En *segundo* lugar se requiere "justa causa", o sea, que los que son impugnados merezcan por "alguna culpa" tal impugnación. Nuevamente acude Tomás a San Agustín: "suelen llamarse *guerras justas* las que vindican las injurias". Como sabemos, no se preocupado el santo doctor en definir en qué consisten y cuáles injurias darían lugar a guerra con causa justa.

En *tercer* y último lugar se requiere la "recta intención" de parte de los combatientes, y que éstos "promuevan el bien" y "eviten el mal". Entre los "verdaderos adoradores de Dios" las mismas guerras son "pacificadas", pues a ellos les mueve el deseo de paz, no la codicia o crueldad. Su finalidad es frenar a los malos y favorecer a los buenos.

También para este tercer argumento la autoridad de Agustín es clave para el doctor angélico. No bastaría que la autoridad que declara la guerra fuera legítima, ni tampoco que la causa fuera justa. Si durante la guerra (*in bello*) predominar en la intención de los combatientes el "deseo de dañar, la crueldad en la venganza", el ánimo implacable, la ferocidad en

la lucha, la pasión en dominar, etc., esta deja de ser justa (*bellis iure culpantur*).

Las guerras justas tienen la intención de generar la paz. Una vez más es el consejo de Agustín que habla por la boca de Tomás: "Sé, pues, pacífico combatiendo, de manera que atraigas a paz provechoza, venciendo a quienes combates". Obviamente la paz solo se logra con la victoria del "guerrero pacífico", que lucha únicamente movido por buenas intenciones y en cuanto es comandado por autoridades legítimamente constituídas.

La otra cuestión que trata Tomás es la de la licitud de obispos y clérigos de combatir en guerra justa, en cuanto éstas "defienden a los pobres y a toda la república de enemigos" (art. 2). Esta cuestión la va resolver por el principio que hoy llamaríamos de la necesidad de la "división del trabajo" en una sociedad organizada. "Muchas son las cosas necesarias para el bien de la sociedad humana. Las diferentes cosas se hacen mejor y más expeditamente por distintas personas que por una" (Cf. Aristóteles en su *Política*). Así como las "leyes humanas" prohíben la práctica del comercio a los soldados, así también los ejercicios de la guerra son contrarios a los oficios destinados a obispos y clérigos.

Dos motivos nos los da Tomás para justificar su posición. En primer lugar las prácticas guerreras "estorban el ánimo en la contemplación de lo divino, de la alabanza de Dios y de la oración por el pueblo, que es oficio de los clérigos". En segundo lugar por una razón muy especial (*propter specialem rationem*). Todas las actividades propias de los clérigos, se enderezan al ministerio del altar, en el cual, bajo la forma de Sacramento, se representa la pasión de Cristo.²³

Por este motivo no está bien "matar o verter sangre", sino más bien estar preparados para derramar la propia sangre por Cristo. Además, está establecido²⁴ que no es regla normal que existan "derramadores de sangre" aunque por ello no cometan pecado. O sea, su existencia es excepcional o "irregular". Por lo tanto, no les está permitido a los clérigos y obispos entrar en la guerra, ordenada a verter sangre, aun en el caso de que éstas sean "justas y meritorias", pues los clérigos están destinados a obras "más meritorias".

De esta forma, por una razón "especial" que es el "ministerio del altar" en el cual los clérigos participan de forma distinta que los demás cristianos — lo que presupone la existencia de dos clases de

23. Recuerda aquí Santo Tomás al mandato de Cristo en la Celebración de ese sacramento conforme I Cor. 11,26 que dice: "Cuantas veces coméis de esta pan y bebéis el cáliz, tantas otras anunciaréis la muerte del Señor hasta que venga".

24. Santo Tomás se remite a Gratianus, *Decretum* p.I d.50 en.4 *Mirror*).

cristianos, uno clérigo y otro "laico" —, a los primeros no les conviene participar en el derramamiento de sangre, como en una guerra, para que no terminen por identificar o confundir con el sacrificio de Cristo.

En la práctica, la teoría de la "guerra justa" — tanto la de San Agustín como la de Santo Tomás — dará los elementos de sostenimiento y manutención del *status quo* de sus respectivas sociedades, no dejando lugar a revoluciones sociales que, por su misma razón de ser, se originan frecuentemente en las bases populares. Por lo tanto éstas nunca son consideradas "legítimas" y fácilmente se justifica su represión como una "guerra justa" en contra de los "enemigos internos".²⁵

Aunque Tomás agrega relativamente poco al "jus belli" propiamente dicho, su aporte a las teorías de la potestad papal y del dominio de la Iglesia — a las que se vinculan desde sus inicios la doctrina de la guerra justa — es de gran importancia para la historia del pensamiento cristiano porque para ello recobra toda la tradición de la cristiandad medieval desde el emperador Constantino.

Por la importancia que esas doctrinas van a tener para la historia de América a partir del siglo XVI, y por su relación con la teoría de la guerra justa de que aquí nos ocupamos, reseñaremos brevemente el pensamiento del Santo Doctor al respecto.

El creciente poder político y económico adquirido por el Papa Y la Iglesia romana, necesitaba de una justificación teológica que los padres de la Iglesia, como vimos, ya desde la mitad del siglo III se ocuparon en elaborar, y que la escolástica, gracias a la genialidad de Santo Tomás, llevará a su máxima "perfección". La relectura de la Sagrada Escritura y de la propia historia del occidente cristiano y también pré-cristiano, ofrecerán la mayor parte del material que necesita.

De entre las cuatro especies de dominio del hombre sobre el hombre, — a saber, el sacerdotal, el real, el político y el económico — Tomás destaca como superiores el sacerdotal y el real que, según la teología cristiana desde los padres de la Iglesia,²⁶ se encuentran así unidos en la persona del Sumo Pontífice Romano. El razonamiento

teológico que justifica la unión de esos dos poderes superiores en el Papa es sencillo. Estos poderes tienen origen divina porque fueron instituidos por el mismo Cristo. Este posee, según la humanidad "la plenitud de potestad". Esa plenitud de potestad la comunicó a su Vicario, o sea Pedro, conforme se lee en el evangelio de Mateo 16, 18-19: "Yo te digo que tú eres Pedro, y que sobre esta piedra edificaré mi Iglesia. Y a tí te daré las llaves del reino de los cielos, y todo lo que atares sobre la tierra, será también atado en el cielo; y todo lo que desatares sobre la tierra, será también desatado en los cielos".

