

EL CAMINO DEL EVANGELIO
EN EL CONTINENTE DE LA ESPERANZA

Luis A. Gallo

EL CAMINO DEL EVANGELIO
EN EL CONTINENTE DE LA ESPERANZA



2006

**El Camino del Evangelio
en el Continente de la Esperanza**

Luis A. Gallo

Ira. edición: Ediciones Abya-Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Casilla 17-12-719
Telf. 2 506-247 / 2 506-251
Fax: 2 506-267 / 2 506-255
e-mail: editorial@abyayala.org
diagramacion@abyayala.org
<http://www.abayayala.org>
Quito- Ecuador

Diagramación: Ediciones Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN-10: 9978-22-615-X
ISBN-13: 978-9978-22-615-5

Impresión: Producciones digitales Abya-Yala
Quito-Ecuador

Impreso en Quito-Ecuador, junio 2006

Índice



Abreviaturas y siglas.....	9
----------------------------	---

Introducción.....	11
-------------------	----

Capítulo primero

La primera evangelización del continente latinoamericano

1. Un acontecimiento cargado de consecuencias.....	13
1.1. El hecho histórico y sus repercusiones.....	14
1.2. Las diversas interpretaciones.....	15
2. Las sombras de la conquista.....	18
2.1. Las concepciones.....	18
2.2. Las intervenciones.....	21
3. Las luces de la conquista.....	24
3.1. Una profunda crisis de conciencia.....	25
3.2. Las “Leyes Nuevas”.....	26
3.3. Aportes de una civilización.....	27
4. Las sombras de la evangelización.....	27
4.1. El pecado de la “contra-evangelización”.....	28
4.2. Los errores en la evangelización.....	31
5. Las luces de la evangelización.....	34
5.1. La llegada del Evangelio.....	35
5.1.1. La obra evangelizadora de los religiosos.....	35
5.1.2. La obra evangelizadora de los obispos.....	42
5.2. La defensa de los indios.....	43
5.3. Un primer intento de inculturación del Evangelio.....	47

Capítulo segundo

La evangelización en la Conferencia Episcopal de Medellín

1. Los antecedentes próximos de Medellín.....	57
1.1. Las nuevas condiciones socio-históricas de Medellín.....	58

1.2. El Concilio Vaticano II y las posteriores orientaciones pastorales	62
2. La Asamblea de Medellín y su documento	67
3. Las líneas orientadoras de la evangelización según Medellín	72
3.1. Originalidad del planteamiento	72
3.2. El trasfondo eclesiológico.....	73
3.3. El proyecto de evangelización	75

Capítulo tercero
De Medellín a Puebla

1. La matriz espiritual de la Teología de la liberación	88
1.1. Una conversión espiritual.....	88
1.2. Algunas aclaraciones.....	90
2. La “matriz cultural” de la teología de la liberación	98
2.1. La teología clásica	98
2.2. La teología renovada.....	99
2.3. Una teología para el mundo de la pobreza	100
3. Diversas corrientes al interior de esta teología	109
4. Principales dificultades encontradas	110
4.1. El reduccionismo horizontalista o temporal.....	111
4.2. La contaminación marxista.....	113
5. Difusión de la teología de la liberación	121

Capítulo cuarto
La evangelización en la Conferencia Episcopal de Puebla

1. La preparación	142
2. La asamblea y su documento	143
3. Elementos fundamentales para una interpretación del documento de Puebla.....	145
3.1. El horizonte eclesiológico de la Asamblea.....	145
3.2. Centralidad de la categoría “liberación”.....	146
4. Qué entiende Puebla por “evangelización”	147
4.1. Una clarificación semántica	148
4.2. Una evangelización contextualizada.....	150
4.3. Un intento de síntesis	151
4.4. Evangelización y liberación.....	151
4.5. Evangelización y “comunidad y participación”	153
5. La opción preferencial por los pobres en Puebla.....	155
5.1. Ubicación del tema en el documento.....	155
5.2. Algunas aclaraciones importantes	156

6.	Algunas áreas concretas del compromiso evangelizador	159
6.1.	Evangelización liberadora y construcción de una nueva sociedad	160
6.2.	Evangelización liberadora y compromiso político	164
6.3.	Evangelización liberadora y cultura	167
6.4.	Evangelización liberadora y religiosidad popular	173
7.	Los agentes de la evangelización	178
7.1.	Un dato previo	178
7.2.	La responsabilidad de los pastores	179
7.3.	El papel de la vida consagrada en la evangelización liberadora	180
7.4.	Los laicos o seglares, agentes de la evangelización liberadora	182

Capítulo quinto

**La “nueva evangelización”
en la Conferencia Episcopal de Santo Domingo**

1.	Los antecedentes de la Cuarta Conferencia	195
1.1.	La praxis de las comunidades eclesiales de base	196
1.2.	Las vicisitudes de la teología de la liberación	199
1.3.	El aporte de los religiosos y religiosas	200
1.4.	El testimonio del martirio	203
1.5.	El camino de la conciencia indígena y afroamericana	204
1.6.	La explosión del fenómeno de las sectas y movimientos carismáticos	204
2.	La preparación de la Asamblea de Santo Domingo	205
3.	La Asamblea y su documento	207
3.1.	La celebración de la Conferencia	207
3.2.	El documento	208
4.	Aportes del documento a la evangelización del continente	208
4.1.	Continuidad con las anteriores Conferencias	209
4.2.	Las novedades	213

Capítulo sexto

**La “nueva evangelización”
en la Exhortación Apostólica “Ecclesia in America”**

1.	El sínodo especial de los obispos para América	228
2.	Articulación de la exhortación apostólica	229
3.	El contexto	230

3.1. La globalización	230
3.2. La urbanización en acelerado aumento	232
3.3. El peso sofocante de la deuda externa	233
3.4. La corrupción económica y administrativa	234
3.5. El comercio y el consumo de la droga.....	234
3.6 La preocupante cuestión ecológica.....	235
3.7. La carrera armamentista	236
4. La “nueva evangelización”, meta fundamental de la Iglesia en América.....	236
4.1. Presupuestos.....	236
4.2. El programa de la “nueva evangelización”	238
5. Algunos interrogantes	243
5.1. La unificación de las dos partes de América	243
5.2. El diálogo entre contexto histórico y Evangelio.....	245

