

El amor de la libertad en la cultura popular. Rafael Tello y su lectura histórico-teológica del cristianismo latinoamericano

RESUMEN

En el contexto de la celebración de los bicentenarios patrios de los pueblos de Latinoamérica, este artículo trata sobre la interpretación que Rafael Tello realiza de la historia de nuestra evangelización constituyente. Él comprende que allí se ha forjado el *núcleo medular* de la identidad cultural del cristianismo popular, que sintetiza como un *amor de la libertad* y de la dignidad humana que está en su base. Ofrece un acercamiento dinámico a las principales categorías de un autor cuyo pensamiento se halla en su primera etapa de recepción.

Palabras clave: Libertad, dignidad humana, proceso histórico, cristianismo y cultura popular, Rafael Tello

LOVE OF FREEDOM IN POPULAR CULTURE. RAFAEL TELLO AND HIS HISTORICAL- THEOLOGICAL INTERPRETATION OF THE LATIN AMERICAN CHRISTIANITY

ABSTRACT

This article, written in occasion of the Latin American bicentennial anniversaries, is concerned with the interpretation by Rafael Tello of the history of our evangelization. According to him, this evangelization constitutes the *kernel* of the Christian identity of popular Christianity, which he summarizes as love of freedom and human dignity. The present work offers a dynamic approach to the main categories of reflection of this author whose thought is in the first step of its reception.

Keywords: Freedom, Human Dignity, Historical process, Christianity and popular culture, Rafael Tello

Introducción

En ocasión del bicentenario de nuestra independencia nacional, nos pareció oportuno ofrecer algunos trazos de la interpretación teológica que de la historia inicial de nuestro continente latinoamericano realiza Rafael Tello.¹ Conocido por su animación de iniciativas pastorales concretas, el padre Tello ha reflexionado sobre la común solidaridad de Argentina con la ‘patria grande’ desde los tiempos en que integraba el equipo de peritos de la COEPAL.² Buscando siempre los caminos de una pastoral popular, y el reconocimiento de la identidad peculiar de nuestro pueblo cristiano, desarrolló una sólida fundamentación doctrinal que se encuentra en su primera etapa de recepción académica. En su lectura de la historia de la evangelización constituyente de América Latina, Tello comprende que se ha forjado el *núcleo medular* de la identidad cultural del cristianismo popular, que él sintetiza como un *amor de la libertad* y de la dignidad humana que está en su base.

1. La ubicación del cristianismo popular en la historia

Corriendo el año 1992, a cinco siglos del comienzo de la evangelización en América, Rafael Tello va entregando en sus clases semanales con sacerdotes interesados en una pastoral popular, el material que constituye el texto fuente del tema de este artículo.³ Allí comienza por *ubicar* en el proceso más amplio de la larga historia del cristianis-

1. Rafael Adolfo Tello nació en La Plata el 7 de agosto de 1917. Estudió leyes y se recibió de abogado en 1944. Entró al Seminario Metropolitano de Buenos Aires en 1945 y se ordenó sacerdote en 1950. En 1958 fue nombrado Director de Estudios y profesor del Filosofado en el Seminario Mayor de Villa Devoto, cuando el clero diocesano reemplazó a los jesuitas en su conducción, siendo rector Eduardo Pironio y Director de Teología, Lucio Gera. Tres obras de reciente elaboración pueden completarnos la presentación de su figura: E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Buenos Aires, Ágape, 2012; G. RIVERO, COMP, *El viejo Tello y la pastoral popular*, Buenos Aires, Patria Grande - Fundación Saracho, 2013 ; G. RIVERO, *El viejo Tello en la COEPAL. Sus intervenciones entre los peritos de la Comisión Episcopal de Pastoral en la recepción del Concilio Vaticano II en Argentina (1968-1971)*, Bs. As., Agape-Patria Grande-Saracho, 2015.

2. R. TELLO, Y OTROS, “Reunión de los Peritos de la COEPAL - 30 de marzo de 1969”, *Ediciones Volveré* Fascículo 5 (2015) 1-31 [En línea] <<http://bit.ly/1TUIUID>> [Consulta 16-VII-2015], 19: “La Argentina se siente parte de Latinoamérica, y es solidaria con todo el proceso de transformación y de liberación de Latinoamérica”. Cf. M. GONZÁLEZ, *La reflexión teológica en la Argentina, 1962 - 2004: apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro*, Córdoba, UCC, 2005, 84.

3. Cf. R. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, Bs.

mo, el surgimiento de ‘este fenómeno de América Latina que es el catolicismo popular’.⁴ En su introducción él mismo nos explica su metodología:

“El cristianismo popular es un modo peculiar de vivir la vida cristiana, que se da en nuestro pueblo. De allí que sea necesario tratar: * Del cristianismo popular como realidad evangélica. * De él con su sujeto propio, el pueblo, que es realidad temporal. El método para lo primero deberá ser *principalmente teológico*, pero no exclusivamente tal, pues como se da en el transcurso del tiempo, tiene también una dimensión histórica que debe ser considerada. El método para lo segundo deberá ser *predominantemente histórico* y sociológico, pero no exclusivamente por que *la realidad que lo cualifica es teológica*”.⁵

Tello considera el catolicismo popular como una legítima diversificación histórica y cultural del cristianismo universal y por eso comienza su estudio ubicándolo en las coordenadas del tiempo en que se produce su hecho inicial:

“Podemos trazar las líneas esenciales del movimiento histórico de este modo: al tiempo que iba muriendo la Edad Media, en ambos mundos, en Europa nacía la modernidad, y en América *la Providencia* suscitaba un movimiento nuevo y distinto, que no prolongaba aquí el espíritu verticalista de la Edad Media, ni dependía en modo alguno de la modernidad, sino más bien era contrario a ella”.⁶

Al aplicarse a la consideración de la historia como teólogo, reconoce que se adentra en un camino huelleado por la Providencia y procura entonces reconocer la continuidad de esos pasos en la vida presente. La hermenéutica del pasado está en función del presente de esa vida cristiana: “*en este tiempo se forma el cristianismo de nuestro pueblo*”.⁷

As., Agape - Fundación Saracho, 2016. [De próxima aparición editorial. Citamos según parágrafos] Este texto se fue entregando semanalmente entre el 23 de abril de 1992 y el 17 de diciembre del mismo año. Sobre el origen de la escuelita de los sacerdotes con Tello, cf. RIVERO, *El viejo Tello y la pastoral popular*, 98.

4. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 1. A ello dedica la primera sección de esta obra, que está constituida por 72 parágrafos.

5. *Ibid.* Introd. Subrayado nuestro.

6. *Ibid.* n° 9.

7. *Ibid.* n° 8. Ricoeur dice que el arte del historiador nace como hermenéutica y continúa como comprensión, es decir, como una interpretación de los signos de la historia. Cf. C. M. GALLI, “La teología pastoral de Evangelii gaudium en el proyecto misionero de Francisco”, *Teología* 114 (2014) 23-59, 26 (nota 2).

El espíritu tardo-medioeval con el que viene el Imperio español a América a comienzos del s. XVI es contemporáneo con el paralelo surgimiento de otros procesos de algún modo “libertarios”.⁸ Distingue estos procesos históricos en dos grupos que considera radicalmente diversos: los vinculados a la modernidad europea, y los que producen en América Latina el nacimiento del cristianismo popular. Ambos tienen en común la oposición a las formas medievales, pero el que se da en nuestras tierras diverge profundamente también de las formas ilustradas y modernas.

Los diversos procesos culturales y políticos vinculados a la modernidad europea – renacimiento, barroco, ilustración, absolutismo, despotismo, secularismo, etc.– son pensados por Tello en sus características *comunes*, considerando que todos ellos se encuentran ligados también a un *hecho inicial* de gran configuración histórica: el surgimiento de la burguesía.⁹

“En el Renacimiento italiano, sobre todo en el ‘cuatrocientos’ se forma la burguesía, en ruptura con el autoritarismo y la jerarquización medieval, apoyados en su ‘virtú’ voluntarística y en la razón, mediante las cuales logra, en abundancia, riquezas de este mundo, en especial dinero (y consecuentemente poder); por ella el hombre, mediante su voluntad y su razón, busca hacer el mundo ‘como una obra de arte’ (racional) para instalarse en él (secularismo). Toda la modernidad andará en definitiva por estos carriles (aun cuando profese el calvinismo o el luteranismo): iniciativa racional, construcción del mundo, vida secularizada, en este mundo. Con el enriquecimiento, esa burguesía se hizo cortesana o tomó espíritu cortesano pero sin perder esencialmente su característica «racionalidad»”.¹⁰

Para referirse a este complejo proceso histórico Tello utilizará habitualmente en sus escritos la expresión “cultura moderna”¹¹ para diferenciarla de la surgida en Latinoamérica gracias al cristianismo, y

8. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 3.

9. Para un estudio del surgimiento de la burguesía puede ayudar el estudio de la prestigiosa medievalista francesa citada a menudo por Tello: Cf. R. PÉRON, *Los orígenes de la burguesía*, Bs. As., Los libros del Mirasol, 1962.

10. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 4-5.