Luego de esa cita concluye Tomás que "estas palabras significan el dominio de San Pedro y de sus sucesores sobre todos sus fieles, y por éllas se nos manifiesta que el Sumo Pontífice Romano puede ser llamado como Cristo, Rey e Sacerdote".²⁷

La superioridad del dominio que ejerce la Iglesia Romana a través de su jefe supremo deberá ser contestada en los siglos inmediatamente posteriores a Santo Tomás. El "conciliarismo" de los siglos XIV y XV es uno de los espectros que aún ronda el Vaticano a principios del siglo XVI y su temor es una de las causas del retraso en la realización del Concilio de Trento.

2. LA "GUERRA JUSTA" EN LA CONQUISTA Y EN LA FORMACIÓN DE LA "NUEVA CRISTIANDAD" EN EL "NUEVO MUNDO"

Desde el primer momento de la convocación del Concilio de Trento (1545-1563), los obispos de las Indias mostraron mucho interés en participar. Creían tener suficiente derecho para ello, por ser representantes de una Iglesia ya extensa aunque todavía en constitución, una Iglesia que por esa misma situación tenía sus propios problemas que necesitaban urgentes respuestas y "remedios" adecuados.

El Concilio anterior, el V de Letrán (1512-1517) no había, despertado interés igual por varios motivos. A parte de que éste no se proponía aún a reformar la Iglesia, fue un Concilio casi exclusivamente italiano. Además, la Iglesia en el Nuevo Mundo apenas empezaba a tomar conciencia de los grandes problemas éticos y teológico-pastorales que la conquista había levantado.

El sermón del fraile dominico, Antón de Montesinos, en el Adviento de 1511 en Santo Domingo, fue el punto de partida de un movimiento destinado a echar luces nuevas en la relación español/indígena. En ese preciso momento empieza también a surgir un modelo "nuevo" de evangelización. Es el momento en que se levanta, por primera vez, la "voz profética"

25. Véase Roland H. Bainton, *op. cit.*, pp. 100 y 108.

26. Tomás cita aquí a San Agustín, el libro XVII *Sobre la Ciudad de Dios*, a San Hilario, y a la práctica histórica misma de la cristiandad desde Constantino cuando éste se somete a la autoridad del Papa San Silvestre, a Carlomagno que fué nombrado y coronado emperador por el Papa Adriano, y a aton I que fué creado y coronado emperador por el Papa León. Véase el *Opúsculo XI Sobre el Reino*, en Santo Tomás de Aquino, *Opúsculos Filosóficos Genuinos*, Editorial Poblet, Buenos Aires, 1947, el que utilizaremos para esta síntesis del pensamiento tomista a respecto del poder papal, p. 666.

27. *Idem*, p. 664.

que pone en tela de juicio la licitud de las guerras de conquista españolas y del propio poder de jurisdicción de la corona sobre estas tierras "nuevamente descubiertas", además de su secuela inseparable: la esclavitud indígena y luego africana.

El saqueo de los tesoros indígenas y la esclavización de sus cuerpos aparecen como motivos más principales de la presencia de los españoles en el Nuevo Mundo que la misma evangelización, aunque desde la *Bula de donación* de Alejandro VI (4 de mayo 1493) se venía diciendo que el propósito de los reyes "cristianísimos", Fernando e Isabel, era "principalmente la exaltación y propagación de la Fe Católica".²⁸

El carácter guerrero que la misión cristianizadora asume desde ese momento en el Nuevo Mundo, es difícil de encubrir-se en esa misma bula, pese a que se refiere a los indígenas como "gentes que viven de paz" y que "creen que hay en los cielos un Dios creador". En cuanto en Europa la cristiandad se ve dividida, la figura de los "verdaderos católicos reyes y príncipes"

se sobresale como quienes han dedicado a exaltar, aumentar y extender la Fe Católica y Religión Cristiana así como han procurado la salvación de las almas y reprimido y conducido las naciones bárbaras a esa misma fe.²⁹

Como prueba de ese empeño y diligencia el papa menciona "la recuperación del Reino de Granada de la tiranía de los sarracenos, realizada por vosotros en estos actuales tiempos, con tanta gloria del nombre de Dios" y no duda de que es el mismo "santo y laudable" propósito que anima a los reyes a "buscar y descubrir algunas islas y tierras firmes remotas y desconocidas (...) para así inducir a los moradores y habitantes de ellas a dar a nuestro Redentor y a la profesión de la fe católica".³⁰

Luego de manifestar la coincidencia de los deseos de Dios y los suyos en esta labor "espontánea" de los reyes, el papa los manda y exhorta a "conducir a los pueblos que habitan tales islas y tierras a recibir la religión cristiana". A ello están "obligados" por mandato apostólico en virtud del sagrado

bautismo que recibieron. Con todo, para facilitarles "tan penoso encargo", no por petición de los reyes o de otros, sino por "mera liberalidad nuestra" y con la "plenitud de la apostólica potestad, con la autoridad de Dios omnipotente, a Nos concedida en San Pedro, y el vicariato de Jesucristo, que ejercemos en la Tierra, a vosotros y a los herederos y sucesores vuestros, Reyes de Castilla y de León, a perpetuidad, al tenor de las presentes, damos, concedemos y asignamos con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, derechos y jurisdicciones, y todo lo atañadero a ellas, todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, conocidas y por conocer, hacia el Occidente y Mediodía, haciendo y estableciendo una línea del Polo Artico, o sea el Septentrión, al Polo Antártico, esto es al Mediodía, la cual línea diste cien leguas hacia el Occidente Y Mediodía de cualquiera de las islas que vulgarmente llaman de los Azores y Cabo Verde, ya las tierras firmes e islas descubiertas y que se descubran estén hacia la India ya hacia otra parte cualquiera".³¹

Como es fácil de observarse, el documento tiene intensión explícita de asumir un valor jurídico, y como tal lo ha sido tomado a lo largo del período colonial, pues constituye a los reyes católicos como señores de dichas "islas y tierras firmes", "con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción" y al mismo tiempo prohíbe "bajo pena de excomunión" a todas las demás personas o reinos el acceso a esas tierras, sea para "obtener mercancías" o para "otra causa cualquiera".³²

La donación papal se encuentra en la base del "ultimatum a los descubiertos y donados"³³ escrito por el teólogo jurista Palacios Rubios. El *Requerimiento* — como sencillamente pasa a ser conocido ese documento — tiene como finalidad conceder legitimidad jurídica a la guerra contra los indígenas. Tal legitimidad la hace originar en los poderes del papa y del rey:

"...vos ruego y requiero que entendáis bien esto que os he dicho, y toméis para entenderlo y deliberar a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo y al Sumo Pontífice llamado Papa, en su nom-

28. El Breve *Inter Coetera* del Papa Alejandro VI (Rodrigo de Borja) es substituído por la Bula del mismo nombre, dado en Roma el 4 de mayo, 1493, el día siguiente del anterior. De los cinco documentos de donación papal de "las islas y tierras firmes, descubiertas y por descubrir" dados en el mismo año (breve *Inter Coetera* 3 de mayo, bula *Eximiae devotiones* 3 de mayo, bula *Inter Coetera* 4 de mayo, bula *Piis fidelium* 25 de junio, bula *Dudum siquidem* 26 de septiembre), la bula *Inter Coetera* del 4 de mayo es la que tuvo mayor trascendencia. Véase sobre ellos Guillermo Lópes de Lara, *Ideas tempranas de la política social en Indias, Apología de los Indios. Bula de la Libertad*. Jus, México, 1977, pp. 27-48. El texto íntegro de la bula que aquí nos referimos se encuentra en las páginas 323-330. (El subrayado en la cita es nuestro).