Abreviaturas y siglas



AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1909-
CEB(s)	Comunidad(es) Ecclesial(es) de Base
CEHILA	Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latinoamericana
CELAM	Consejo Episcopal Latinoamericano
CEP	Centro de Estudios y Publicaciones (Lima)
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CEPLA	Comisión de Estudios Pastorales de Latinoamérica (Santafé de Bogotá)
CLAR	Confederación Latinoamericana de Religiosos
CNBB	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
DenzH	H.DENZINGER, <i>El magisterio de la Iglesia. Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum</i> , ed. por Peter Hünermann, Barcelona, Herder, ² 2000
DM	Documento di Medellín: CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO, <i>La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio</i> , Bogotá, CELAM, 2000
DP	Documento de Puebla: III CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, <i>Puebla. La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina</i> , Bogotá, CELAM, 1979
DSD	Documento di Santo Domingo: IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, <i>Nueva evangelización. Promoción humana, cultura cristiana</i> , Bogotá, CELAM, 1992
EA	<i>Ecclesia in America</i> , Exhortación Apostólica post-sinodal de Juan Pablo II, 22 en. 1999, en AAS 91 (1999) 737-815
EN	<i>Evangelii Nuntiandi</i> , Exhortación apostólica de Paulo VI sobre la evangelización, 8 dic. 1975, en AAS 68 (1976) 5-76
GS	<i>Gaudium et Spes</i> , <i>Constitución pastoral del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo moderno</i> , 7 dic. 1965, en AAS 58 (1966) 1025-1115

- LG* *Lumen Gentium*, Constitución dogmática del Vaticano II sobre la Iglesia, 21 nov. 1964, en *AAS* 57 (1965) 5-67
- PP* *Populorum Progressio*, Encíclica de Paulo VI sobre el desarrollo de los pueblos, 26 mar. 1967, en *AAS* 59 (1967) 257-299.

Introducción



América Latina es hoy el único continente todavía en gran mayoría cristiano, como atestiguan las estadísticas. Hay que reconocer que si es tal, se debe al hecho de que ya desde hace más de cinco siglos el Evangelio fue ampliamente anunciado a sus pueblos. Desde aquel entonces se desarrolló, con sus innegables altibajos, un ininterrumpido proceso de evangelización. Un proceso marcado por la mentalidad de los evangelizadores, y por lo mismo sellado con su modo de entender y de vivir el mensaje evangélico.

En el siglo XX, en consonancia con aquel acontecimiento de primera magnitud y cargado de consecuencias eclesiales que fue el Vaticano II, la evangelización adquirió en el Continente un cariz muy peculiar, que se expresó oficialmente en la Segunda Conferencia General de Medellín (Colombia, 1968) y en la Tercera de Puebla (México, 1979), y fue retomado, aunque con tonos más mitigados, por la Cuarta de Santo Domingo (1992) y luego por la Asamblea del Sínodo de los Obispos para América (1997), seguida por la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America* de Juan Pablo II (1999) que recogió sintética y orgánicamente sus resultados. Se podría incluso decir que con la primera de las mencionadas Conferencias tuvo su verdadero inicio la “nueva evangelización” latinoamericana, que marcó profundamente el camino posterior hasta nuestros días.

La finalidad de la exposición que vamos a emprender en este volumen es la de seguir analíticamente, y en forma suficientemente documentada, el camino de la evangelización latinoamericana de los últimos tiempos para evidenciar sus diferentes implicaciones; pero dado que ello no se podría realizar sin conocer al menos en sus grandes líneas lo que sucedió antecedentemente, reconstruiremos también a grandes trazos la memoria histórica de la evangelización de los primeros tiempos a partir de sus orígenes.

En el intento de alcanzar esa meta, la exposición estará organizada en seis capítulos: en el primero abordaremos la historia de la primera evangelización del Continente, señalando sus luces y sus sombras; el segundo versará sobre la Conferencia de Medellín, en la cual tuvo inicio lo que se podría llamar el “viraje” de la Iglesia Latinoamericana, actualmente todavía en curso; en el tercero analizaremos el período transcurrido entre Medellín y Puebla, evidenciando un aspecto de relevante incidencia cual fue el surgir y el afirmarse de la teología de la liberación; en el cuarto y en el quinto examinaremos respectivamente las dos últimas Conferencias Generales (Puebla y de Santo Domingo), fijando nuestra atención sobre todo en las tomas de posición referentes a la evangelización, que ambas Conferencias han tenido como tema central aunque de manera diferente; en el sexto abordaremos la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*, publicada por Juan Pablo II después del Sínodo especial para América.

América Latina ha sido llamada más de una vez, incluso por Juan Pablo II, “el Continente de la esperanza”. La fuerte presencia de la fe cristiana en ella hace que se constituya como en una “reserva” de la Iglesia Católica. Sin embargo, en los últimos años nuevos retos, externos e internos, han ido surgiendo, desafiando su capacidad de respuesta. ¿Sabrán los evangelizadores de los diferentes ámbitos eclesiales responder adecuadamente a ellos?

La exploración de su ya plurisecular camino de evangelización, brindada en las páginas que seguirán, quisiera contribuir al intento de encontrar tales respuestas.

Capítulo primero

La primera evangelización del Continente Latinoamericano



1. Un acontecimiento cargado de consecuencias
2. Las sombras de la conquista
3. Las luces de la conquista
4. Las sombras de la evangelización
5. Las luces de la evangelización

Iniciamos la exploración del camino recorrido por la evangelización de América Latina remontándonos a sus momentos iniciales. Para tener una idea más completa de ella, abordaremos en un primer momento el evento del “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”¹, y en un segundo momento, dentro de ese marco de referencia, la primera evangelización.

1. Un acontecimiento cargado de consecuencias

Todo acontecimiento histórico es en alguna medida ambiguo: comporta por lo general aspectos luminosos y aspectos oscuros. En algunos acontecimientos prevalecen los primeros, en otros los segundos. En nuestra exposición trataremos de poner en evidencia, con aquella objetividad que nos permiten tener las fuentes consultadas, cuanto de sombra y de luz ha habido en el descubrimiento y conquista del Continente latinoamericano de parte de España y Portugal, y en la evangelización llevada a cabo en él por la Iglesia.

1.1. El hecho histórico y sus repercusiones

La llegada de las célebres carabelas de Cristóbal Colón a América Latina², el 12 de octubre de 1492, fue un acontecimiento histórico cargado de consecuencias no sólo para los pueblos del mismo Continente, sino también en alguna medida para el mundo, y particularmente para el mundo occidental. Cambió los destinos tanto de España, que precisamente en aquel momento obtenía el triunfo definitivo sobre los “moros” con la caída del reino nazarí de Granada, cuanto de Portugal que desde hacía algún tiempo estaba en plena expansión en Ultramar, y también, en consecuencia, de todos los países de Europa.