11. Son numerosas las páginas dedicadas por Tello –sobre todo en la última década de su vida– al estudio del proceso histórico de la cultura moderna así comprendida: Cf. R. TELLO, “Evangélicación y cultura”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape-Saracho-Patria Grande, 2014, 205-252, 214; R. TELLO, “La obra de la Salvación. Qué pastoral hoy.”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2014, 253-314, 253; R. TELLO, “Cul-

que llama “cultura popular”. Es importante advertir aquí que considera ambas realidades históricas de manera dinámica y procesual, y no como cosas fijas y estáticas de las que podemos hablar sólo en abstracto. La imagen del *proceso* es fundamental en la concepción histórica de nuestro autor:

“Por eso, cuando el absolutismo se afirma y comienza la construcción de los grandes estados modernos, la burguesía en Inglaterra y el filosofismo o ilustración en el continente –que retoma los propósitos de la burguesía renacentista–, adquieren una posición de avanzada. (...) La incipiente modernidad valora este mundo y las cosas de este mundo y a obtenerlas y construirlo dedica la razón “inmanente” al mundo. En el catolicismo se responde con una razón “trascendente” que ordena todo a Dios multiplicando las disposiciones para ello y, frente a las actitudes mundanas, secularistas, asume todas las creaturas y su riqueza para ponerlas al servicio, culto y manifestación de la excelencia de Dios. Es lo barroco. *En este tiempo se forma el cristianismo de nuestro pueblo*”.¹²

Para una ubicación histórica del cristianismo popular, Tello cree que es fundamental dejar claramente establecida su profunda diversificación con el proceso de la cultura moderna:

“Esta diferencia con la modernidad parece *lo principal del proceso histórico iniciado en los siglos XV y XVI*, pues tanto el espíritu medieval como el barroco se van debilitando paulatinamente y pierden en gran medida –aunque parece que aún no del todo– su importancia; en cambio la cultura, el espíritu popular, se mantiene firme, y en algunos aspectos crece; lo mismo la modernidad crece muy fuertemente en todo sentido y se extiende al universo entero”.¹³

Pero junto con esto, también considera la importancia de distin-

tura ilustrada y cultura popular”, en: RAFAEL TELLO, *Pueblo y Cultura I*, Buenos Aires, Patria Grande, 2011, 146-177. R. TELLO, *Cristianismo popular y cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Cuadernillo complementario n° 2. Sobre cultura moderna*, inédito, 1997; R. TELLO, *Anexo 4. La modernidad. Cultura moderna*, inédito, 1998. Son abundantes las fuentes citadas por Tello en la comprensión del proceso histórico moderno estos textos. Mencionamos solo algunos: J. H. RANDALL, *La formación del pensamiento moderno: historia intelectual de nuestra época*, Bs. As., Nova, 1952; F. VALJAVEC, *Historia de la Ilustración en Occidente*, Rialp, 1964; P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza Editorial, 1988; PERNOD, *Los orígenes de la burguesía*; A. VON MARTIN, *Sociología del renacimiento*, Fondo de cultura económica, 1974; G. SIMMEL, *Filosofía del dinero*, 1977; J. HUIZINGA, *El concepto de la historia*, Fondo de Cultura Económica, 1977; J. HUIZINGA, *El otoño de la edad media: estudios sobre la forma de la vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en Francia y en los Países Bajos*, Madrid, Alianza editorial, 1978.

12. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 6-7.

13. *Ibid.* n° 13. Subrayado nuestro.

guir el camino del cristianismo latinoamericano del proceso de formación de la *doctrina católica moderna*,¹⁴ y que en adelante designará como propia y característica de la «cultura eclesial»:

“Esta doctrina es católica, sólidamente ortodoxa, pero con ella, *en su espíritu y en su formulación*, se busca lograr un acercamiento a los planteos modernos, de modo de lograr un diálogo con la modernidad y dar bases para que continúe un desarrollo recto y moderno, es decir que se inscriba en la realidad de la modernidad. Por ello esta doctrina tendrá asimismo un marcado tono ‘racional’”.¹⁵

Imposible sintetizar en un artículo como éste las muchas razones históricas que aduce nuestro autor para explicar la consolidación de esta “cultura eclesial moderna”,¹⁶ a la que dedica más de 50 párrafos sólo en este texto. Sí nos importa subrayar que ella no se identifica sin más con el cristianismo, ni agota todas las posibilidades históricas de la vida cristiana. Tello insiste en que hay que recordar siempre que el cristianismo no es una doctrina, ni tampoco se expresa en una sola doctrina, sino que el cristianismo es una *vida*, –la gracia del Espíritu Santo la cual es dada por la fe en Cristo–, vida infundida en el corazón del hombre y dirigida por el Espíritu.¹⁷ En todo caso, la doctrina católica moderna es el producto de una de sus diversificaciones. El cristianismo popular, en cambio, es el resultado de un proceso legítimamente diverso y Tello se dedica a reconocerlo y fundamentarlo. Para hacer esto último, procura evitar la *doctrina eclesial modernizada*¹⁸ y recurre frecuentemente a la autoridad teológica de Santo Tomás de Aquino.

La categoría proceso histórico, como un fruto maduro del Vaticano II, resultó central en su recepción Latinoamericana y Argentina, especialmente para la renovación pastoral de la Iglesia.¹⁹ Esta motiva-

14. Cf. *Ibid.* n° 25. Además de la sinopsis introductoria, la llama así en los n° 23. 31. 42. 65 y 72.

15. Cf. *Ibid.* n° 26. Subrayado nuestro.

16. Así la denomina en cinco oportunidades. Cf. *Ibid.* n° 14. 31. 36. 37. 39.

17. Cf. *Ibid.*, n° 382. Donde cita *STh* I-II, q. 106, a. 1. A la comprensión tellana de la vida cristiana desde la teología de la ley nueva o evangélica de Santo Tomás se orienta la actual redacción de nuestro trabajo de tesis doctoral.

18. No por la verdad de su contenido –sólidamente ortodoxa y católica– sino sólo por el modo como ella se presenta, “de acuerdo al espíritu e intencionalidad concreta con que es formulada”. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 27.

19. Cf. J. C. SCANNONE, “La recepción del método de «Gaudium et Spes» en América Latina”, *La Constitución Gaudium et Spes. A los treinta años de su promulgación*, Buenos Aires, San Pablo (1995) 19-49.

ción fuertemente pastoral es la que mueve a Tello en su teología: conocer los caminos de Dios para el pueblo de Latinoamérica y ayudar a la Iglesia a ser fiel a esos designios divinos.²⁰ Es frecuente su preocupación de que el proceso histórico latinoamericano no sea rectamente comprendido por la Iglesia jerárquica y visible:

“Frente a lo popular latinoamericano [la Iglesia] reacciona de modo ambiguo: reconoce la cultura popular, parece no percibir toda la hondura del planteo del problema, pero influenciada por la fuerza y los logros de la modernidad –y allí la ambigüedad es mucho menor– *externamente* parece creer que ella es imparable y da normas para en función de ella proyectar la acción pastoral; *internamente* acomoda su cultura a los valores de la modernidad, en lo posible hacerlo, y procura transmitir esa ‘cultura eclesial modernizada’ a los pueblos que tienen desde su origen otra –tal vez providencial– muy diferente, sin percibir suficientemente que con ello ataca un punto neurálgico del pueblo al que ella quiere ayudar”.²¹

El párrafo precedente es sólo una muestra de la interpretación de la historia de nuestro autor, que aunque funda a menudo su visión teológico-histórica en la recepción del magisterio de Juan Pablo II y Puebla,²² ofrece su propia perspectiva del proceso del cristianismo latinoamericano, difiriendo por ende también en sus consecuencias prácticas. Él mismo sintetiza al final de esta sección la ubicación histórica del catolicismo popular y su cultura:

“Para terminar podemos sintetizar el pensamiento largamente desarrollado diciendo que: Hacia el final de la Edad Media nace en Europa la modernidad secularista y en América un pueblo nuevo, cristiano, de espíritu contrario. La Iglesia europea desarrolla una doctrina y cultura cristiana pero moderna y modernizante con la que intenta oponerse a la moderna secularista que se extiende ya hacia América. Por

20. Cf. E. C. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, Ágape, Buenos Aires, 2012, 44; Cf. O. ALBADO, “Fe, cristianismo y humildad: núcleos teológicos de la pastoral popular del padre Rafael Tello”, *Teología* 107 (2012) 61-67, 61.

21. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 14. Cf. Puebla 420s, 460, 466. Tello nota que muchos textos magisteriales (expuestos frecuentemente en un contexto modernizante) pueden ser vistos e iluminados desde nuestra realidad popular, lo que les da un nuevo sentido. Cf. *Ibid.* n° 67.

22. Es imposible referir en un artículo como este la permanente recepción que Tello realiza de los documentos del magisterio pontificio y latinoamericano desde el Concilio hasta el final de sus días. En cuanto al tema aquí tratado aparece muchas veces citado JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, [En línea] <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/1984.html> [consulta 29/II/2016].

lo cual la Iglesia –siguiendo tal vez el estilo europeo– trata de traer y dar a América esa misma doctrina y cultura que ella ha elaborado en Europa. Pero el pueblo americano, y cristiano, contrario a todo espíritu de modernidad, las rechaza. Pero la Iglesia insiste en imponerla, no advirtiendo ni el valor de la popular ni que con ello está atacando y debilitando al nuevo pueblo cristiano ni que éste, por otros caminos, también se opone a la modernidad secularista”.²³

2. *El hecho inicial del cristianismo popular y su movimiento histórico*

Ubicado históricamente “ese hecho nuevo y providencial que es la adopción del cristianismo por los indoamericanos”, a continuación Tello considera “el hecho mismo, si se dio y cómo se dio”.²⁴ Abordará el tema en tres partes siguiendo un triple movimiento argumentativo, de acuerdo a la siguiente metodología: hechos históricos, significado teológico y fundamentación doctrinal. “Al hablar del hecho que da origen al cristianismo popular, vemos primero cómo se presenta, luego hablamos de cuál es su sentido y luego tratamos de explicar racionalmente porqué el cristianismo popular, así formado, es auténticamente evangélico y válido”.²⁵

En este artículo nos ceñimos solamente al *hecho inicial* del cristianismo popular que Tello considera verdaderamente configurador de su cultura popular y de su núcleo identitario. Nuestro teólogo vislumbra que es aquí donde nacen los cauces y las características de la primera evangelización, aunque ella se prolongue durante todo el tiempo de la Colonia.²⁶ El nacimiento del cristianismo popular y la *conformación medular de su cultura* supone la conquista y dominación por España de nuestras tierras, con dos aspectos bien característicos e importantes de precisar: -1- la recepción generalizada del bautismo y -2- la toma de distancia con los españoles y con su modo de vida.

23. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 72.

24. *Ibid.* 73.

25. *Ibid.* 75.

26. Cf. R. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, Agape - Fundación Saracho - Patria Grande, 2015, 62. Consideramos con nuestro autor, que tiene una importancia fundamental el principio de dicha evangelización, que puede ubicarse en los siglos XVI y XVII. Muchos elementos de la historia de la primera evangelización son orgánicamente tratados en la homilía recién citada de Juan Pablo II [nota 22]. Allí el Santo Padre llama a una *Nueva Evangelización*, tema que será central en la recepción de Tello, que considera esta continuidad con la primera evangelización cómo el elemento formal o específico de la *nueva evangelización*. Cf. R. TELLO, *La nueva evangelización. Escritos teológicos pastorales*, Buenos Aires, Ágape, 2008, 90.

2.1 Recepción generalizada del bautismo

La recepción generalizada del bautismo por los indios de las culturas superiores del continente, es un hecho ya establecido que no puede ser negado históricamente.²⁷ La documentación existente sobre la evangelización continental de la América nuclear entre 1523 y 1573 es bien abundante.²⁸ En esta segunda etapa –marcada por hechos importantísimos como el acontecimiento Guadalupano y el arribo de los doce apóstoles franciscanos–,²⁹ la respuesta cristiana del indio se nos presenta como multitudinaria y tiene lugar un proceso de afluencia masiva de los indígenas al bautismo. Se ha hecho clásico este célebre texto de Fray Toribio de Benavente que –afirma Borobio– fue un testigo privilegiado de la praxis y celebración del bautismo de los indios en el siglo XVI:

“Venían de esta manera muy muchos, ya no como solían en solo domingos o fiestas (...) más cada día, niños y adultos, sanos y enfermos, no sólo de los pueblos y provincias a do residían los frailes, más también de todas las comarcas. Y cuando iban visitando en las iglesias (...) se iba mucha gente a baptizar. Y de las estancias y casas salían otros muchos e iban en seguimiento de los frailes con los niños y los enfermos a cuestras, y entre ellos viejos de crépitos. Otros cojos y ciegos y muchos iban arrastrando (...) Eran tantos los que en aquellos tiempos venían al bautismo, que a los ministros que bautizaban muchas veces les acontecía no poder alzar el brazo con que ejercitaban aquél ministerio. Y aunque mudaban los brazos, ambos se les cansaban, porque un solo sacerdote acaecía baptizar en un día cuatro, cinco y seis mil adultos y niños”.³⁰

27. Numerosas fuentes antiguas y recientes lo atestiguan Cf. F. T. D. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México, 1979; P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, 595. P. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, 1960, 463; D. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, *Phase* 185 (1991) 359-387. 365;

28. Cf. J. I. SARANYANA - C. J. ALEJOS-GRAU, *Historia de la teología latinoamericana: pt. Siglos XVI y XVII*, Eunate, 1996; J. I. SARANYANA, *El Quinto Centenario en clave teológica (1493-1993)*, Ediciones Eunate, 1993. L. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, Aguilar, 1959; R. D. GARCÍA, “La “primera evangelización” y sus lecturas: desafíos a la “nueva evangelización””, *Teología* 56 (1990) 111-152; BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 595. J. G. DURÁN, “La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales”, *Teología* 55 (1990) 33-72, 47. El Papa JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, II.1. El Papa menciona más de 100 obras de bibliografía indígena que aún se conservan. *Ibid* II.4.

29. Cf. F. GONZALEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, *Communio* VI/92 (1992) 490-512, 491.

30. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, n° 202.; Cf. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 386.

El hecho del bautismo masivo de los indios, divide a los hombres de Iglesia en dos posturas distintas: los franciscanos son más benignos al conceder el bautismo, exigen menos preparación, son más favorables a simplificar el rito, y tienen por objetivo bautizar los más, dejando para un momento posterior la profundización en la fe. Se fundan en motivos de necesidad pastoral, humanidad, caridad y misericordia con gentes sencillas. Los dominicos y agustinos, en cambio, son más cautos a conceder el bautismo, exigen una mayor preparación, incluso catecumenal.

“El conflicto llegó a crear una gran división, por lo que fue necesario convocar una reunión o concilio (1536) pero en ella no se logró unidad de criterios, por lo que el obispo Juan de Zumárraga envió dos representantes suyos de Europa. Se consultó con el Papa y con los teólogos de la universidad de Salamanca. La bula “*Altitudo divini consilii*” después de confesar la fe en su acción misericordiosa y las ‘*secretas disposiciones de Dios*’ que nos salva por su gracia, lo primero que hace es invocar el principio pastoral de adaptación y misericordia; luego se refiere al rito del bautismo”.³¹

De todos modos, el número de bautismos fue realmente muy elevado.³² Con una praxis acorde a la respuesta Papal, hacia 1540 no quedaban indios adultos sin bautizar en el centro de Nueva España “a lo menos en lo público que se sepa”,³³ y treinta años después la obra se había completado en toda la región. En el Perú tenía más vigencia una pastoral catecumenal acorde con la respuesta de los teólogos salmantinos.³⁴ Con todo eso, hacia 1565 Vaca de Castro afirmaba que casi todos los indios del reino estaban bautizados y hacia 1580 el Virrey Toledo se preocupó particularmente del asunto, de modo que a su juicio no quedó en el Perú indio sujeto a España que permaneciera sin bautizarse.³⁵

La discusión teológica tiene su fundamento en la distinta percep-

31. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 81s.

32. Cf. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 463.

33. Cf. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 367s.

34. Francisco de Vitoria estudia el tema en comisión de teólogos. La respuesta es que aquellos bárbaros infieles antes de ser bautizados han de ser suficientemente instruidos, no sólo en la fe sino también en las costumbres cristianas, por lo menos en cuanto es necesario para la salvación. Ha de ser verosímil que ellos no sólo saben repetir sino también que entienden lo que reciben y que ellos quieren vivir y perseverar en la fe y la religión cristiana. En la fundamentación además de los textos escolásticos, se remiten a la tradición de la Iglesia primitiva, donde encuentran el catecumenado. Para el texto de la respuesta de los teólogos de Salamanca Cf. D. BOROBIO, “Los teólogos salmantinos ante el problema bautismal en la evangelización de América”, (1986) 190s.

35. Cf. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 464.

ción de la realidad de las gentes de este continente. Los franciscanos, en su contacto directo con ellos percibieron en su actitud vital un deseo profundo y verdadero que superaba cualquier barrera que se le pudiese poner para recibir el bautismo pues “manifestaban tanta fe y sacrificio”.³⁶ Toribio de Benavente, uno de los doce apóstoles franciscanos, justificaba una acción misericordiosa para que fuesen cristianos, y percibe el valor que para ellos significa: «Después de bautizados es cosa de ver la alegría y regocijo que llevan con sus hijuelos a cuestras, que parece que no caben en sí de placer». ³⁷ El mismo fraile apodado *Motolinía* –el pobrecito– por la connaturalidad que logró con los nativos indios, deja sentado algunos principios teológicos-pastorales por los cuales el bautismo no debe ser negado a estos hombres y que están en plena concordancia con la exigencia de la bula papal. Ante todo, subraya el hecho cierto de que estos indios por ser pobres son los preferidos de Dios y a ellos no se les debe negar los bienes que él les ha prometido,

“pues es suyo el reino de Dios, porque apenas alcanzan una estera rota en que dormir, ni una buena manta que traer cubierta, y la pobre casa que habitan rota y abierta al sereno de Dios; y ellos simples y sin ningún mal, ni codiciosos de intereses, tienen gran cuidado de aprender lo que les enseñan, y más en lo que toca a la fe y saben y entienden muchos de ellos cómo se tienen de salvar e irse a bautizar dos y tres jornadas”.³⁸

En segundo lugar, se destaca la importancia del conocimiento afectivo y la consideración de sus propios modos y estilos. Propone Motolinía no olvidar la timidez y el carácter sumiso de estos hombres, que en muchas ocasiones puede ser confundido con ignorancia o desinterés. Por eso es fundamental “el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida”.³⁹ Con compasivo realismo aconseja el fraile que a ellos no “los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir; pues a estos tales no se les debe negar lo que quieren”.⁴⁰ Mucho antes que la comprensión del tema de la incultura-

36. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 372.

37. BENAVENTE, *Historia de los indios de la Nueva España*, n° 215.

38. *Ibid.*, n° 213.

39. *Ibid.*, n° 213.