29. *Ibid.*, p. 323.

30. *Ibid.*, p. 324.

31. *Ibid.*, p. 326.

32. *Ibid.*, p. 329.

33. Título que el historiador mexicano Luis Gonzáles da al famoso *Requerimiento* del teólogo jurista Juan López de Palacios Rubios o "Notificación y requerimiento que se ha de hacer a los moradores de las islas e tierra firme del mar océano que aún no están sujetos a Nuestro señor". Su fecha probable es el año de 1513. Se trata de una síntesis apretada de las ideas que había defendido el año anterior en la Junta de Burgos (1512) y que desarrolla extensivamente en su obra *De las Islas del mar Océano*, escrita entre 1512 y 1514 (Cf. Zavala, Silvio. "Las doctrinas de Palacios Rubios Y Matias de Paz ante la conquista de América", en *op. cit.*, p. XV).

bre, y al rey la reina nuestros señores, en su lugar, como a superiores e señores y reyes desas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación, y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos vos declaren y prediquen lo susodicho".³⁴

Más de una vez se refiere Palacios Rubios a la donación papal en ese breve texto. De hecho se trata de una verdadera defensa en favor de los derechos reales de España sobre las Indias, fundados a su vez en el extraordinario poder papal. Este, "como señor del mundo, hizo donación destas islas y tierra firme del mar océano a los dichos rey y reina y a sus sucesores en estos reinos...".³⁵

El "ultimatum" de Palacios Rubios a los naturales de las Indias no deja dudas en cuanto a los efectos negativos para los indios, caso ellos no reconocieran a la Iglesia, ni al Papa, ni al rey, ni a los religiosos que venían a predicarles. En ese caso, — dice — "con la ayuda de Dios, yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré la guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haré esclavos, y como tales

los venderé y dispondré dellos como Su Alteza mandaré, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males y daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor, y le resisten y contradicen, y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sean a vuestra culpa y no de Su Alteza ni mía ni destos caballeros que conmigo vinieren...".³⁶

Tanto la guerra como la servidumbre a la que son sometidos los vencidos, pueden ser teológica y jurídicamente justificadas, gracias a una concepción del universalismo católico (sic) desde la óptica del poder papal. "De todas esas gentes Nuestro Señor dio cargo a uno, que fue llamado San Pedro, para que de todos los hombres del mundo fuese señor e superior, a quien todos obedeciesen (...) y (...) le mandó que pusiese su silla en Roma, como en lugar muy aparejado para regir el mundo, mas también lo permitió que pudiese estar y poner su silla en cualquier otra parte del mundo, y juzgar y gobernar a todas las gentes, cristianos, moros, judíos, gentiles y de cualquier otra secta o creencia que fueren".³⁷

La donación papal de los territorios del Nuevo Mundo a los reves

católicos hace resucitar, por la pluma de teólogos juristas como Palacios Rubios, la teoría de la supremacía absoluta del papa sobre todo el universo. Este, como "cabeza de la Iglesia y vicario de Cristo, tiene dominio y potestad sobre el universo entero y sobre las criaturas todas, incluso las infieles, en cuanto a lo espiritual y a lo temporal".³⁸

Se ha hecho ver la influencia del Ostiense (+ 1271) y de los papas Inocencio III (1189-1216) y IV (1243-1254) en la teología jurídica de Palacios Rubios,³⁹ en particular en cuanto a su teoría del derecho divino de los papas que resulta en la defensa de su autoridad y en la justificación teológica del imperialismo del papado.

De hecho el "error de Ostiensis", como lo llama Bartolomé de las Casas, está en la base del pensamiento de Palacios Rubios a respecto de las relaciones entre la Cristiandad y los reinos de infieles. El poder temporal de la Iglesia se iniciará con el advenimiento de Cristo y no se restringirá al ámbito de la Cristiandad sino que se extenderá a todo el mundo. Si la Iglesia posee derecho de supremacía sobre los príncipes gentiles, es fácil concluir que, valiéndose de la

ayuda de los príncipes cristianos, ella puede someter, cuando así lo desee, y aún por la fuerza si necesario fuere, a todo pueblo que no acepte tal sumisión. Estos estarían violando el derecho de jurisdicción que le habría sido "concedido" por "permiso" de la misma Iglesia pero que ésta lo puede retirar cuando desee o crea conveniente. La "capacidad de jurisdicción" de los "infieles" solo puede existir en cuanto éstos reconozcan el dominio de la Iglesia ya que "el advenimiento de Cristo sustrajo a los infieles toda jurisdicción y potestad y las transfirió a los fieles en virtud de causa justa, porque Dios cambia la primacía de un pueblo a otro por las injusticias que comete".⁴⁰ Al leer este texto, anota Las Casas al margen: "Opinión herética del Ostiense" y "No Puedes, señor doctor, resolver o responder a esas autoridades, sino recurriendo a un gran absurdo".⁴¹

El pensamiento de Palacios Rubios hace explícita la vinculación entre supremacía de la Iglesia, potestad papal y guerra justa. Las guerras de conquista y el dominio español sobre el Nuevo Mundo encuentran su justificación en la interpretación de las *bulas de donación* de Alejandro VI. A ellas

34. Véase en Luis Gonzáles, *El entuerto de la Conquista. Setenta testimonios*, SEP-Cien de México, 1984, p. 41.

35. *Ibid.*, p. 40.

36. *Idem.*

37. *Ibid.*, p. 40.

38. Palacios Rubios, *De las islas del mar océano*, p. 133.

39. Véase Silvio Zavala, "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la conquista de América" en *De las islas del mar Océano*, op. cit., p. LXXXVII y ss..

40. Palacios Rubios, *op. cit.*, p. 115.

41. *Ibid.*

recurren todos los juristas y teólogos del siglo XVI, casi como al único y más poderoso instrumento jurídico que pudiera ofrecerles un "descargo de conciencia" por los hechos violentos de la conquista y sometimiento de la población nativa al dominio español.