Afirma lacónicamente el historiador H.J. Prien, es su minucioso estudio sobre la historia del cristianismo en América latina:

“No fueron los desembarcos de los vikingos en Norteamérica, a fines del siglo X, bajo el mando de Leif Ericsson, los que cambiaron la imagen del mundo y las condiciones de vida del hombre occidental, sino los viajes de Colón”³.

Por su parte Juan Pablo II, en su viaje de 1984 a Santo Domingo para dar inicio a la novena de años en preparación a la conmemoración del quinto centenario de la evangelización del Continente, haciendo una escala previa en el Santuario de la Virgen del Pilar en Zaragoza (España), declaraba:

“El acontecimiento que nos reúne, el centenario del descubrimiento y de la evangelización de América, ha tenido una enorme importancia para la humanidad y para España. Para ésta última, representa una parte esencial de su proyección universalista. Es allí donde tuvo inicio una grande comunidad histórica de pueblos”⁴.

Y llegado a Santo Domingo recalcó la misma idea en estos términos:

“El hecho del encuentro entre Europa y este que fue llamado el Nuevo Mundo tuvo una importancia universal, con grandes repercusiones en la historia de la humanidad”⁵.

El imprevisto contacto con ese nuevo mundo, descubierto por Colón mientras buscaba la ruta “hacia el oriente a través del occidente”⁶, obligó a los pueblos de Europa a entablar con él relaciones de diferente tipo⁷ que tuvieron profundas repercusiones en su historia.

1.2. Las diferentes interpretaciones

De ese acontecimiento se han dado en el pasado - y también se dan actualmente - interpretaciones muy diferentes y hasta contrapuestas.

En efecto, hay quien ha visto en el descubrimiento de América, con todo lo que le siguió, una epopeya gloriosa y sin sombras por lo que toca a los que la llevaron a cabo. Se trata de la así llamada “leyenda rosa o dorada”. Es la interpretación difundida principalmente entre algunos historiadores hispanistas, los cuales enfatizaron sobre todo los aspectos luminosos del evento. Citamos, sólo a título de ejemplo, algunas frases significativas del historiador argentino Vicente Sierra tocante a las actitudes con las que, a su modo de ver, se llevó cabo la conquista:

“España trajo al Nuevo Mundo todo lo que poseía, y de todo ello, su mayor riqueza: su fe, su cultura, su estilo. No regateó nada. No trajo propósitos mercantiles porque ni los tenía, ni los tuvo ni las tiene”⁸.

Y en otro pasaje de su escrito sostiene:

“El error de los repartimientos [de tierras y de indios] consistió en no comprender que los conceptos éticos de los españoles no podían ser comprendidos por los indios mediante ligeras referencias sobre ellos, y así fue como, por lo general, fue el indio el mayor enemigo de su propia libertad porque carecía, como la mayor parte de las razas no cristianas, de un concepto de libertad”⁹.

A esa interpretación, decidida y globalmente positiva, de lo realizado por la conquista, se contraponen otra, totalmente negativa, que es conocida como la “leyenda negra”. De ella habló Juan Pablo II en su ya citado viaje a Santo Domingo:

“Una cierta *leyenda negra*, que marcó durante un cierto tiempo no pocos estudios historiográficos, concentró prevalentemente la atención sobre aspectos de violencia y explotación, que se dieron en la sociedad civil durante la fase sucesiva al descubrimiento. Prejuicios políticos, ideológicos y aun religiosos, han querido también presentar *sólo negativamente* la historia de la Iglesia en este continente”¹⁰.

Una interpretación negativa nos llega también ya desde los momentos mismos de la conquista de parte de quienes la sobrellevaron, o sea los indígenas del Continente. Algunos de ellos se expresaron de manera fuertemente crítica sobre lo que había sucedido y estaba sucediendo. Entre ellos se señala un texto del *Chilam Balam de Chumayel*, quizá el más importante de los *Chilam Balam*, los textos sagrados y proféticos escritos por los sacerdotes mayas de Yucatán durante la conquista española. He aquí sus palabras, altamente poéticas:

“Entonces [antes de la conquista] todo era bueno
y entonces [los dioses] fueron abatidos.
Había en ellos sabiduría.
No había entonces pecado...
No había entonces enfermedad,
no había dolor de huesos,
no había fiebre para ellos,
no había viruelas...
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.
No fue así lo que hicieron los azules [extranjeros]
cuando llegaron aquí.
Ellos enseñaron el miedo,
vinieron a marchitar las flores.
Para que su flor viviese,
dañaron y sorbieron la flor de nosotros...
¡Castrar al sol!
Eso vinieron a hacer los azules.
Quedaron los hijos de sus hijos,
aquí en medio del pueblo,
ellos reciben la amargura”¹¹.

Y un poco más adelante continúa lamentándose de lo acaecido, aludiendo también a su dimensión religiosa:

“¡Ay! ¡Entristezcámonos porque llegaron!
Del Oriente vinieron,
cuando llegaron a esta tierra los barbudos.
los mensajeros de la divinidad [...]
Este Dios Verdadero que viene del cielo
sólo pecado hablará,
solo de pecado será su enseñanza.

Inhumanos serán sus soldados,
cruels sus mastines bravos...”¹².

También actualmente diferentes grupos de indígenas, en el esfuerzo por recuperar su propia identidad, leen el hecho de la conquista y de la evangelización en clave extremadamente negativa. Baste, como ejemplo, la siguiente declaración hecha por un representativo grupo de ellos:

“Nosotros, indígenas, representantes de 30 nacionalidades de 15 países de América Latina [...], en vista de la proximidad de las celebraciones del V centenario del llamado descubrimiento y de la supuesta primera evangelización de América, manifestamos: Nuestro repudio total a estas celebraciones triunfalistas por las siguientes razones: 1. Que no hubo tal descubrimiento ni evangelización auténtica [...], sino una invasión [...]; 2. La invasión de que hemos sido objeto desde sus inicios hasta nuestros días, ha sido una permanente violación de nuestros derechos fundamentales; 3. En todo este proceso de destrucción y aniquilamiento, en alianza con el poder temporal, la Iglesia católica y otras iglesias, y muy recientemente las sectas y corporaciones religiosas, han sido instrumentos de sometimiento ideológico y religioso de nuestros pueblos”¹³.

Además de los indígenas, hay igualmente otros que consideran decididamente negativo la intervención española (y portuguesa) en el Nuevo Mundo. Citamos, a título de ejemplo, algunos renglones de un autor ampliamente conocido en América Latina por su obra *Las venas abiertas de América Latina*:

“La cruz y la espada marchaban juntas en la conquista y el *despojo colonial* [...]. La economía colonial estaba regida por los mercaderes y los grandes propietarios de las tierras, quienes se repartían el usufructo de la mano de obra indígena y negra *bajo la mirada celosa y omnipotente de la Corona y de su principal asociada, la Iglesia*”¹⁴.