40. *Ibid.*, n° 213.

ción aparezca, los frailes insisten en la necesidad de tener presente las diferencias entre españoles e indios y de adaptarse a ellos para transmitirles la fe: «la lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar, y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente».⁴¹ Un conocimiento nacido de la cercanía y convivencia con los naturales de estas tierras,⁴² cosa de la que carecían otros misioneros que sentían “fastidio por su desnudez y olor de pobres”.⁴³ No parece justo considerar todo el esfuerzo misional llevado a cabo en América latina como un mero trasplante de formas religiosas europeas. “No fue por ello difícil a los primeros misioneros franciscanos inculturarse en aquel mundo. Más aún, tratándose de misioneros que amaron entrañablemente a los indios, aprendieron su lengua y sus costumbres, y con profundo espíritu evangélico les enseñaron la doctrina cristiana”.⁴⁴

En la siempre compleja interpretación de la historia, Tello no deja de lado la Providencia divina, y su misteriosa decisión de hacer de América Latina, la tierra de la nueva visitación:

“Es necesario discernir y tener en cuenta varios aspectos: *Uno* relativo a lo que parece ser un camino providencial de Dios: *una manifestación sobrenatural o tomada como tal especialmente de la Santísima Virgen María* –lo que se realiza numerosas veces– de algún modo vinculadas a los españoles, pero que atrae y convierte a los indios (...) *Otra* de las cosas que hay que saber percibir para comprender esa curiosa simbiosis histórica entre conquista y cristianización, es el respeto y la intensa y extraña relación que la fe católica y las figuras de Cristo y de la Virgen, ejercen sobre la población autóctona. ¿Cómo puede ella producirse siendo tan distante y hasta opuesta a las costumbres, modos y culturas indígenas? No parece haber explicación natural satisfactoria y suficiente. ¿Y cómo puede producirse a través de una Iglesia que responde a valoraciones, criterios, formulaciones y modalidades tan distintas de los indios originales? Aquí sí hay una respuesta: *por el amor con que procedieron los hombres de*

41. *Ibid.*, 213. Sobre la importancia del aprendizaje de la lengua Cf. DURÁN, “La primitiva evangelización mexicana. Métodos e instrumentos pastorales”, 45.

42. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 573. “Los evangelizadores americanos fueron siempre conscientes, y así lo consignan ellos mismos de una manera expresa, de que los indígenas no les escucharían ni prestarían ninguna fe a sus palabras si primero no les cobraban afecto”.

43. BOROBIO, “El bautismo en la Primera evangelización de América (s. XVI)”, 372. Muchos testimonios de la época están en la misma dirección, aunque ya no podamos extendernos en ello.

44. Cf. GONZALEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, 495.

Iglesia, que en definitiva predominó sobre otras motivaciones que también existieron, y en gran cantidad; pero esta respuesta no es tampoco suficiente por sí sola. *En último término hay que reconocer el poder de la sabiduría de Dios que con su gracia alcanza todo fuertemente y suavemente y quiso dar a los indios esa atracción*”.⁴⁵

Respecto al *sentido* del fenómeno de la recepción masiva del bautismo, ordena también perspectivas diferentes de comprenderlo y deja a la intervención de Dios la última palabra:

“A este resultado tan exitoso parecerían haber contribuido diversas causas naturales: la inclinación de los indios a una religión de misericordia y amor; ciertas analogías de la religión cristiana con la que algunos practicaban; algunos vaticinios y presagios que anunciaban la llegada y el triunfo de los españoles y su religión; posteriormente el interés de los indios por acomodarse entre los españoles dominadores. Acerca de todas ellas se puede discutir largamente con razones e indicios históricos pero *si el hecho generalizado de la aceptación de la fe es sobrenatural, todas estas causas providenciales, -sobre las cuales se puede discutir largamente-, no pueden tener más que un efecto dispositivo, no pueden ser causas principales*”.⁴⁶

La *interpretación teológica* que sobre estos hechos nuestro autor lleva adelante va a destacar la íntima relación que se dio en la primera evangelización entre el indio pobre, la recepción masiva del bautismo y la presencia de la Virgen para la conformación del cristianismo popular. Tello sostiene que el primer núcleo del pueblo latinoamericano es el constituido por los indios vencidos, diezmados, empobrecidos, sometidos, el cual entra a formar parte del nuevo orden social que trajeron los españoles a partir del bautismo:

“La *única nueva y verdadera* riqueza que adquieren posterior al Descubrimiento *es el Bautismo*, con el que de hecho entran a formar parte, aunque fuere en el último escalón, del nuevo orden que se establece. Y es a partir del bautismo y las nuevas concepciones y actitudes que de él derivan, que comienza a

45. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 226s. Subrayado nuestro. A lo largo del texto presenta abundantes ejemplos, comenzando por Guadalupe (1531), La Virgen de la Descensión, en Cuzco (1536), Coromoto (1651) y en Argentina refiere a las célebres Itatí (1615), Del Valle (1618), Luján (1630); Cf. E. C. BIANCHI, “América Latina, tierra de la Virgen”, *Vida Pastoral* 286 (2010) 42-48. Cf. JUAN PABLO II, Homilía en Santo Domingo. Misa para la evangelización de los pueblos, 11/X/1984, 4.

46. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 88. Subrayado nuestro.

elaborarse una nueva cultura que modelará, y a su vez, será modelada por ese nuevo pueblo pobre que nace”.⁴⁷

La práctica masiva del bautismo impidió que los indios quedaran marginados del nuevo ordenamiento traído por los conquistadores. En la misma línea, un pensamiento del escritor mexicano Octavio Paz así lo expresa:

“Por la fe católica los indios, en situación de orfandad... encuentran un lugar en el mundo. Esa posibilidad de pertenecer a un orden vivo, así fuese en la base de la pirámide social, les fue despiadadamente negada a los nativos por los protestantes de Nueva Inglaterra (...) la fe católica significa encontrar un lugar en el cosmos”.⁴⁸

Difícilmente podemos imaginar la completa destrucción del mundo simbólico que experimentan los naturales de estas tierras una vez vencidos y dominados. En coincidencia con el escritor mexicano, Tello afirma que será el catolicismo el que justifique su presencia en la tierra, alimente sus esperanzas y ofrezca sentido a su vida y su muerte.⁴⁹ Sin embargo, no podemos dejar de preguntarnos ¿el catolicismo hispano será asumido por los indios y mestizos de América? ¿Qué cristianismo surgirá de semejante convulsión histórica? Nuestro teólogo afirma que una respuesta apresurada a estas preguntas no es posible ni conveniente darla, más aún cuando sobre este hecho inicial encontramos juicios contradictorios –laudatorios y denigratorios– de autoridades, misioneros y escritores de aquel tiempo y también del nuestro.⁵⁰ A esto se añade la aparición indiscutible de un rebrote del culto idolátrico, no sólo en México sino también en Perú.⁵¹ ¿Podemos afirmar el carácter sobrenatural de tal hecho? Estas preguntas, que hacen al *sentido* de los

47. TELLO, “Algo más acerca del pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 17. Subrayado nuestro.

48. O. PAZ, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, 92.

49. Cf. *Ibíd.* 92. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 70. 73.

50. Es mucho lo que se ha escrito en torno al quinto centenario de la evangelización de América. Para una aproximación a las distintas lecturas cf. GARCÍA, “La “primera evangelización” y sus lecturas: desafíos a la “nueva evangelización””; GONZÁLEZ, “La «Traditio» guadalupana como clave de lectura de la historia de la evangelización en Latinoamérica”, cuyo sugestivo subtítulo “Ni «leyenda negra» ni «leyenda rosa» sino un parto doloroso”, representa bien la posición de Rafael Tello. Él decía que en el quinto centenario la Iglesia “celebra la evangelización de muchedumbres del género humano, celebra el nacimiento mediante la fe y el bautismo de un pueblo nuevo –con lo que se pone más allá del hispanismo o del indigenismo–”. Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*, 262. Subrayado nuestro.

51. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 89s.

acontecimientos históricos, Tello cree que pueden responderse desde la toma de distancia del pueblo nuevo con los españoles y con su modo de vida que da nacimiento al ‘proceso de diferenciación’ de la cultura popular, al que nos dedicamos a continuación.

2.2 Toma de distancia con los españoles y su modo de vida. Encomiendas y reducciones.

La Corona española –y luego la portuguesa– recibe del Papa Alejandro VI el derecho a colonizar las tierras recientemente descubiertas con el encargo de promover la conversión a la fe cristiana de todos sus habitantes y enviar evangelizadores.⁵² Tello subraya dos características particulares de esta situación:

“La Iglesia, pues, por decisión del Sumo Pontífice, queda como instrumento de la Corona para obtener un objetivo superior: la conversión de los indios al catolicismo. En cuanto es instrumento debe actuar sujeta a la Corona, a la conquista y colonización, pero por razón de su objetivo debería subordinarlo todo a él –esto hace su posición muy difícil–. La Corona tiene que lograr someter o formar *pueblos* que la reconozcan; la Iglesia en su actividad misionera propia, tal como la entendemos hoy, tendería a plantar iglesias, es decir a fundar *comunidades eclesiales*. Pero no es esto lo que ocurre en la primera evangelización de América: la iglesia colabora con *la formación de pueblos* –institución temporal– que sean cristianos –realidad sobrenatural–. Y para que verdaderamente lo sean el camino es que sean sometidos a la Corona. En resumen, la acción de la Iglesia va dirigida a formar pueblos cristianos, no comunidades eclesiales. Este es un *hecho lleno de consecuencias futuras*”.⁵³

El bautismo masivo de los indios, simultáneamente que les infundía la fe, los convertía en súbditos de la Corona, en hijos de Dios y miembros de un reino temporal, aunque en lo más bajo del cuerpo social.⁵⁴ ¿Cómo será allí su integración? Sin duda, dolorosa y difícil:

52. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, “La donación pontificia de las Indias”, en: BORGES PEDRO, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, BAC, Madrid, 1992, 33-45, 33; D. BOROBIO, “Evangelización en América durante el siglo XVI”, *Phase XXXII* (1992) 273-294, 276.

53. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 91. Argumento clave para la concepción que el autor tiene del “pueblo temporal autónomo y cristiano”. Cf. R. TELLO, “Anexo XVIII. El pueblo cristiano”, en: *Pueblo y Cultura Popular*, Bs. As., Patria Grande - Fundación Saracho - Agape, 2014, 9-99, 28.

54. Cf. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, 36.

“La Corona y las autoridades coloniales se encontrarán siempre a lo largo de los siglos, con un problema que provocará fuertes tensiones: el indio ¿debe servir a los colonos, debe contribuir para la Corona, debe ser formado para una vida ‘política’, civilizada? Las tres cosas parecían obvias y se querían afirmar simultáneamente, pero las distintas ‘medidas’ de cada una producían serios desgarramientos internos”.⁵⁵

La formación del indio para una vida política civilizada concertó un gran protagonismo de eclesiásticos y misioneros, muchas veces enfrentados con el maltrato y la crueldad de los conquistadores. Esto nace de un innegable afán de riquezas de muchos de ellos: “un eclesiástico que decía a Francisco Pizarro que sobre todo había que hacerle conocer a los indios a Dios y la fe, Pizarro contestó: “No he venido por tales razones. Yo he venido a quitarles el oro”.⁵⁶ En este punto, la perspectiva de Tello dista mucho de un juicio apresurado, unilateral o anacrónico:

“Hay que saber que los cristianos españoles de ese tiempo cuidaban mucho de la honra de Dios, pero fácilmente mediatizaban el amor al otro -no viéndolo siempre como el amor al prójimo- subordinándolo al propio provecho, o al del Rey temporal. (...) La Iglesia y el Rey eran muy celosos de la “alabanza y gloria del omnipotente Dios y de su gloriosísima Madre la Virgen María y de toda la corte celestial” así como de la “exaltación de la misma fe católica” (bula de creación de la diócesis del Tucumán), pero ambos con respecto a los indios tomaron una posición oscilante según las circunstancias”.⁵⁷

El *problema de la libertad* de los indios constituye para Tello la *clave de lectura* de todo el proceso histórico inicial del cristianismo popular, que resulta incluso configuradora de sus valores y características principales. Se trata de la libertad de hecho –y no sólo de derecho– que será anhelada por los humildes de estas tierras como un valor fundamental a lo largo de su historia.

¿En la lectura de qué hechos se funda esta interpretación de la historia? Las mayores tensiones para el reconocimiento de la libertad y dignidad de los indios se expresaron por la práctica de la *encomienda*

55. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 92.

56. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, 25. Muchos españoles iban por ambos motivos como “lo expresan las clásicas palabras de Bernal Díaz ‘por servir a Dios y a su Majestad, y dar luz a los que estaban en tinieblas, y también por haber riquezas’”. *Ibid.* 26.

57. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 99.102.

y la experiencia de las *reducciones*. Tello accede a ambas vivencias históricas tanto en sus principios como en sus consecuencias prácticas:

“El planteo de principios se centraba en que los indios eran hombres libres, y debían ser tratados como tales, lo que implicaba reconocerles su justa organización política, la que ellos se dieran. Pero aquí interfería una primera estrechez: la vida política civilizada requería que los indios pudieran, supieran y quisieran “vivir como los españoles”, en caso contrario se juzgaba que eran incapaces de vivir en libertad. *Esto fue lo primero que obligó a una toma de distancia*. Posteriormente se comprobó la imposibilidad de tal exigencia, y se procuró entonces darles (bajo la alta dirección de los españoles que los amaban y respetaban sinceramente) una ‘civilización’, ‘*politia*’, organización social y política adecuada (un buen ejemplo puede ser la República de los guaraníes, o las misiones jesuíticas del Paraguay). Se tomó con ello un camino recto y justo, pero por condicionamientos políticos no pudo ser llevado hasta sus últimas consecuencias”.⁵⁸

El problema central de la libertad de los indios, en sus consecuencias prácticas se vincula con la pronta aparición de una institución clave en la primera centuria americana: la *encomienda*. El afán del conquistador por la extracción de las riquezas de la tierra –minas, cultivos– y del mar –perlas– necesitaba del trabajo de los indios. Los españoles que venían a América a buscar riquezas los obligaban, y cómo estos les huían, “el Rey por real orden de 1503, permitió a Nicolás de Ovando primer gobernador real de la Española, que repartiera indios entre los españoles, pues estos «huyen de los cristianos y no trabajan. Por lo tanto mandé que los apremiéis a trabajar, para que el reino y los españoles se enriquezcan, y los indios se conviertan al cristianismo»”.⁵⁹ Esto dio lugar a tremendos abusos con los indios, y a que se descuidara su vida cristiana, lo que fue causa del célebre sermón de Montesinos, el tercer domingo de adviento de 1511.⁶⁰ De aquí en adelante –entre 1512 y 1545–

58. *Ibid.*, n.º 104s. Subrayado nuestro.

59. *Ibid.*, n.º 109: “El instituto y sus objetivos están claros: asignar a los españoles un cierto número de indios, que los obligarán a trabajar para enriquecerse ellos y el reino, con el encargo, en compensación, de convertirlos al cristianismo y atender a su vida religiosa”.

60. Recordamos el célebre sermón de fray Antonio de Montesinos en Santo Domingo el cuarto domingo de Adviento de 1511: “...todos estáis en pecado mortal... por la crueldad que usáis con estas inocentes gentes... Estos ¿no son hombres?... ¿no estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?... Tened por cierto que en el estado en que estáis no os podéis salvar más que los... que no quieren la fe de Jesucristo”. F. B. D. LAS CASAS, *Historia de las Indias*, Madrid, Ediciones Atlas, 1961, 174-178.

se sigue todo otro largo debate teológico-jurídico que tiene su máxima expresión en las leyes nuevas y su posterior revocación.⁶¹

Las leyes nuevas levantaron una gran resistencia ya que los que tuvieran indios sin título debido los perderían, a los que tuvieran muchos se les reducían y se privaba de encomiendas a los preladados y funcionarios reales. La ley 35 se establecía que en adelante no se concederá ninguna encomienda, y cuando mueran los que ahora poseen alguna, sus indios volverán a la Corona. La supresión de las encomiendas se realizó ciertamente en favor de los indios, pero además procurando afianzar el poder del Rey en América frente a los encomenderos que habían logrado una posición casi feudal.⁶² La resistencia fue tal, – en Perú fue decapitado el Virrey Blasco Nuñez de Vela– que en octubre de 1545 Carlos V revocó la ley 35. Más aún, los provinciales de las tres órdenes religiosas –franciscanos, agustinos y dominicos– lograron en 1546 que se revocara la ley que liberaba a los indios de los encomenderos que los habían tratado mal. Finalmente la Corona decidió mantener la encomienda.

Tello vincula el hecho de la caída de las leyes nuevas con dos causas que tienen que ver con la formación del ‘pueblo nuevo’ y su distanciamiento de los españoles: la unanimidad de las órdenes religiosas y prácticamente de toda la iglesia, y la posición de toda la sociedad española en América.⁶³ Respecto a la primera causa, no puede negarse que la Iglesia se había consustanciado con la sociedad española americana, teniendo también intereses económicos en el sistema de encomiendas y su continuación era tan vital para los frailes cómo para los

61. Recordemos que en 1542 Carlos V, aprobó las leyes nuevas, detallando muchas prescripciones favorables a los indios a quien reconoce como vasallos: “Yten ordenamos y mandamos que aquí adelante por ninguna causa de guerra o de otra, aunque sea so título de rrevelión ni por rrescate ni de otra manera, no se puedea hazer esclavo yndio alguno, y queremos sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son”. V. D. CADENAS Y VICENT, *Carlos I de Castilla, Señor de las Indias*, Madrid, Hidalguía, 1988, 154. La Corona quiere considerar a los indígenas vasallos libres. Para el contexto de tal afirmación téngase en cuenta que en la España del s. XV existía la esclavitud, y eso tuvo amplia influencia en América. Existía la servidumbre personal, la real y luego aparece la trata de negros. Cf. I. GUTIÉRREZ AZOPARDO, “La Iglesia y los negros”, en: P. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (s XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, 321-337, 322.

62. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 117.120.