Por su vez, el contemporáneo más crítico de Palacios Rubios, fray Bartolomé de las Casas, se oponía no solo a la esclavitud — tanto la que se practicaba en virtud de "resgate" como a través de "guerra justa" — sino también a todo método que envolviese cualquier tipo de violencia en contra de los indígenas. En esas cuestiones Las Casas se contradice tanto a Palacios Rubios como a Juan Ginés de Sepúlveda. A éste último se enfrenta en el célebre "debate" de 1550 en Valladolid.

En su *Brevísima Destrucción de las Indias*, nos dice Las Casas acerca de "las dos maneras generales y principales" por las que "los que se llaman cristianos" han pasado al Nuevo Mundo con la finalidad de "estirpar y raer de la haz de la tierra a aquellas miserandas naciones. La una por injustas, crueles, sangrientas y tiránicas guerras. La otra(...) oprimiéndolos con la más dura, horrible y áspera servidumbre en que jamás hombres ni bestias pudieron ser puestas".⁴² En seguida cuenta como eran intro-

ducidos en el conocimiento del Dios cristiano y en la fe católica:

"Después de acabadas las guerras, y muertes en ellas, todos los hombres(...) y mujeres y niños, repartieronlos entre sí, dando a uno treinta, a otro cuarenta, a otro ciento y doscientos (según la gracia que cada uno alcanzaba con el tirano mayor que decían gobernador). Y así repartidos a cada cristiano, dábanselos con esta color, que los enseñase en las cosas de la fe católica, siendo comúnmente todos ellos idiotas y hombres crueles, avarísimos y viciosos, haciéndolos, curas de ánimas. Y la cura o cuidado que dellos tuvieron fue enviar los hombres a las minas a sacar oro, que es trabajo intolerable, y las mujeres ponían en las entancias, que son granjas, a cavar las labranzas y cultivar la tierra, trabajo para hombres muy fuertes y recios.(...) Murieron ellos en las minas de trabajo y hambre, y ellas en las estancias o granjas de lo mismo, y así se acabaron tantas y tales multitudines de gentes de aquella isla, y así se pudieron haber acabado todas del mundo".⁴³

Hablada Las Casas de la situación de la isla Española y de cómo la tendencia era de que se repitiera la misma experiencia en todas las demás partes del Nuevo Mundo caso éste fuera el único método de enseñar la fe católica a estas gen-

tes. Obviamente Las Casas no se preocupa en comentar ni en buscar argumentos de ninguna especie que justificara ena guerra o que aportara algo a la teoría de la guerra justa. Como testigo que era y por la "mucho experiencia" que tenía de las injusticias practicadas por los cristianos, no necesitaba de mucha teoría para afirmar que "guerra justa" es la que tenían los indígenas contra los cristianos, y no como la opinión que se hacía dominante entre los intelectuales en las Indias y en las universidades de la península.⁴⁴

Una visión muy distinta a la anterior a respecto de lo que se pasaba en las Indias la desarrollaban, contemporáneamente, otros dos autores que se tornarán fuentes obligatorias de consulta y paradigmas de otras dos posturas con relación a la justicia de la guerra. Son ellos Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573) y Francisco de Vitoria (1486-1546). Ambos escribieron sobre la guerra justa *que se puede hacer* a los indios, aunque nunca la hubieron tenido: "experiencia".

La divergencia de esos dos últimos autores con la postura pacifista del primero, tiene como origen

su propia visión de quién es el indio así como del estatuto jurídico que le otorgan.

Para Sepúlveda, los "bárbaros del Nuevo Mundo é islas adyacentes(...) en prudencia, ingenio, virtud y humanidad son tan inferiores a los españoles como los niños á los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como la que va de gente fieras y crueles á gentes clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes á los continentes y templados, y estoy por decir que de monos á hombres".⁴⁵ Por este motivo "será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que merced á sus virtudes y á la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan á vida más humana y al culto de la virtud". La conclusión lógica de este raciocinio será entonces: "Y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra será justa según el derecho natural lo declara".⁴⁶ Recuerda aquí Sepúlveda a Aristóteles a respecto del origen "natural" de esa guerra que tiene parte con el "arte

42. p. 11.

43. Las Casas, *Brevísima relación...* pp. 20-21.

44. Con toda la seguridad de quien dice "en conciencia" la verdad, así se expresa Las Casas: "Y sé por cierta e infalible ciencia que los indios tuvieron siempre justísima guerra contra los cristianos, y los cristianos una ni ninguna nunca tuvieron justa contra los indios, antes fueron todas diabólicas e injustísimas, y mucho más que de ningún tirano se puede decir del mundo. Y lo mismo afirmo de cuantas han hecho en todas las Indias". *Idem*, p. 20.

45. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre la justa causa de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1986, p. 101.

46. *Idem*, p. 85.

de la caza". El uso de ésta sería conveniente no solo contra las bestias sino también contra los hombres que, habiendo nacido para obedecer, rehusan la servidumbre. Tal guerra será entonces "justa por naturaleza",⁴⁷ concluye.

También para Vitória el indio es un ser inferior al español. Toda su tarea será distinguir los títulos legítimos de los títulos no legítimos por los cuales "los bárbaros del Nuevo Mundo pudieron venir a poder de los españoles", y concluye por la afirmación del "derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros".⁴⁸

2.1. Causas para la guerra justa en Juan Ginés de Sepúlveda

Ginés Sepúlveda (1490-1573) funda su teoría de la guerra en el Derecho Natural que a su vez lo identifica con el llamado derecho de Gentes, o sea, el derecho común a todos pueblos, cristianos o no.

La primera pregunta que se hace es: en qué consiste ese

Derecho Natural?, cuál su contenido? Lo que caracteriza Sepúlveda en relación a los demás juristas de su época, Vitoria inclusive, es su insistencia en restringir el contenido del Derecho Natural a

lo que sobre ello dicen los hombres doctos de los pueblos superiores, o sea, de los países civilizados, en oposición a los inferiores y bárbaros. Con esto sitúa a los indios "al margen de las elementales condiciones de vida jurídica indispensables para el respeto por los demás pueblos".⁴⁹

Recorriendo la historia de la Iglesia, Sepúlveda concluye que no hay incompatibilidad entre guerra y fe cristiana, cosa suficientemente discutida y "resuelta" en los tiempos de San Agustín. Por otro lado también es ya parte de la tradición cristiana el que la guerra no puede ser un fin en sí misma sino apenas y tan solo un medio para buscar la paz. La guerra constituye, entonces, la *ultima ratio*, o el último recurso para alcanzar la paz.