Las citadas son las interpretaciones extremas. Existen sin embargo algunas intermedias, que tratan de poner en evidencia tanto las luces cuanto las sombras del acontecimiento en cuestión. Entre ellas sobresale la de la “Escuela Española de la Paz”, que trabaja desde hace varios años en Salamanca y que ha dirigido la publicación de los principales documentos históricos tocantes al período colonial¹⁵.

También Juan Pablo II hizo suya esta posición intermedia cuando, durante su viaje a Santo Domingo, declaró:

“La Iglesia, en lo que a ella se refiere, quiere acercarse a celebrar este centenario con la humildad de la verdad, sin triunfalismos ni falsos pudores; solamente mirando a la verdad, para dar gracias a Dios por lo que ha habido de positivo y para sacar del error motivos para lanzarse renovada hacia el futuro”¹⁶.

Siguiendo el camino trazado por estas dos últimas acreditadas interpretaciones, que juzgamos el más objetivo, trataremos ahora de evidenciar a continuación, como hemos dicho inicialmente, las sombras - lo cual nos liberará de cualquier tentación de triunfalismo - y las luces - lo cual nos liberará de falsos pudores - respectivamente de la conquista y de la evangelización.

2. Las sombras de la conquista

La conquista del Continente, iniciada en 1492 con la llegada de los primeros españoles, terminó oficialmente en 1556, en fuerza de las decisiones tomadas por la corona española; de hecho, con todo, acabó más tarde, en 1773, porque se la llevó adelante hasta finales de ese año¹⁷.

Desde un punto de vista crítico tenemos que señalar en ella sea algunas concepciones o maneras de pensar erróneas, sea algunas intervenciones netamente negativas que la acompañaron.

2.1. Las concepciones erróneas

La historia atestigua, ante todo, que más de uno entre los conquistadores tuvo ideas erróneas acerca de los indígenas del Continente. Algunos de ellos llegaron hasta la idea extremadamente negativa de no reconocerles una verdadera condición humana.

Lo atestigua una carta del fraile dominico Julián Garcés, obispo de Tlaxcala (México), español como todos los obispos de aquel tiempo, escrita probablemente en 1537 y hecha llegar, a través de mil peripecias, al Papa Pablo III (1534-1549). Una carta que ha sido considerada por

un estudioso como “el más precioso de los textos que se escribieron en la Nueva España (México) en el siglo XVI”¹⁸. En ella se lee:

“Esta voz [que dice que los indios carecen de alma humana] es voz que sale de la avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta, que por poder hartar su sed quieren porfiar que las criaturas racionales hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos, no a otro fin de que los que las tienen a cargo, no tengan cuidado de librarlas de las rabiosas manos de su codicia, sino que se las dejen usar en su servicio, conforme a su antojo”¹⁹.

Las palabras citadas permiten intuir qué concepto tenían los conquistadores aludidos de los indios: los consideraban “bestias y jumentos”, y en base a tal manera de pensar, ciertamente interesada, los consideraban incapaces de llegar a ser cristianos. Juicio que les daba la posibilidad de explotarlos en beneficio propio.

En este contexto sigue siendo famosa y decisiva, al menos a nivel de documentos, la respuesta de Pablo III a la carta del obispo Garcés. El 29 de mayo de 1537 el Papa dio a conocer el Breve *Pastorale Officium* en el que prohibía a todos, quienquiera fuese, someter a los indios a esclavitud y, pocos días después, el 2 de junio, publicaba la Bula *Sublimis Deus* en la que declaraba solemnemente que los indios eran “verdaderamente hombres”²⁰.

Lamentablemente esa importante toma de posición papal no surtió gran efecto, porque el emperador Carlos V (1530-1558), irritado por su publicación, dio orden de sacar la bula de circulación y hasta obtuvo del mismo Paulo III su retiro²¹.

Hay que añadir además que no pocos conquistadores, aparte de negar radicalmente la condición humana de los indios, les negaron también el derecho a las tierras en que vivían y a los bienes de que disponían.

Ya en el 1493 Alejandro VI (1492-1503) había publicado la Bula *Inter coetera* mediante la cual, en fuerza de su autoridad apostólica, concedía a los reyes de España, en aquel momento Fernando II (1471-1516) e Isabel (1471-1504), y a sus sucesores, el derecho de ocupar las tierras descubiertas, en nombre del Papa, suprema autoridad de la cristiandad, con la obligación de evangelizar a sus habitantes. Según algunos historiadores, la Bula no fue un verdadero documento de donación de las tierras descubiertas, pero concretamente funcionó como tal²². La

mayor parte de los conquistadores se sintieron dueños de las tierras conquistadas, porque las consideraban tierra de nadie, y de ese modo despojaron de hecho a los indios de sus propiedades.

Lo confirma sobre todo el hecho de que ya en 1497 una decisión real declaraba propiedad del rey de España todos los bienes inmuebles de América²³.

Lo es también el así llamado Requerimiento, un documento elaborado por el jurista Juan López de Palacios Rubios²⁴, y utilizado por primera vez en 1514. Dicho documento era leído a los jefes de las tribus con quienes los conquistadores entraban en contacto, con el fin de obtener de ellos la cesión de sus tierras “al rey y a la reina de Castilla, señores de estas islas y de estos continentes”. En caso de no aceptación estaba previsto el castigo de sufrir “la guerra justa”, que sería emprendida contra ellos de todos los modos posibles, “con la ayuda de Dios”. El *Requerimiento* se fundaba en la motivación de que el Papa, “príncipe y señor del mundo, había donado esas islas y tierras firmes del mar Océano a los mencionados Rey y Reina y a sus sucesores” y que, por lo tanto, ellos eran “dueños de tales islas y tierras firmes en razón de dicha donación”. La conclusión que de ello se sacaba era obvia: los indios no tenían ya derecho sobre sus propias tierras.

Es una ulterior confirmación, por contraposición, el hecho de que, en el ya mencionado Breve *Pastorale Officium*, Pablo III proclamó los derechos de los indios y afirmó que “no podían [...] ser privados de sus bienes y propiedades”²⁵.

Una tercera y última concepción errónea de no pocos conquistadores fue la que se refería al derecho de los indios a la libertad. Una manera de pensar que estaba estrechamente relacionada con la precedente.