63. Para una caracterización más completa de la comprensión de Tello de la acción de la Iglesia en la sociedad colonial Cf. TELLO, *Fundamentos de una Nueva Evangelización*. 97.

conquistadores. Debido a esa consubstanciación se había hecho solidaria con los encomenderos ricos y poderosos que la sostenían, al punto que muchos frailes con multitud de razones se opusieron a las leyes nuevas.⁶⁴

Respecto a la segunda causa, los encomenderos –que eran relativamente pocos y se fueron reduciendo–⁶⁵ recibieron apoyo de otros grupos integrantes de la sociedad española en América. Los comerciantes los apoyaron, porque al ser privados aquellos de las encomiendas, sus negocios se estancaban. Otras familias españolas más pobres probablemente estaban más de acuerdo con el punto de vista del Rey, pero por lo que recibían o esperaban recibir de los ricos y por formar la sociedad con ellos que los representaban, acabaron solidarizados con los encomenderos. “Algunos de ellos, al separarse de esa solidaridad se acercaron al pueblo nuevo que se iba formando”.⁶⁶

Es claro que el que sometía a ‘servidumbre forzada’ humillando al indio pobre, “es el encomendero, miembro –y generalmente principal– de la sociedad española, por eso el nuevo pueblo y los *nuevos valores culturales*, se van a negar a conformarse a los moldes españoles, y al contrario van a tomar distancia de ellos”.⁶⁷ Esta realidad es la que ofrece un motivo de base al llamado ‘proceso de diferenciación’, que actúa como una causa material de la diversificación que irá tomando el cristianismo popular entre los pobres.⁶⁸ Sin embargo, llegados a este punto es importante captar bien la posición que Tello tiene del nacimiento del nuevo pueblo cristiano:

64. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 122.

65. TELLO, “Algo más acerca del pueblo”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura I*, 17: “Según López de Velasco, hacia 1573, de 160.000 españoles que vivían en Indias, sólo 4000 eran encomenderos”.

66. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 123s. Cf. Cfr. HANKE, *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, 25. Tello rescata del mismo libro como Domingo de Betanzos, el mismo que insinuó a Bartolomé de las Casas hacerse dominico, sostenía que si se colocaba directamente a los indios bajo el señorío del rey, en vez de dárselos a los españoles en encomienda, todos los colonizadores de las Indias se hallarían al mismo nivel y en la misma pobreza, lo que él consideraba cómo directamente contrario al concepto de una sociedad bien organizada. *Ibid.*, 183.

67. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 133. Subrayado nuestro.

68. Sobre el proceso de diferenciación: R. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, Agape, Buenos Aires, 2013, 88. BIANCHI, *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello*, 149.

“Tampoco hay que entender que el pueblo nace ya formado -como el pollito del huevo- y que sólo resta ya crecer. No, el pueblo se forma en un más o menos largo proceso evolutivo, en el cual las primeras formas no lo constituyen aún como pueblo sino que preludian su futura constitución, y donde hay muchos elementos -comúnmente una mayoría- divergentes y aun contrapuestos”.⁶⁹

En la interpretación de Tello, el hecho inicial del cristianismo popular está ligado profundamente a esos ‘*valores humanos comunes fundamentales*’ que en este tiempo histórico comienzan *aumando* en un mismo sentimiento y conciencia colectiva a muchos pueblos indios, sin unidad alguna entre sí, que son sometidos al régimen generalizado de las encomiendas en varias décadas del s. XVI:

“*Allí se exagera el sentido de libertad que implica además otro valor que luego los occidentales llamaremos dignidad humana. Las encomiendas comienzan pues a intensificar y hacer consciente los valores humanos de dignidad y libertad, a lo que se agrega la confirmación y el reconocimiento de esos mismos valores por razones sobrenaturales explicadas por la fe, que remiten siempre, en último término al absoluto que es Dios. Esos valores (comunes a todo sistema de valores, y que influirán en el «estilo de vida») son el núcleo, el meollo de una nueva cultura, que luego llamaremos cultura popular. Y así, en un largo proceso, comienza a formarse nuestro pueblo, que luego se abre a razas y sectores no indios (...), y que hoy continúa su evolución para reconocerse como el pueblo de una única Patria Grande. El proceso cultural de formación del pueblo comienza por la actualización del amor de la libertad, y consiguientemente de la dignidad humana que está en su base*”.⁷⁰

Este texto –que da origen al título del presente artículo– resulta fundamental para la captación del significado que Tello atribuye al hecho inicial del cristianismo popular. Evidencia toda una concepción de la historia sostenida por la decisión permanente de adoptar el punto de vista de los pobres de nuestro continente. La condición histórico-concreta de *sometimiento* de los indios intensifica el anhelo de libertad y reconocimiento de la dignidad humana. El bautismo explicita y confirma dichos valores comunes que constituyen el núcleo ético de la cultura popular. Aquí se inicia un proceso que será muchas veces reeditado en la expresión histórica y política de esos valores fundamentales y que continúa aún vigente en las multitudes pobres de Latinoamérica.

69. *Ibid.*, n° 128.

70. *Ibid.*, n° 129s. Subrayado nuestro.

Para la comprensión del “núcleo ético” del hecho inicial de la cultura popular, además de la práctica de las encomiendas, Tello considera fundamental la experiencia de las *reducciones*.⁷¹ Se trata de un planteo que pivotea sobre la civilización y culturalización de los indios que comienza con unos prenotandos que nos ayudaran también a comprender su concepción dinámica de la “cultura popular latinoamericana”, cómo una fórmula capaz de dar unidad a espacios y generaciones aparentemente tan diversas:

“En toda civilización existen elementos objetivos, que son los diversos útiles que el grupo humano usa (los accidentes geográficos, las obras hechas –casas, caminos, instrumentos, herramientas, etc.– las acciones –caza, baile, diversiones, construcciones, etc.– los útiles intencionales que permiten el descubrimiento y uso de los útiles exteriores –ciencias, técnicas, etc.–). Estos útiles son sólo parte de la civilización indígena, nos referimos especialmente a ellos. Los útiles tienen en general la característica de ser acumulativos, porque son transmisibles y también mejorables a través del tiempo”.⁷²

Entre estos elementos objetivos y la pura libertad existe precisamente este plano intermedio, el de los *modos*, actividades fundamentales o existenciales que cada persona, grupo o pueblo ha ido construyendo y que da una “dirección” o “sentido” a sus usos. Es denominado *ethos* y no es acumulable como los útiles, pero puede transmitirse por la educación o la tradición; del modo propio con que cada civilización se vale de estos útiles provienen los *usos*.⁷³

Pero además, en toda civilización existe lo que podemos llamar la médula misma de la cultura, el núcleo *ético-mítico* que hemos mencionado y que consiste en el modo de verse a sí mismo, de explicarse a sí mismo y de fijarse el sentido del propio ser.⁷⁴ Allí radican por tanto, los

71. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n° 142. “Con el término de *reducción*, que técnicamente no es religioso, sino profano, se designa siempre a un poblado misional o en vías de evangelización, por lo que equivale a *misión* en sentido local y religioso. Por su parte, el de *reducciones* abarca siempre un conjunto de poblados o misiones locales. En el campo de lo jurídico, al pasar la misión a doctrina, la reducción pasaba a *pueblo* o municipio.” BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica*, 432.

72. *Ibid.*, n° 144. Estos elementos ya nos introducen en el concepto de cultura popular. Tello sigue expresamente aquí la obra de E. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona, 1967, 27s.

73. “Esta actitud previa de la espontaneidad en el uso de los útiles de civilización es lo que llamamos *ethos*”. *Ibid.* 28.

74. *Ibid.* 29: “El «núcleo ético-mítico» no pertenece propiamente a los aspectos meramente

que son *valores supremos* para ese hombre, los cuales articulan, someten y ubican a todos los demás.⁷⁵ Esto hace que una misma cultura, según su núcleo medular pueda tener *modalidades accidentales* muy diversas según los diferentes lugares, tiempos, personas y grupos humanos que participan de ella. A esta medula cultural ha de llegar una verdadera evangelización.⁷⁶ Tello considera que esto es lo que sucede en el hecho histórico inicial del cristianismo popular. Para ayudarnos a comprender su legítima diversificación ofrece todavía algunas precisiones:

“En toda labor misionera el núcleo central debe ser finalmente el mismo, el católico. Pero éste puede ser concebido de manera monista, no pluralista, es decir que la civilización y el *ethos* dominante que a él responden, sean únicos –y esta fue mayoritariamente la posición de los españoles en el s. XVI–, o puede ser comprendida de modo pluralista es decir que la civilización y los modos de actuar que constituyen el *ethos*, pueden ser múltiples y diversos, y esta es la posición del Concilio Vaticano II y del Magisterio moderno, sobre todo cuando propone la «inculturación». Los españoles del s. XVI aplicaron máximamente el primer criterio, comenzando, como veremos, por intentar cambiar la civilización de los indios”.⁷⁷

En ese momento se piensa que para que los indios lleguen a ser cristianos, antes debían ser hombres. Pero los indios en su mayor parte vivían una vida agreste, no civilizada y ferina, digna de fieras más que de hombres.⁷⁸ “El jesuita Bartolomé Hernández lo consignó en Lima, en 1572, diciendo que «primero es necesario que [los indios] sean hombres, que vivan *políticamente*, para hacerlos cristianos»”.⁷⁹ Pero

objetivos ni subjetivos, sino que es como aquellos *a priori* que un grupo posee, con los que piensa y en los que tiene los últimos fines fijados, tanto para la utilización de los *útiles* (civilización) como para *el modo* de utilizarlos (*ethos*)”.

75. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 146.

76. Es significativa al respecto la aclaración de DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, 29. “Hay una diferencia entre el «núcleo ético-mítico» de una civilización y el «foco intencional» del cristianismo. El «núcleo ético-mítico» de una civilización está esencialmente ligado, unido, a la civilización y corre su misma suerte: crece con ella y se transmite con ella, si es que el otro grupo tiene un «núcleo ético-mítico» que lo permite. Mientras que el «foco intencional» del cristianismo no va unido esencialmente a ninguna civilización, aunque puede de hecho producir una civilización”.

77. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 148.