La cuestión que permanece problemática es el de la "justicia de la guerra" para que ésta no sea incompatible con la fe cristiana. Por lo tanto para que pueda hacerse "justa y piadosamente" la guerra ésta deberá reunir las siguientes condiciones: 1. que su causa sea justa; 2. que sea convocada por autoridad legítima; 3. que quien la haga sea movido por recto ánimo y 4. que sea llevada a cabo de manera recta.⁵⁰

No define Sepúlveda lo que propiamente entiende por "justa" causa de la guerra. En su lugar enumera casos en que, según él, se manifiestan causas justas. Entre las más graves causas de justa guerra, y a la vez "la más natural" se encuentra la que pone en primer lugar: "la de repeler la fuerza con la fuerza, cuando no se puede proceder de otro modo"; en segundo lugar: "recobrar las cosas injustamente arrebatadas" y en tercer lugar: "imponer la merecida pena á los malhechores". A esas tres causas — reconocidas por el derecho eclesiástico, nos lo recuerda — agrega una carta entre otras más que serían "menos claras y menos frecuentes, pero no por eso menos justas ni menos fundadas en el derecho natural y divino", que es: "someter con las armas, si por otro camino no es posible, á aquellos que por condición natural deben obedecer á otros y rehusan su imperio"; y agrega a seguir que "los filósofos más grandes (léase Aristóteles, especialmente) declaran que esta guerra es justa por ley de naturaleza".⁵¹

2.2. El "compelle intrare", ou "compelir a entrar". Una cuestión del método pedagógico de evangelizar.

El "compelle intrare" resucita un viejo problema, pero también

siempre actual, en la historia del cristianismo. Se trata de la cuestión del método de llevar la buena nueva a otros pueblos, en especial a los que de alguna forma se encuentran "fuera" de la Iglesia, sea por enemistad o rechazo, sea por desconocimiento.

Hemos visto que el estatuto jurídico que le confiere "legalidad" a la conquista y ocupación española en el Nuevo Mundo, es el cumplimiento del mandato apostólico de ir a todo el mundo a predicar el evangelio, y que ello sería la "única" motivación por la cual estarían los españoles en estas tierras.

Este mandato se encuentra formulado de la siguiente manera en el evangelio de Mt. 28,19: "Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Para la realización de este mandato, Mateo pone énfasis en la autoridad del que envía: "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra" (Mt. 28,18). No así Marcos, al referirse al mismo mandato. Para él parece ser que lo más importante es la respuesta del que oye la buena nueva: "El que crea y sea bautizado, se salvará; el que no crea, se condenará" (Mc 16,16).⁵²

47. *Idem*, pp. 85-87.

48. En *Relaciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1985, pp. 37-101.

49. Manuel García-Pelayo, en "Juan Ginés de Sepúlveda y los problemas jurídicos de la conquista de América", en Juan Ginés de Sepúlveda, *op. cit.*, p. 12.

50. Sepúlveda, en *op. cit.*, pp. 69 y ss.

51. *Idem*, p. 81.

52. La interpretación literal de este texto llevará a la identificación de la iglesia con el Reino de Dios tan en boga en el siglo XVI, y permanece actual en la eclesiología conservadora tanto católica como protestante. Según ésta, no hay lugar para la salvación fuera de la iglesia. Volveremos más abajo sobre este mismo texto de Marcos y la interpretación que de él hace Sepúlveda a respecto de lo de las "señales que acompañarán a los que crean" (Mc 16,17). Será por una cuestión de "prudencia y moderación" que aconseja primero derrotar militarmente a "gentes bárbaras y no pacificadas" para después evangelizar. Además, los que practican lo contrario estarían como poniendo "á prueba" la justicia y el poder de Dios (Sepúlveda, *op. cit.*, p. 141).

Ahora bien. Mientras en la ciudad de Trento se hallaba en plena realización, el tan esperado Concilio Ecuménico,⁵³ —destinado a reformar y reorientar la vida de la Iglesia Católica para los próximos cinco siglos— en la villa de Valladolid, entonces un pequeño pueblo en España, se reunía una junta de teólogos, juristas y letrados en la que se daría la famosa “disputa o controversia” entre el obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas, de la orden de Santo Domingo, con el cronista del emperador doctor Ginés de Sepúlveda.

Corría el año de 1550. Para la ocasión fray Domingos de Soto, confesor de Su Majestad e igualmente de la orden de Santo Domingo, hizo un sumario de la *Apología* de Bartolomé de las Casas, a la cual Sepúlveda reaccionó con doce objeciones y Las Casas a su vez respondió con otras doce réplicas. La segunda de esas doce objeciones y réplicas trata del punto más fundamental de todos como es el del derecho de todos los cristianos de

ir a predicar el evangelio a todas las gentes,⁵⁴ y si para ello es lícito el uso de las armas para defender a los predicadores, caso necesario, para que los dejaran predicar.⁵⁵

Las Casas defiende la opinión, de que nadie debe ser obligado a oír la predicación, y la fundamenta con cuatro razones: la primera que los infieles no pueden ser compelidos a recibir la fe, que es el fin de la predicación, y por eso mismo tampoco a oír la. Tal compulsión engendraría odio en los oyentes y no afición para recibirla; la segunda razón es porque ni siquiera a los infieles que viven entre los cristianos en Europa los compelen a oír la. La autoridad que cita son los evangelios de Mateo y Lucas cap. 10⁵⁶ a los que comenta diciendo que Jesucristo no nos manda hacer ninguna compulsión, sino que lo dejemos al juicio de Dios. La tercera es el propio ejemplo de Cristo que no quiso por fuerza entrar a los samaritanos que no le quisieron recibir, y la cuarta razón es que los que nunca prometieron oír la fe (como es el

caso de los indios), no pueden ser forzados a lo que no prometieron.⁵⁷

El texto bíblico más utilizado en el siglo XVI para fundamentar la utilización de la fuerza para hacer “entrar” en la Iglesia a los que se encuentran fuera de ella, tanto en virtud del desconocimiento de la fe cristiana por nunca haberla oído, como por motivos de oponerse a ella, es Lucas 14,23, donde aparece la fórmula *compelle eos intrare*.

Para Las Casas, que argumenta con textos bíblicos y comentarios de los santos padres, “compelle intrare” no significa “compulsión exterior por guerra” sino que se ha de entender de la interior compulsión que Dios hace por sus inspiraciones o por ministerios de ángeles” (p.237). San Crisóstomo, Santo Tomás y otras autoridades se habrían referido a esa compulsión no como coacción, sino como “persuasión eficaz” (eficaces persuasionis). De diversas maneras, unas veces por adversidades, otras por milagros, otras por inspiraciones y otras por palabras, “compelle Dios”, a veces, a los endurecidos (p. 239). El mismo San Agustín, al escribir contra los donatistas distingue entre infieles que nunca oyeron la fe, de los herejes que

habiéndola recibido la dejaron. A los primeros han de ser llamados blandamente, porque “como nunca se obligaron a la fe por su libertad (la cual es necesaria para recibirla), no pueden ser compelidos” (p.241). Los demás sí pueden ser compelidos, y la razón es que “el que nunca hizo voto de una cosa no es obligado, pero después de haberlo hecho, ya es obligado a ella” (Ibid.). En conclusión. En el caso de los indígenas, como éstos nunca se obligaron a la fe, no pueden ser compelidos.