Ya en 1497 Cristóbal Colón había sido autorizado, mediante una decisión real, a asignar indios a los colonos. Cosa que hizo efectiva muy pronto²⁶. De ahí en adelante el uso de convertir a los indios en esclavos se fue expandiendo más y más. Una práctica que más tarde se extendió también a los negros importados de África²⁷.

Estos repetidos actos de privación de la libertad fueron más de una vez justificados teóricamente, ya sea mediante la negación de la racionalidad humana de los indios, como ya hemos visto, ya mediante el mismo razonamiento en que se fundaba el *Requerimiento*: los que no acepta-

ban a “los verdaderos señores” de las tierra (los reyes de España) perdían cualquier derecho, incluso la propia libertad, y podían por lo tanto ser hechos esclavos.

2.2. Las intervenciones

Hablando de las concepciones erróneas de no pocos conquistadores hemos aludido de paso también a las consecuencias que tuvieron sobre su modo de actuar. Ahora examinaremos directamente este segundo aspecto.

Para comenzar, es necesario hacer referencia a la conquista en cuanto tal. Como hecho global, ella implica siempre una verdadera y real agresión hacia los pueblos “conquistados”. No sin razón casi desde los inicios, como recordaba Juan Pablo II en uno de sus discursos, se estableció “un gran debate teológico-jurídico que [...] analizó a fondo los aspectos éticos de la conquista y de la colonización”²⁸.

Más adelante tendremos ocasión de señalar cómo en ese debate intervinieron los grandes teólogos de la Universidad de Salamanca de la época, a cuya cabeza estaba el célebre Francisco de Vitoria (1483-1546), el cual asumió posiciones muy netas en su escrito titulado *Relectio de Indis*. Hace algunos años el *Primer Simposio sobre la ética en la Conquista de América*, celebrado del 2 al 5 de noviembre de 1983, formuló veinticuatro proposiciones que reflejan la evaluación negativa de los participantes respecto del hecho de la conquista, sin que con ello entendieran desconocer el valor del proceso de reacción y de contención desencadenado en la época sea entre los teólogos sea en la corte de Carlos V²⁹.

Vinculado con cuanto se acaba de decir, hay que recordar otra intervención que acabó convirtiéndose en sistema y estructura estable, mediante la cual se consolidó la conquista: la *encomienda*.

Fue el mismo Cristóbal Colón quien dio origen a tal institución, como se dijo más arriba, asignando a sus compañeros de viaje junto con la tierra algunos indios para que la trabajaran³⁰. En sentido estricto los indios no eran convertidos en esclavos por los nuevos dueños de las tierras; sin embargo, de hecho estaban obligados a prolongadas prestaciones de trabajo y, en la práctica, eran frecuentemente privados de su libertad. Concretamente eran explotados porque se los forzaba a

trabajar duramente, casi gratuitamente y en total beneficio de sus patrones, en la extracción del oro y de la plata o en el cultivo de la caña de azúcar. Esa explotación, en algunos casos despiadada y cruel, tenía como causa principal la avidez desenfrenada de riquezas de quienes se beneficiaban con ella.

Lo atestiguan numerosos escritos de la época. Sobre todo las denuncias presentes en algunos de ellos. A modo de ejemplo, presentamos dos de cierto relieve.

La primera pertenece al catecismo aprobado por el Tercer Concilio Limense, uno de los más famosos e importantes sínodos episcopales latinoamericanos de aquel tiempo, convocado y presidido por S. Toribio de Mogrovejo (1538-1606) en Lima, en los años 1582-1583³¹. En el *Sermonario* anexo a dicho catecismo, dirigiéndose a los indios, en el Sermón XXVII decía:

“Cuando viéredes algunos viracochas (=españoles) que dan de coces a los indios o les tiran por los cabellos y los maldicen y dan al diablo, y les toman sus comidas y les hacen trabajar y no les pagan, y los llaman perros, y están enojados y soberbios, esos tales son enemigos de Jesucristo, son malos, y aunque dicen que son cristianos, no lo son”³².

El texto permite entrever con suficiente claridad el trato que esos “viracochas” daban a los indios que trabajaban en sus dependencias.

La segunda denuncia pone más claramente en evidencia la causa real de tal trato. Pertenece a Felipe Guamán Poma de Ayala (1534-1615)³³, conocido como el “indio cronista diseñador”, el cual escribió una obra titulada *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Estaba ilustrada con 399 diseños destinados a quienes no sabían leer. En esa obra, señalando la voracidad de oro y de riqueza que impulsaba a los conquistadores, escribía:

“Don Francisco Pizarro y don Diego de Almagro, dos capitanes generales y los demás se juntaron trescientos y cincuenta soldados. Todo Castilla hubo grandes alborotos, era de día y de noche, entre sueños, todos decían: «Indias, Indias, oro, plata, oro, plata del Pirú». Hasta los músicos cantaban el romance, «Indias, el oro, la plata». Y se juntaron estos dichos soldados y mensaje del rey [...]. Aun hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata, y se matan los españoles y desuella a los pobres de los indios, por el oro y la plata quedan ya despoblados parte deste reino, los pueblos de los pobres indios, por el oro, y la plata...”³⁴.

Como tercera intervención negativa hay que señalar las innumerables guerras emprendidas por los conquistadores contra los indios. Las causas inmediatas que las provocaron pueden ser identificadas principalmente en sus reacciones hacia los abusos perpetrados contra ellos. Muchas veces, sin embargo, las violencias fueron infligidas sin ninguna justificación. Bartolomé de las Casas, del cual nos ocuparemos más adelante, describe la espantosa e inexplicable carnicería perpetrada por el capitán Narváez y sus compañeros en la región de Caonao:

“Estando el capitán en su yegua y los demás en las suyas a caballo [...], súbitamente sacó un español su espada, en quien se creyó q ue se le revistió el diablo, y luego todos cientos sus espadas, y comienzan a desbarrigar y acuchillar y matar de aquellas ovejas y corderos, hombres y mujeres, niños y viejos, que estaban sentados, descuidados, mirando las yeguas y los españoles, pasmados, y dentro de dos credos no queda hombre vivo de todos cuantos allí estaban. Entran en la gran casa, que junto estaba, porque a la puerta della esto pasaba, y comienzan lo mismo a matar a cuchilladas y estocadas cuanto allí hallaron, que iba el arroyo de la sangre como si hobieran muerto muchas vacas; algunos de los indios que allí pudieron darse priesa, subiéronse por las varas y en enmaderamiento de la casa en lo alto, y así se escaparon”³⁵.

Dichas guerras eran justificadas por algunos también teóricamente. Y a veces sus justificaciones eran reforzadas con motivaciones vinculadas con la propagación de la fe.