78. El primer concilio de Méjico (1555) dice: “o será pequeña predicación trabajar de primero hacerlo hombres políticos y humanos que no sobre costumbres ferinas fundar la fe que consigo trae por ornato la vida política y conversación cristiana humana”. Cf. J. TEJADA - Y. RAMIRO, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de Española*, Madrid, Pedro Montero, 1855, 165.

79. BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (s XV-XIX)*, 521. Subrayado nuestro.

¿qué es vivir políticamente? En la respuesta a esta pregunta Tello sigue a Santo Tomás de Aquino:

“«Vivan políticamente», en sentido estricto, implica relación a hombres libres. Aquí la expresión proviene más bien de “política”, traduciendo comúnmente en esa época por «*politia*», la que no es otra cosa que el *orden de los que constituyen una comunidad*. Pero la comunidad se constituye según los deseos y voluntad de los hombres por eso la «*politia*» mira también a los hombres individuales que constituyen, pero son también formados por ella. «*Politia*», pues, se refiere a la civilización y a las costumbres o modos que conforman el *ethos* de los hombres de un pueblo o comunidad y a la disposición, ordenamiento y gobierno de dicho pueblo. De allí que para los españoles tener *politia* era ser civilizados individual o políticamente”.⁸⁰

El asunto –doctrinalmente insalvable en la época– es que para los españoles, «*politia*», civilización y gobierno civilizado se medían ‘*en relación a ellos*’. Consideran su propia cultura como normativa, no sólo para ser cristianos, sino primeramente *para ser hombres*, lo que les parece como cierto, pues teológicamente lo sobrenatural supone lo natural, y no puede ser recibido si esto falta.⁸¹ Tener «*politia*» era ser civilizados y por tanto disponer de *útiles* –ropas, casas, ganados, instrumentos de labranza, etc.– y tener usos y costumbres, modos de comportamiento y, en último término, modos de gobernarse, más o menos similares a los de ellos. Isabel, la católica quería que se enseñase a los indios a vivir: “según como están las personas que viven en nuestros reinos”.⁸² En síntesis, ser “hombre” era visto en su forma plena ser “como español”.⁸³

La orientación de principios era clara, aunque los resultados no

80. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, 152. El texto de Tello refiere al comentario de Sto. Tomás sobre la Política de Aristóteles: cf. S. Tomás *In Pol. L.I. I.V.*; L.III, I.I.

81. Tello pone como ejemplo que “Acosta, el gran misionólogo jesuita, decía a fines de la década del 80 «en vano les enseñarán las cosas divinas y celestes a quienes no entienden las humanas”». *Ibid.*, n° 169.

82. Citado en BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 213.

83. Cf. LONERGAN, *Método en teología*, 292, donde explica cómo una concepción empírica de la cultura, comprendida como un conjunto de significaciones y valores que informa un estilo colectivo de vida, “es relativamente reciente. Es un producto de los estudios empíricos sobre el hombre. En menos de cien años ha reemplazado a una visión clásica más antigua, que había florecido durante más de dos milenios. Según esta perspectiva más antigua, la cultura no era empírica, sin normativa; era lo opuesto a la barbarie”. Subrayado nuestro.

parecieron responder a las intenciones expresadas. La práctica española tuvo, sin embargo algunas variantes según el distinto modo de considerar la relación cristianismo-civilización. La concepción epocal de que el cristianismo era, “el coronamiento o acabamiento de ser hombre –cosa que se cumplía por la ‘*politia*’–, y consiguientemente la relación del cristianismo con la ‘*politia*’ dio lugar a pastorales muy hondamente distintas en su espíritu a pesar de sus semejanzas exteriores”.⁸⁴ Simplificando un poco, señalamos al menos dos: una primera entiende que el camino pastoral es civilizar, formar la *politia*, para que el cristianismo sea profesado por los que han sido civilizados. La otra posición, surgiría de establecer una doble vía, de modo que sin dilación para lograr algún desarrollo de la *politia* se anuncie el evangelio y se espere una cierta práctica de la vida cristiana, y que ésta contribuirá a desarrollar la *politia*. En la historia de la evangelización de nuestro pueblo ambas líneas existieron y ambas dieron fruto, pero la segunda forma “parecería que contribuyó más a la formación del cristianismo popular y por tanto del pueblo cristiano”.⁸⁵

“Para sobrepasar y evitar la vida agreste y ferina de los indios –después en gran parte ya bautizados–, se organizan las «*reducciones*» o poblados de los indios con el doble fin principal de lograr un más fácil y eficaz *doctrinamiento* –al estar todos reunidos y no dispersos por los montes en grandísimas extensiones– y de *civilizarlos*, dotarlos de «*politia*» y de un cierto modo de gobierno político, pues esto era «camino y medio de darles a conocer a la [*politia*] divina» (1538, al Virrey de Nueva España).⁸⁶

Las reducciones se ordenan primero desde la persuasión del principio que para obtener ambos fines era necesaria la presencia y el contacto con los españoles, pero la experiencia muestra que tal contacto resulta nocivo y entonces organizan pueblos sólo de indios.⁸⁷ Desde

84. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 158.

85. *Ibid.* 161s. Afirma que podría aplicarse una analogía con tendencias actuales que también simplificando aquí bastante podríamos agrupar en las líneas de una pastoral de *élite* y la de una pastoral *popular*. Cf. *Ibid.*, 164.

86. *Ibid.* n° 171.

87. “Fue la segunda Audiencia de México la que primero aconsejó la segregación de los indios para su beneficio religioso (1531). Esto llevó a la Corona, en las Instrucciones de 1535, a aconsejar al virrey Antonio de Mendoza que se enterase de si era conveniente que en los pueblos de indios hubiera españoles. Ese mismo año, un laico, Vasco de Quiroga, oidor de la referida Audiencia, en carta al Consejo de Indias comunicaba que había fundado el pueblo-hospital de Santa Fe para aislar a los indios del mal ejemplo de los españoles”. J. GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, “El sis-

1550 se prohíbe a los encomenderos residir en los pueblos de sus encomiendas, y entonces la obra de suscitar la necesaria *politia* quedaba a cargo de los misioneros y de las autoridades indígenas. La prohibición se hacía en virtud del buen trato a los indígenas, dado que en el aspecto de la cristianización de los indios, la presencia de españoles, no era en general favorable. A esto se suma que algunos mendicantes, imbuidos de ideas milenaristas, pensaban que los indios eran la nueva cristiandad del final de los tiempos, que había de preservarse del contagio de la vieja.⁸⁸

Con todo esto, comienza a reconocerse a los indígenas una cierta autonomía que fue expresamente confirmada en numerosas ocasiones.⁸⁹ Además, tanto por el porte externo cómo por su actitud paternal –generalmente benigna y amorosa–, y por su protección de los indios y sus intereses, los indígenas distinguían bien entre español y misionero: “La distinción le saltaba por los ojos; pero es interesante hacer observar el cuidado que los nativos ponían en no confundir a éstos con aquellos. El llamar español a un misionero los indios lo reputaban una equivocación y corregían el desliz del interlocutor, haciéndole observar que *no se trataba de un español* sino de un ‘Padre’”.⁹⁰ Y los misioneros también hicieron importantes esfuerzos para tratar de romper la identificación entre blanco o español y cristiano:

“Es necesario que provea su Santidad en el infernal abuso que los españoles han plantado en toda la región de estas Indias Occidentales, y es de llamarse ellos cristianos, a diferencia de los naturales de la tierra, lo que es absurdo, puesto que todos son bautizados;... y así es plática general de los españoles,

tema de reducciones”, en: PEDRO BORGES, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (s XV-XIX)*, Madrid, BAC, 1992, 535-548, 538. Esto da lugar a tres etapas en la organización de las reducciones: la primera bajo la dirección de los españoles; la segunda igual pero con indios asociados; la tercera en que ya las autoridades eran sólo indias.

88. Cf. *Ibid.*, 538.

89. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n° 181. “En 1555 Felipe II por Real Cédula para los caciques de Vera Paz, aprueba y ordena que les sean respetadas por las autoridades españolas, las leyes y buenas costumbres que tenían antiguamente en relación con la *politia*, más las que hubieran comenzado a observar después de su ingreso en el cristianismo. Asimismo en 1580, Felipe II recuerda al Virrey del Perú que los pleitos de los indios debían solucionarse no en conformidad con las leyes españolas, sino guardando los *usos* y *costumbres* de los nativos”. Abundantes referencias en BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 205-238.

90. BORGES, *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*, 200. Subrayado nuestro.

hablando con los indios para decir ‘llámame aquél español’ (...) decir ‘llámame a aquel cristiano’ (...) cosa abundísima y que espanta no haber tenido cuidado los preladados de estas partes de que se ponga remedio a ella, porque es persuasiva a los indios para que nunca se tengan por verdaderos cristianos; y es cosa clara que diciéndole el español al indio: ‘llámame aquel cristiano’, por el español luego en su pecho formará consecuencia y dirá entre sí: ‘luego, yo soy indio, no soy cristiano’, y otros habrá que viendo tan malas obras como las que comúnmente hacen los que se intitulan cristianos, tomarán odio a este nombre, y dirán: ‘mucho en buena hora séte tú cristiano, que yo no lo quiero ser’.”⁹¹

El proceso de la reducción que perseguía la formación humana del indio, en un principio entendida como semejante a la de un ‘labriego español’, se va mostrando cada vez más imposible de ser lograda. Va apareciendo que dicha formación humana debe acomodarse al *modo de ser del nativo*, por lo que ella debe realizarse con un *ethos cultural* nuevo, que incorpore a la cultura propia del indio elementos novedosos provenientes de la fe y de la cultura española. Esto irá implicando una clara toma de distancia con respecto al mundo hispánico.