En la “objección”⁵⁸ a Las Casas, Sepúlveda retoma el “compelle intrare” del evangelio de Lucas 14,23 contra la interpretación que da el obispo de que se había de entender en el sentido “espiritual de exhortaciones y milagros”. Para el doctor Sepúlveda, el sentido que más estaría en consonancia con la tradición de la Iglesia, es el de la “violencia corporal de armas”, o “compulsión corporal”. Según él, este es el sentido que le da San Agustín y San Gregorio, y por lo tanto no es originalmente suyo.⁵⁹ La táctica argumentativa de Sepúlveda es precisamente la de presentarse, humildemente, como simples intérprete y zeloso cuidador

53. En realidad el Concilio de Trento (1545-1549; 1551-1552; 1562-1563) en 1550 se encontraba en receso, entre la primera y la segunda sesión. Pese a que catolicismo por esas fechas se hallaba en pleno desarrollo a lo largo y lo ancho del Nuevo Mundo, tanto por la problemática discutida como por los participantes este Concilio fue no solo europeo sino también casi exclusivamente latino.

54. La cita utilizada es la del evangelio de Marcos 16,15.

55. Véase en Bartolomé de las Casas, *Tratados*, t. I, FCE, México, 1974, pp. 273-275, 291-293 y 349.

56. Los textos en lengua latina son los siguientes: “En la casa en que entréis, decid primero” “Paz a esta casa” (Lc 10,5), “Y si no os recibe ni se escuchan vuestras palabras, salid de la casa o de la ciudad aquella sacudiendo el polvo de vuestros pies. Yo os aseguro: el día del Juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma y Gomorra que para la ciudad aquella” (Mt 10,14-15).

57. Las Casas, en *Tratados*, op. cit., 273-275.

58. El doctor Sepúlveda escribe para la junta de Valladolid (1550) doce “objeciones” al pensamiento de Las Casas, de las cuales el “compelle intrare” es la segunda. El obispo contesta a esas objeciones con otras doce “réplicas” en aquel mismo orden. La segunda réplica se refiere también a la misma parábola que Las Casas ya llama de “parábola compelle intrare”.

59. San Agustín “en las epístolas 48 y 50, *ad Vicent.*, *ad Bonif.*, *ad Donatum*, que están citadas, 23, q.4, y San Gregorio, epístola 23 del primero libro y 60 del nono”. Cf. *Tratados*, vol. I, p. 291.

de la más auténtica tradición de la Iglesia, tal como la habrían vivido y pensado los grandes padres. "Toda la iglesia (...) sintió este sentido" — dice — y "no solamente por palabras, mas aun por los hechos". San Agustín en las epístolas citadas — continúa — agrega que "la fuerza que los emperadores hicieron a herejes y a paganos la hizo la Iglesia".⁶⁰ El mismo santo, al comentar las palabras del Salmo cuando dice "todos los reyes de la tierra lo adorarán" diría a continuación: "cuanto más la Iglesia logra realizar, tanto mayor poder tiene para ello, la cual no solo invita, sino fuerza al bien".⁶¹

El punto clave y también el más polémico en su argumentación en relación al "compelle" ocurre cuando el doctor Sepúlveda, una vez más interpretando a San Agustín en su pelea contra los donatistas, recurre a lo que llama de distinción entre los "dos tiempos de la Iglesia". La Iglesia habría tenido, a lo largo de su historia, *dos tiempos* o momentos. En el primero de éstos tiempos, no tenía aún reyes ni gentes poderosas para compeler a los desobedientes a la fe. Era el tiempo de su "niñez". El segundo momen-

to, el de su madurez, es el tiempo en que se cumple la profecía que dice: "Y lo adorarán todos los reyes de la tierra" (et adorabunt eum omnes refes terre). Por manos de estos reyes se puede ejercer dicha compulsión según el mismo santo.⁶²

La "réplica" de Las Casas se centrará en eso de "los dos tiempos que tuvo la Iglesia". Dice el obispo que todo lo que el "reverendo doctor" responde es "frívolo y falso", y que falsamente allega las epístolas de San Agustín ya que la preocupación del santo son los herejes y no los gentiles — que son los que "a nuestro propósito atañen". No hacer distinción entre ambos ni conocer propiamente la realidad a que se refiere incurre en una aplicación indebida, inadmisibles y por mismo "falsa". Además, y así termina Las Casas remitiendo el lector a su *Apología* para mayor aclaración, "nunca la Iglesia fuerza o compelle a hacer bien alguno si no es aquel que fue prometido".⁶³

Para Sepúlveda, sin embargo, el método que se debe seguir en la evangelización del Nuevo Mundo debe pasar necesariamente por el uso de la fuerza como la primera de todas las acciones pedagógi-

cas. Enviar predicadores a "gentes bárbaras y no pacificadas" no solo es cosa difícil y peligrosa sino que se peca contra la "prudencia y moderación". Es como "tentar a Dios", y esto es contra la ley divina.⁶⁴

Para una época de "escasez de predicadores de la fe y tan raros milagros, (...) los bárbaros pueden ser conquistados con el mismo derecho con que pueden ser compelidos a oír el Evangelio".⁶⁵

Conquistar y compeler otros a oír el Evangelio es parte del mismo "derecho" a que los españoles se atribuyen, apesar de que la escasez de predicadores y raridad de los milagros sean problemas que no atañen a los indígenas sino cosa que ocurre por "nuestras culpas".⁶⁶

3. LA "GUERRA JUSTA" EN EL 500 ANIVERSARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA⁶⁷

En los días de hoy, y en el mismo año de la celebración de los 500 Años, se realizó en la ciudad del Vaticano entre los días 11 al 14 de maio, un Simpósio Internacional sobre "Historia de la Evangelización de América—Trayectoria, identidad y esperanza de un continente".

Organizado por la Comisión Pontificia para América Latina, participaron en ese Simposio más de cien investigadores como lo afirman sus mismos organizadores. Su comunicado final, intitulado "La primera evangelización de América constituye una gran epopeya misionera",⁶⁸ muestra ya el tono triunfalista de su visión histórica.

60. *Idem*, p. 293.

61. A las palabras de los Salmos: "adorabunt eum omnes reges terre" añade: "quod quanto magis adimpletur, tanto maiore utitur Ecclesia potestate, ut non solum invitet, sed et cogat ad bonum" (Cf. *Ibid.*).