Es conocida en este contexto la posición del clérigo Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573), cronista de Carlos V y autor del *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (1545), el cual sostenía que “con derecho los bárbaros para su salvación son constreñidos a la justicia”³⁶. Si los indios, que no pueden ser obligados a abrazar la fe porque esta no se puede imponer, le oponen obstáculos cuales la soberbia y el libertinaje, entonces es muy justo, sostenía, obligarles con amenazas y con el miedo de los castigos. Hasta con la guerra.

No hay que olvidar, tampoco, en este contexto, las torturas infligidas a los indios infieles a sus deberes o a quienes no querían plegarse al dominio de los nuevos señores. Queda como trágico símbolo el triste episodio del Inca (Hijo del Sol) Atahualpa, hecho prisionero por el conquistador Francisco Pizarro (1475-1541) y después estrangulado, a pesar de haber satisfecho su petición de llenar una entera habitación

de oro como rescate por su libertad. Al inicio de 1570, Titu Cusi Yupanqui dictó a un misionero una relación en la cual, quejándose ante el gobernador del trato reservado a Atahualpa, decía:

“¿No os dio casas y asientos, y criados y mujeres, y sementeras? ¿No mandó llamar a toda su gente para que os tributasen? Sí que sí. El otro día, cuando lo prendisteis por redimir su vejación, ¿no os dio una casa llena de oro y plata para pagar? A nosotros los principales y a toda la gente ¿no nos habéis quitado nuestras mujeres e hijos e hijas? [...]. Nuestra gente ¿no os sirve hasta limpiar con sus capas la suciedad de los caballos y de vuestras casas? ¿Qué más queréis todavía?”³⁷.

Los historiadores ven en esos malos tratos y torturas una de las causas principales, aunque por cierto no la única³⁸, de la masiva mortandad acaecida en breve tiempo en el Continente, mortandad que tronchó la vida de millones de indios³⁹.

Hay que recordar también, aunque sea brevemente, una intervención que frecuentemente y con cierto fundamento es vista sólo en sus aspectos positivos: la formación del mestizaje latinoamericano. A diferencia de cuanto aconteció por lo general en la colonización de América del Norte, en la cual los indios fueron eliminados o recluidos en reservas, en América Latina se llegó bastante pronto a la formación de una nueva raza mestiza. Sin embargo hay que tener presente que ello sucedió a expensas de la mujer indígena. Viniendo al Nuevo Mundo sin sus mujeres, muchos conquistadores tomaban (o se les ofrecían como regalo) mujeres indígenas como concubinas, procreando hijos e hijas con ellas.

Como escribe Prién,

“[en los comienzos], las indias quedaron horrorizadas por la victimación de sus esposos e hijos, padeciendo la violencia brutal de los blancos. Más adelante se abusó sexualmente de ellas con naturalidad, en calidad de esclavas o sirvientas en las casas de los blancos, de manera que en los latifundios se debería hablar de un «mestizaje feudal»”⁴⁰.

3. Las luces de la conquista

La objetividad exige que no se evidencien solamente los aspectos negativos de la conquista, sino también sus aspectos positivos. Los hay de diversa índole.

3.1. Una profunda crisis de conciencia

Se debe mencionar, ante todo, la crisis de conciencia que se generó en la corte española en torno a la licitud ética de la conquista y de la consecuente esclavitud de los indios, crisis que involucró en un intento de solución al mismo emperador Carlos V, pero además a no pocos miembros de su corte. También y sobre todo a los más famosos teólogos de España de la época.

Según Bartolomé de las Casas, ya la reina Isabel la Católica había censurado el trato que Colón había dado los indios⁴¹. Pero fue sobre todo Carlos V el que se sintió obligado a intervenir en la cuestión, solicitado por el mismo Bartolomé de las Casas. Como tendremos ocasión de decir más adelante, este celoso misionero, apenas convertido a la causa de los indios, sintió la necesidad de defenderlos ante el rey de España, por entonces el ya moribundo Fernando el Católico, pero no obtuvo inicialmente ningún resultado. Sólo más tarde, con la ayuda de algunos personajes de la corte, logró presentar la cuestión a su sucesor, Carlos V, el cual emanó diversas resoluciones en favor de los indios y promovió también la reflexión de los teólogos sobre el problema⁴².

Como hemos anticipado, dicha reflexión comprometió sobre todo a los profesores de la Escuela de Salamanca, a cuya cabeza estaba “su más célebre maestro, fray Francisco de Vitoria (del 1526 al 1546)”⁴³, el cual dio inicio en aquella ocasión a una verdadera revolución cultural y política. Entre otras cosas escribía:

“He de observar que esta discusión no pertenece a los juristas, al menos exclusivamente. Porque aquellos bárbaros [sic] no están sometidos [...] al derecho positivo, y por lo tanto sus cosas no deben ser examinadas por las leyes humanas sino por las divinas, en las cuales los juristas no son bastante competentes para poder definir por sí mismos semejantes cuestiones”.

Y añadía:

“No sé con certeza que hayan sido llamados a discutir y definir este asunto teólogos que pudieran ser dignamente oídos sobre materia de tanta monta”⁴⁴.

Fueron los teólogos de Salamanca quienes se opusieron a la ya citada tesis de Juan Ginés de Sepúlveda, el cual justificaba tanto la con-

quista como la guerra preventiva contra los indios. Fueron ellos quienes dieron origen ya sea a las leyes en defensa de los mismos indios, emanadas por la corte y de las cuales hablaremos en seguida, como a los grandes principios del derecho internacional de las gentes⁴⁵.

3.2. Las “Leyes Nuevas”

Un segundo aspecto positivo lo constituye precisamente la promulgación de las leyes en defensa de los indios. Son las así llamadas “Leyes Nuevas”, emanadas por Carlos V en 1542-43 como resultado del debate antes descrito. Citamos sólo algunas de las más significativas⁴⁶.

- ❑ Ley 21: Se prohíbe hacer esclavos a los indios en adelante “por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera”.
- ❑ Ley 26: Se suprimen las encomiendas de “los que fueron o son virreyes, gobernadores o sus lugartenientes o de cualquier oficiales nuestros [...], prelados, casas de religión, hospitales, confradías u otras semejantes [...]”.
- ❑ Ley 34: Prohíbese descubrir por mar sin licencia de la Audiencia respectiva. Y el descubridor habrá de cumplir las siguientes condiciones: 1) No puede sacar fuera de su propia tierra indio alguno [...]; 2) No puede tomar cosa alguna de los indios contra voluntad de éstos [...].”.