La transmisión del cristianismo a los indios, en la tercera etapa de las reducciones queda más al alcance de los misioneros y de los mismos indios reducidos que ya son bautizados y mantienen vivo contacto con ellos contribuyendo a la identidad de su cristianismo popular. El proceso de diferenciación que el indio establece con el español motiva una diversificación inicial del cristianismo, con modos propios de vivir “las virtudes teologales que son la esencia misma de la vida cristiana”.⁹² Las mismas reducciones, la evangelización y doctrina, manteniendo la fe verdadera, se adaptan a la modalidad y cultura indias, y en la medida de lo posible aún a veces a la religiosidad pagana, con lo que resulta un cristianismo verdadero pero –accidentalmente– muy distinto del hispánico.⁹³

91. Cf. E. J. PALOMERA, *Fray Diego Valadés, ofm, evangelizador humanista de la Nueva España: el hombre, su época y su obra*, Universidad Iberoamericana, Mexico, 1988, 167. Extracto del memorial para su Santidad a favor de los naturales de los franciscanos de Nueva España. Cf. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América* n°197.

92. Tópico permanente en la concepción que Rafael Tello tiene del cristianismo: Cf. R. TELLO, “El cristianismo popular según las virtudes teologales: La Fe”, *Ediciones Volveré* Extraordinario n° 2 (2015) 72-91 [En línea] <<http://bit.ly/1UzlvDF>> [Consulta 3-X-2015], 73.

93. *Ibid.*, n° 185. Es importante aquí la distinción que Tello realiza entre la fe-cristianismo popular y la religión-religiosidad. Pues ciertamente no será igual el juicio de quien solamente observa las expresiones religiosas y las juzga como procedentes de un principio antropológico y

Para facilitar a los indios un cristianismo auténtico, misioneros y preladados señalaran reiteradas veces que los indios convertidos y bautizados son verdaderamente cristianos, aunque no tengan los mismos lugares y obligaciones de practicar muchos ritos de los españoles:

“Este (el Papa Paulo III en 1537) os libra de muchas obligaciones de ayunos, y fiestas, y entredicho y de otras cosas a que están obligados los cristianos, porque no quiere que tengáis mucha carga, sino que seais cristianos”.⁹⁴

Se va organizando en las reducciones a la comunidad indígena en la práctica de un cristianismo adaptado a la psicología y cultura nativa que soslaye el maltrato como orden social teñido de dureza. En la etapa final, este orden social de las reducciones será regido por los mismos indios. “Este orden social tiene como cabeza un cristianismo adaptado y peculiar que es verdadero, pues se funda en la profesión de la verdadera fe evangélica, y sin embargo resulta distinto del español, practicado en el orden social del español colonizador y dominador”.⁹⁵

3. *Síntesis final: la identidad medular de la cultura popular*

Este conjunto de *valores* constituidos en el hecho inicial que acabamos de analizar, y las subsiguientes situaciones de opresión y dominación que experimentan los pobres del ‘pueblo nuevo’, conforman para Tello la medula de la cultura popular. La pobreza y la dominación engendran en los hombres reales y concretos del continente un núcleo de valores que son constitutivos de la cultura de los pobres. En esa medula ingresa el cristianismo desde sus orígenes, por la predicación de la fe y el bautismo, otorgando sentido y esperanza a quienes comparten esos valores. El cristianismo popular es para Tello el elemento *formador* de la cultura popular.⁹⁶ Desde ese núcleo, el ‘pueblo

moral como es la virtud de la religión, de aquel que las considera surgentes de un principio infuso y teologal como es la fe. Cf. TELLO, “Evangelización del hombre argentino”, *Ediciones Volveré* Fasc. Extr. n° I (2015) 1-90 [En línea] <<http://bit.ly/1Qvqbtq>> [Consulta 25-VIII-2015], 43.

94. La cita el catecismo del Concilio Limense en TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n°193. Se hizo bastante hincapié en las dispensas para los indígenas. Por ejemplo, había en ese momento 43 fiestas de precepto más todos los domingos, que para los indios quedaron reducidas a 12 más los domingos.

95. *Ibid.*, n° 199.

96. Cf. TELLO, “Evangelización y cultura”, en: TELLO, *Pueblo y Cultura Popular*, 236.

nuevo' crece y se transforma a lo largo de las generaciones. El bienvalor próximo y particular buscado mancomunadamente por esa multitud de pobres y humildes es *el amor de la libertad*, y consiguientemente de la dignidad humana que está en su base.

Todo esto se extiende también a nuestro país, la Argentina, especialmente en las regiones noroeste y noreste, aunque con una repercusión menor que la que alcanzó en Méjico, Perú y los países andinos, y aún el mismo Paraguay, donde la incidencia indígena fue mucho mayor.⁹⁷ Esto no obsta a que Tello haya considerado siempre el cristianismo popular argentino en solidaridad de origen y de valores, con el de la patria grande latinoamericana y participe del núcleo ético-mítico de su cultura popular. Es importante comprender también que en la sociedad colonial, la muchedumbre de los indios y los españoles formaba *una sola república* y no dos separadas. Lo propio y específico de los indígenas se fue inscribiendo siempre –no sin dolores y desgarros– en una *unidad mayor que lo envolvía*, pues “todos tienen un mismo rey y están sometidos a unas mismas leyes, un mismo tribunal los juzga a todos, y no hay un derecho para unos y otro para otros, sino *el mismo para todos*”.⁹⁸ De esta *unidad de orden* en la diversidad de estilos y condiciones particulares, con ‘*el amor de la libertad*’ como motor de la historia, parece surgir para Tello la vocación de ‘patria grande’ propia de América Latina, en cuya médula cultural está el anhelo de reconocimiento de la dignidad de todos y de cada uno:

“La libertad está intrínsecamente ligada a lo que hoy llamamos dignidad personal, por eso podemos decir que *el anhelo de dignidad y libertad frente al opresor*, constituye el *valor esencial* y por tanto el núcleo del sistema de valores que caracteriza nuestra cultura, que es *una* en esta parte del continente”.⁹⁹

Esos valores comunes influirán en el “estilo de vida” al constituirse como la médula de la cultura popular. En un largo proceso, comienza a formarse la identidad de nuestro pueblo latinoamericano

97. Cf. *Ibid.* n.º 208.

98. J. DE ACOSTA, *De procuranda Indorum salute: Educación y evangelización*, Editorial CSIC, 1987. El jesuita José de Acosta, fue redactor de los textos del III Concilio de Lima y de su Catecismo. Cf. DUSSEL, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, 63. Cf. A. LEVAGGI, “República de Indios y República de Españoles en los Reinos de Indias”, *Revista de estudios histórico-jurídicos* (2001) 419-428.

99. TELLO, *El cristianismo popular. Ubicación histórica y hecho inicial en América*, n.º 371.

que se abre luego a razas y sectores no indios, como los esclavos negros, los mestizos y los criollos empobrecidos, y que hoy continúa su legítima evolución.

La interpretación teológica que Tello ofrece de estos acontecimientos iniciales es constante y reiterada en la búsqueda de los pasos de Dios en la historia. La fe, el bautismo, el anhelo de libertad y dignidad de cada hombre y la esperanza cristiana, al prender en los pobres de esta tierra reclaman al teólogo la explicitación de un sentido. No se trata sólo de un significado *histórico* sino también *teológico* que ha ser considerado:

“Dios quiere el cristianismo acomodado a la cultura popular –lo que se sabe porque es un bien que existe, y si existe es porque Dios quiere–; esto es importante para comprender el proceso histórico que se desarrolló en nuestra América”.¹⁰⁰

A vislumbrar ese *sentido de Dios* se orienta toda la teología de Tello. ¡Dios, viviente por la gracia en el corazón de este pueblo desde las nacientes de su historia! El amor de la libertad, de un pueblo tantas veces sometido y no reconocido, halla en la fe característica del cristianismo popular un magnífico cauce de expresión. ¿No es esa la *vocación cristiana y católica de América Latina*? ¿La *novísima civilización cristiana* a la que esta llamada? Así parece comprender Rafael Tello esas grandes fórmulas del magisterio pontificio.¹⁰¹ Una vocación a la verdadera libertad y a la propia identidad desde la cual contribuir a la unión de todos los hombres iguales en dignidad:

“Reconocer un modo particular de vivir la fe y una cultura popular propia y peculiar implica aceptar que hay allí algo positivamente –y no sólo «permitido»– de Dios. Es decir, equivalentemente, que es una verdadera vocación de Dios”.¹⁰²

Dos siglos –o tal vez, más de cinco–, parecen una ocasión propicia para comprender más profundamente esa vocación a la libertad propia de nuestros pueblos hermanos de América Latina y el dinamis-

100. *Ibíd.* n° 345.

101. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso ante la Asamblea del Celam*, 09/III/1983, III. Subrayado nuestro. JUAN PABLO II, *Homilía en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, 12/X/1984, III, 3; Pablo VI, *Homilía in Petriana basilica*, 3-VII-1966. [En línea] <<http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1966/>> [Consulta 10-X-2015]

102. TELLO, *La Nueva Evangelización: Anexos I y II*, 29.

mo histórico de esa misma médula cultural –cristiana y popular–, que continúa hoy igualmente viva en los pobres que habitan sus entrañas, siempre anhelantes de dignidad y libertad.

FABRICIO FORCAT
01.04.2016 / 20.05.2016