62. Es la epístola 50, *Ad Bonifacium donatistam* el texto de la discordancia en la interpretación más apropiada que disputan entre sí el doctor y el obispo.

63. Véase esa "segunda réplica" en el *Sumario* de la *Apología* de Las Casas en *Tratados*, t. I, *op. cit.*, p. 349.

64. *Idem*, p. 141.

65. *Idem*, p. 139.

66. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra a los indios*, FCE, México, 1987, p. 141. Aunque reconozca que las "culpas" sean de los mismos cristianos, no por ello cree necesario que se cambie el método de evangelizar en favor de uno más suave.

67. El occidente cristiano y conquistador continúa usando, en esta última década del siglo XX, la teoría de la guerra justa como justificación ética y religiosa, a su manera, en sus diferencias con otros pueblos y culturas. A título de ejemplo basta revisar los periódicos de los primeros meses del año 1991, para darnos cuenta de ello. Durante la "operación tormenta en el desierto", el presidente norteamericano George Bush en un discurso para la Asociación Nacional de Transmisoras Religiosas (National Association of Religious Broadcasters), hizo el esfuerzo para presentar a sus interlocutores un cuadro de moralidad y justicia en la guerra del golfo pérsico. Luego de citar a la Biblia, a Abraham Lincoln y a Santo Tomás de Aquino para justificar a guerra, declaró que los Estados Unidos y los demás miembros de la coalición se encontraban "del lado de Dios". A continuación se refirió explícitamente a la "guerra justa": "Sabemos de que ésta es una guerra justa y, con la gracia de Dios, ésta es una guerra que venceremos". En la ocasión aprovechó para demostrar su conocimiento de la tradición cristiana a respecto: "El primer principio de una guerra justa es que ella apoya una justa causa" y también: "Una justa guerra debe además ser declarada por autoridad legítima". "La Operación Tormenta en el Desierto es apoyada por una solidaridad imprecendente de la Naciones Unidas, por el principio de auto-defensa colectiva, las 12 resoluciones del Consejo de Seguridad". Concluía afirmando que nadie había deseado la guerra menos que él y que "nadie más que él está decidido en lograr de la batalla (size from battle) la paz real que puede ofrecer esperanza, que puede crear un nuevo orden mundial".

68. Véase en *L'Osservatore Romano* (en portugués) nº 22 (31 de mayo 1992), p. 2 (290).

Difícil comprobar con datos históricos fidedignos que aquella evangelización fue, como dice, "llevada a cabo con respeto por las mejores tradiciones culturales de aquellos pueblos". En el breve "comunicado", el único momento que reconoce que no todo fue maravillas es cuando repite las palabras del papa Juan Pablo II, de que "como en todas las obras humanas hubo aciertos y errores, luces y sombras, pero, "más luces que sombras".⁶⁹

Esta visión muy ciertamente no coincide con la de los indios al leer su propia historia. En la Consulta Indígena sobre los 500 de Años de evangelización en México,⁷⁰ cuando fueron ellos preguntados sobre la Iglesia ante sus culturas y religiones dijeron sin titubeos:

"Las destruyeron". "No valoraron las culturas. Se les impuso la religión (cristiana) muy estricta. No hubo entendimiento entre sacerdotes (misioneros) Y PUEBLO". "No supieron aprovechar (la religión) que el indígena ya poseía en sí. Si nó, hubiera sido más provechosa la Evangelización, puesto que el indígena vivía su fe". "Muy pocos (misioneros) valoraron la cultura

indígena. Algunos, inclusive, la usaron para dominar". "(La iglesia" se puso como predicadora de un Dios conquistador. Su proyecto (era): Conquistar-Evangelizar y Dominar. (Siguió) el régimen de conquistar por medio de cristianizar y romanizar".⁷¹

A lo largo de esos 500 años el respeto por las tradiciones y culturas indígenas fue marcado más por tinieblas que sombras. Por su vez, las pocas "luces", — o las pocas voces proféticas que se han hecho escuchar en el continente desde hace cinco siglos, en histórica continuidad a la pronunciada por primeira vez por Montesinos — han sufrido todo tipo de resistencias y persecuciones, sea por parte de conquistadores, moradores españoles, encomenderos, etc. como por parte virreyes y gobernadores, inclusive de sus propios superiores religiosos y otras autoridades eclesiásticas.

Testimonios indígenas antiguos y modernos hablan de la misma situación de violencia en que fue introducido el evangelio en el Nuevo Mundo. La coacción, la pedagogía del miedo, el "compelle eos intrare", o hacer entrar por la

fuerza en las estrechas puertas de una Iglesia más preocupada por mantenerse como institución que como dispensadora de la palabra de salvación, continúan siendo, aún, en la práctica, sus métodos más preferidos.

Sin embargo la Iglesia habla hoy de una "nueva estrategia" de evangelización para el continente latinoamericano, de una "nueva evangelización".⁷² En qué se diferencia esa "nueva evangelización" de la que llama "primera evangelización" del siglo XVI?⁷³

La primera evangelización ya sabemos que "fue una *Conquista Espiritual* que vino de la mano de otra *conquista* armada, violenta y desastrosa para los indígenas".⁷⁴ Extender la fe y el imperio fueron dos acontecimientos indisociables de un mismo proyecto coloniza-

dor de las metrópolis tanto española como portuguesa.⁷⁵

Por cinco siglos habría tenido vigencia un modelo supuestamente homogéneo y cargado de buenos frutos llamado de "primera evangelización".⁷⁶ Se encubre y se olvida, precisamente el pecado más grave cometido en esos siglos como lo fue y continúa siendo la identificación entre la fe cristiana y el sistema político y económico llevado a cabo por las clases dominantes, y la cultura considerada por ellas como superior. De ese modo, si en el siglo XVI la Iglesia se identificó con el proyecto colonial de la Europa mercantilista, cabe preguntarnos si por "nueva evangelización" se deberá entender una evangelización descomprometida con el sistema capitalista actual y su ideología neo-liberal, pós-moderna y triunfalista.

69. Esta cita, sacada de la carta apostólica de Juan Pablo II "A los religiosos y religiosas de América Latina por ocasión del V Centenario de Evangelización del Nuevo Mundo" (Roma el 29 de junio de 1990), viene siendo utilizada desde entonces como si tuviera una especie de poder mágico de escusar en detalles históricos para conocer de cerca el contenido verdadero de esas "luces y sombras" ya que, en todo caso, "las luces" triunfaron.

70. Esta Consulta, que fue realizada el 21-24 de abril de 1987 en la ciudad de México, reunía representantes laicos, agentes de pastoral y religiosos de las distintas etnias del país.