Como se puede ver, se trata de decisiones muy radicales y dignas de ser apreciadas porque, de haber sido puestas en práctica, habrían podido modificar profundamente la suerte de los indios. Lamentablemente no tuvieron mucho efecto. En efecto, su aplicación fue pronto atenuada o sencillamente anulada, también por petición de no pocos prelados y religiosos⁴⁷. Ello no quita que sean un signo positivo de la crisis de conciencia provocada por las intervenciones de quienes se tomaron seriamente a pecho las injusticias perpetradas contra los indígenas.

3.3. Aportes de una civilización

Señalamos aun, como aspecto positivo, la aportación que los conquistadores hicieron al Nuevo Mundo al transportar a él elementos de la propia civilización. Sobre todo y en primer lugar la lengua española y portuguesa, que constituyeron un instrumento de unificación y de comunicación entre buena parte de los pueblos del Continente. Luego, técnicas de trabajo mucho más refinadas y eficaces en más de un aspecto que las utilizadas por lo indígenas. Además, una serie de instituciones de orden jurídico que favorecieron la relación y la organización de la convivencia colectiva, ya sea al interior de los pueblos como entre ellos. Por último, una cantidad de otros elementos que les dieron nuevas posibilidades de movilidad y de trabajo.

4. Las sombras de la evangelización

Conquista y evangelización caminaron juntas en el Nuevo Mundo descubierto por Cristóbal Colón.

En realidad, la evangelización propiamente dicha no comenzó el 12 de octubre de 1492, sino en 1500, es decir, ocho años después del primer viaje de Cristóbal Colón⁴⁸.

Anteriormente, en el segundo viaje de 1493, habían llegado al Continente, junto con el P. Bernardo Boil (o Boyl)⁴⁹, provisto con el título de vicario apostólico por Alejandro VI, algunos otros religiosos y sacerdotes que por diversos motivos regresaron presto a España. Quedaron sólo tres religiosos no sacerdotes, dos franciscanos flamencos, Juan de la Deule y Juan Tisin, y un monje jerónimo catalán Ramón Pané, mundialmente reconocido como gran etnólogo y autor del primer libro escrito en el Continente. Aunque esos religiosos se preocuparon de evangelizar a los indios con los que entraron en contacto y hasta aprendieron sus lenguas y bautizaron a algunos de ellos, con todo, al no ser sacerdotes sino sólo hermanos no pudieron ejercer una acción evangelizadora completa. Esta fue en cambio emprendida por los nuevos misioneros enviados algunos años después⁵⁰.

En 1500, en efecto, en el viaje capitaneado por el comendador Francisco de Bobadilla hacia la isla “La Española” (hoy República Dominicana y Haití), tomaron parte tres sacerdotes franciscanos, envia-

dos con el preciso objetivo de lanzar la misión evangelizadora entre los indios⁵¹.

La gigantesca acción evangelizadora de los pueblos del Continente, cuyos principales protagonistas fueron las grandes órdenes religiosas⁵², tuvo innegables méritos, pero también rasgos oscuros y negativos. Nos ocuparemos ahora de estos últimos para señalar posteriormente también sus aspectos positivos.

4.1. El pecado de la “contra-evangelización”

El historiador argentino Rubén D. García, queriendo sintetizar en una sola palabra el lado más oscuro de la primera evangelización del Continente, utiliza el término “contra-evangelización”. Afirma de manera tajante y lacónica:

“Algunos pecados de los cristianos en Indias constituyeron, en particular, un verdadero antitestimonio, que bien pudiera definirse mejor como *contra-evangelización*. «Contra-evangelizar», en efecto, es contradecir con los hechos lo que se proclama con las palabras”⁵³.

Dicha contra-evangelización consistió, sobre todo, según él, en el hecho de que aquellos “que sometían a los indios a «esclavitud» a causa de su avidez de «beneficios materiales» eran cristianos”⁵⁴.

Dos pecados, por lo tanto, estrechamente relacionados entre sí: la privación de la libertad y la avaricia. Predicarles a los indios una “buena noticia” de salvación para después privarlos de su libertad y maltratarlos constituía una evidente contradicción. Contradicción que, naciendo de la avaricia y del deseo desenfrenado de riquezas, constituía un auténtico pecado.

Hay que observar que entre los cristianos que practicaban esa contra-evangelización no sólo había laicos, sino también sacerdotes, religiosos y religiosas. También ellos se dejaron implicar en el sistema de la esclavitud y lo aprovecharon en beneficio propio, individual y comunitario. Basta citar, a modo de ejemplo, para confirmarlo, los siguientes datos recabados del estudio de H.J. Prien: en 1773, en la ciudad de Córdoba (Argentina), fueron vendidos 1.000 esclavos pertenecientes a dos diferentes órdenes religiosas; en el siglo XVIII, el convento de las carmelitas de Santa Teresa, en la misma ciudad, tenía a su servicio 300 es-

clavos de ambos sexos; y en ese mismo siglo los jesuitas tenían en Perú 5.224 esclavos⁵⁵.

Las denuncias hechas a este respecto son numerosas. Recordamos solamente dos entre las más relevantes. Ante todo, una carta de un provincial franciscano del Perú al rey de España en 1561. En ella el fraile sostenía que el maltrato que recibían los indios tenía el efecto de convencerlos de una de estas tres cosas: o que la religión de los españoles era falsa, o que su Dios era cómplice de su situación, o que, en fin, era verdad lo que escribía Lutero cuando decía que es suficiente la fe sin las obras para ser amigo de Dios y salvarse⁵⁶.

Bartolomé de Las Casas, por su parte, narra que un cacique indígena llamado Hatuey, antes de ser quemado vivo en castigo por haber huido de los españoles en busca de su libertad, al fraile franciscano que quería convencerlo de hacerse bautizar le respondió que no quería ser como los cristianos, que eran malos, y que no quería ni siquiera ir al cielo, donde decían que irían los cristianos, porque los encontraría allí si se hacía cristiano⁵⁷.

Pero además de estos hechos, ampliamente documentados, hay denuncias de más de un testigo que en aquella época levantó su voz para señalar el comportamiento negativo de algunos religiosos. En primer lugar, la de Francisco de Vitoria que, como ya se dijo, intervino con reconocida autoridad en las disputas suscitadas por la conquista en el Nuevo Mundo. En una de las proposiciones en que refutaba la legitimidad de la conquista, afirmó haber recibido noticias de muchos escándalos, de crímenes horribles y de numerosos actos de crueldad perpetrados por quienes anunciaban a los indios la fe cristiana. Y añadía:

“No parece que les haya sido predicada la religión tan piadosa y convenientemente como para que estén obligados a asentir. Aunque parece que muchos religiosos y otros eclesiásticos, con su vida, ejemplos y diligente predicación, hubieran puesto suficiente empeño y diligencia en este negocio de no haber sido estorbados por otros, cuyo interés es distinto”⁵⁸.