71. Respuestas de los indígenas, sacerdotes indígenas, y agentes de pastoral ante la pregunta: "Cuál fué actitud de la iglesia ante las culturas y religiones indígenas?", en *500 Años de Evangelización en México (Consulta indígena)*, op. cit., pp. 119-121.

72. Propuesto por el Papa Juan Pablo II, "Nueva Evangelización — Promoción Humana — Cultura Cristiana" es el tema de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano a celebrarse en el mes de octubre 1992 en la ciudad de Santo Domingo, República Dominicana.

73. Recuerda L. Boff en *América Latina: da conquista à nova evangelização* (Jútica, São Paulo, 1992) que para el padre José de Acosta, el mayor teórico de la misión en el siglo XVI en su obra *De procuranda indorum salute* (BAE, Madrid, 1954, p. 450 e 453) "es necesario que caminen juntos el soldado y el sacerdote" y que "el modo nuevo de anunciar el evangelio es el del misionero, rodeado de soldados y aparato vario", (p. 22; el subrayado es mío).

74. Repetimos las palabras de Mons. José A. Llaguno, obispo de la Tarahumara en epígrafe. El subrayado es de su texto.

75. Véase el artículo de José Oscar Beozzo, "Visão indígena da conquista e da evangelização" en *Inculturação e libertação*, Paulinas, São Paulo, 1986, pp. 76-104.

76. Según Juan Pablo II (Carta Apostólica a los religiosos y religiosas de América Latina, nº 8), a lo largo de esos cinco siglos los frutos de la "primera evangelización" se fueron revigorando y son "característicos del catolicismo del pueblo latinoamericano". Estos serían "su profundo sentido comunitario, su gran anhelo de justicia social, su fidelidad a la fe la Iglesia, su profunda piedad mariana y su amor al sucesor de Pedro". Si esos son "genuínos valores espirituales y humanos" logrados con una evangelización en que pese sus "sombras", qué necesidad habrá entonces de una "nueva evangelización"? A esta y otras preguntas hay que irselas contestando con la mayor lucidez histórica.

Para ser nueva en el "ardor", "método" y "expresión",⁷⁷ la "nueva evangelización" deberá comenzar por asumir la historia verdadera de los distintos pueblos en la riqueza de la diversidad de sus culturas y de sus diferentes experiencias de Dios, experiencias esas milenares y que se confundem con sus propios orígenes.

Mientras la Iglesia se encuentre comprometida con los sistemas políticos y económicos de opresión, e identificada con la cultura occidental, al mismo tiempo en que sigue insistiendo en que solo ella es "el camino normal de salvación" y que *sólo ella* posee la plenitud de los medios de salvación" (SRS 55),

continuará siendo muy difícil el diálogo que pretende realizar con otros pueblos y culturas. Aún más que esto: continuará interesada más en la defensa de su propia institucionalidad, (o en el mejor de los casos en la que una fe que se transformó en ideología sin que se diera cuenta de ello) que en la defensa de la vida de los pueblos en su lucha culturas. El temor en asumir la historia de los pueblos en su lucha por la justicia y por la vida, la hace avalar el genocidio, sea explícitamente pronunciándose a favor de una guerra "santa" y "justa" contra los que no comparte su visión del mundo, sea por el silencio cómplice.

77. Fórmula usada por el papa en EN 17. Citado en el nº 456 del Documento de Trabajo a la IV Conferencia de Santo Domingo.

BIBLIOGRAFIA

ACUÑA, René (ed.). *Vasco de Quiroga, De Debellandis Indis. Un tratado desconocido*, UNAM, México, 1988.

BAINTON, Roland H. *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical survey and critical re-evaluation*. Abington, Nashville, 1982 (1960).

BEOZZO, José Oscar. *Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América Latina*, Vozes, Petrópolis, 1991.

BOFF, Leonardo. *América Latina: Da conquista à nova evangelização*, Atica, São Paulo, 1992.

BONFIL BATALLA, Guillermo (comp.). *Utopía y Revolución. El Pensamiento Político Contemporáneo de los Indios en América Latina*, Nueva Imagen, México, 2ª ed., 1988.

BROWN, Robert McAfee. *Religion and Violence*, The Westminster Press, Philadelphia, 2ª ed. 1987 (1973).

(CEI) Comisión Pastoral para Indígenas. *Fundamentos Teológicos de la Pastoral Indígena en México*, Conferencia del Episcopado Mexicano, México, 1988.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Nova Evangelização. Promoção Humana. Cultura Cristã "Jesus Cristo, ontem, hoje sempre"*, Loyola, São Paulo, 1992.

GONZALEZ, Justo L. *The Story of Christianity*. Vol. I: The Early Church to the Dawn of the Reformation, Harper & Row, San Francisco, 1984.

HANKE, Lewis. *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, Little, Brown and Company, Boston, 1965.

Idem, *Cuerpo de Documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas*, FCE, México, (1943), 1977.

Leyes de Indias, De las (Antología de la Recopilación de 1681). SEP, México, 1988 (Selección, estudio introductorio y notas de Alberto Sarmiento Donate).

LAS CASAS, Fr. Bartolomé de. *Del Unico modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, FCE, México, 2ª ed. Colección Popular, 1975 (1942).

Idem, *História de las Indias*, t.III, FCE, México (Biblioteca Americana), 1981.

MONTENEGRO, Don Alonso de la Peña. *Itinerario para párrocos de Indios, en que se tratan las materias mas particulares tocante a ellos para su buena administración*, Oficina de Pedro Marin, Madrid, 1771.

PALACIOS RUBIOS, Juan López de. *De las Islas del mar Océano*, FCE, México-Buenos Aires, 1954.

PALAFIX Y MENDOZA, Juan de. *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*, UNAM-Miguel Angel Porrúa, México, 1986.

PAZ, Matias de. *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, FCE, México-Buenos Aires, 1954.

QUIROGA, Vasco de. *De Debellandis Indis. Un tratado desconocido*, UNAM, México, 1988.

Idem. *Información en Derecho*, SEP, México,

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, FCE, México, 1987 (1941).

SWAIN, J. Carter. *War, Peace, and the Bible*, Orbis Books. Maryknoll, 2ª ed. 1983 (1982).

SUESS, Paulo (org.). *Queimada e Semeadura. Da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*, Vozes, Petrópolis, 1988.

VITORIA, Francisco de. *Relecciones del estado, de los indios, y del derecho de la guerra*, Porrúa, México, 1985.

ZAVALA, Silvio. "Las doctrinas de Palacios Rubios y Matías de Paz ante la Conquista de América", en Juan López de Palacios Rubios, *op. cit.*

O Autor:

Membro da CEHILA/Brasil
Professor na Universidade do Vale do Paraíba (UNIVAP)
Professor convidado para a História da Igreja na Faculdade N. S. da Assunção