Las palabras finales del texto permiten sospechar la existencia de clérigos y religiosos movidos no precisamente por un interés evangélico en su trato con los indios, sino por otros intereses menos nobles.

Otras dos denuncias se encuentran en la obra *De procuranda indorum salute*, del Padre José de Acosta (1540-1600), un jesuita que vi-

vió por más de diecisiete años en América Latina (primero en Perú, después en México y luego en el Caribe), en tiempos de Sto. Toribio de Mogrovejo, y que conocía por lo tanto muy bien la situación. A un cierto punto de su libro plantea la siguiente pregunta:

“Sencillamente pregunto: ¿qué provecho se puede esperar para la religión, qué propagación de la fe, qué educación de costumbres, cuando, como dice el profeta (Miq 3.11-12) los sacerdotes no sólo predicán a sueldo, sino que lo que ante todo buscan es el sueldo? [...] ¿Qué estima de la vida cristiana va a tener el indio que ve a su párroco todos los días ir en busca de plata, hablar de plata, acostarse sobre plata; de quien sabe que no mueve pie ni mano, si previamente no ha visto el brillo del dinero? Piensan los bárbaros [sic] que el Evangelio es un negocio de compra-venta, que los sacramentos son un negocio de compra-venta y que a los cristianos no les importan las almas, sino el dinero”⁵⁹.

Y después de haber denunciado la conducta de algunos laicos y clérigos, que hacía difícil el anuncio del Evangelio entre los indios, afirma:

“Y ojalá fuésemos los religiosos quienes desempeñásemos, en esta general representación escénica, al menos los últimos papeles. Pero si incluso nuestros compatriotas nos acusan de codicia, ¿cómo nos conceptualarán los bárbaros y extranjeros? Ellos ven, sí, en nosotros una vestimenta menos ceñida, unas apariencias más religiosas, pero no sé yo si ven asimismo unas manos más puras [...]. Aún los indios más rudos comentan entre sí nuestra avaricia y desfreno, y dada la ocasión nos las echan en cara”⁶⁰.

Una última denuncia la recogemos en una fuente muy cercana a la realidad de sufrimiento y humillación, el ya citado volumen de Felipe Guamán Poma de Ayala, *Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*. En una de sus numerosas ilustraciones, bajo el título “el pobre indio”, diseña un indio cubierto de harapos, arrodillado en actitud de oración, rodeado de seis bestias feroces que representan a los blancos que lo atormentan, pero también al *kuraka* o indio que se ha sometido a los españoles y apoya el sistema de explotación. Entre las bestias está también la zorra, que simboliza el “padre de la doctrina”. Otra ilustración, intitulada “doctrina”, explica por qué el misionero se encuentra entre los perseguidores de los pobres indios. Muestra a un padre dominico con

rostro colérico, el cual con una mano indica el telar y con la otra tira sin compasión de los cabellos a una pobre mujer indígena con su niño en la espalda. La ilustración está acompañada de la siguiente explicación: “Fraile dominico muy iracundo y soberbio, que junta muchachas célibes y viudas diciendo que están «amancebadas», las lleva a su casa y las obliga a tejer, a trabajar, etc.”. Algo parecido se puede ver en otras ilustraciones, pero en ellas los personajes representados son jesuitas⁶¹.

4.2. Errores en la evangelización

Los errores que señalaremos a continuación, consecuencia de la mentalidad marcada por concepciones eclesiológicas características de la época, son de naturaleza metodológica o se refieren al modo de valorar ciertas realidades con las que entraban en contacto los evangelizadores. Obviamente, se trata de errores reconocidos como tales en la actualidad, posteriormente a la evolución acaecida en el ámbito de la eclesiología en los últimos decenios. Ellos no invalidan por cierto las buenas intenciones de quienes los cometieron.

Un primer error, que tuvo manifestaciones prácticas pero que implicaba una determinada concepción teórica, fue el de haber hecho caminar juntas a menudo la cruz y la espada. El mismo Juan Pablo II lo reconoció en el ya mencionado viaje a Santo Domingo:

“Ella (la Iglesia) no puede ignorar la interdependencia que ha habido entre la cruz y la espada en la primera fase de la penetración misionera”⁶².

Por objetividad es necesario recordar que ha habido tres diferentes posturas en este asunto. Juan Ginés Sepúlveda, anteriormente citado, representa la primera de ellas. Sostenía que la evangelización debía ser precedida por la “guerra preventiva” para eliminar los obstáculos que se oponían a la evangelización. Consiguientemente, la espada debía llegar siempre antes que la cruz. Bartolomé de las Casas, en cambio, representa la posición diametralmente opuesta. Según él, los misioneros debían hacerse presentes entre los indios sin hacerse acompañar por las armas o los soldados, y ganarlos a la fe solo con el convencimiento y las buenas maneras. Una tercera posición es la del P. José de Acosta el cual, aun rechazando la posición de la guerra preventiva de

Sepúlveda, oscila entre la perplejidad ante el problema y el uso de alguna honesta persuasión⁶³.

De cualquier manera, la historia atestigua que la postura de Sepúlveda fue la que prevaleció, y que frecuentemente los evangelizadores cumplieron su misión apoyándose en los soldados y en sus armas. Ello se confirma con la habitual presencia de capellanes, casi siempre religiosos, en los grupos de soldados que efectuaban las conquistas. Sigue siendo representativa al respecto la figura de fray Vicente Valverde, tristemente famoso por el hecho de que haber acompañado a Francisco Pizarro en la expedición en que fue hecho prisionero el inca Atahualpa, al que convenció de que bautizara antes de ser estrangulado⁶⁴.

Un segundo error fue el modo de pensar de los misioneros acerca de la religiosidad y la cultura de los indígenas. Lo podemos considerar error epocal, en el sentido de que en buena parte era fruto de la eclesiología que subyacía a la acción misionera. Una manera de pensar que España y Portugal de aquella época compartían, aunque con acentos y matices propios, con toda la Iglesia occidental, y que tenía sus raíces muy profundas en el tiempo.

De hecho, como es ampliamente conocido, desde el siglo IV fue afirmándose cada vez con mayor intensidad un modo de concebir la Iglesia que se ha dado en llamar “modelo eclesiológico institucional”. En él la Iglesia era definida principalmente como una sociedad⁶⁵.

Una de las características decisivas de ese modelo era la de afirmar la coincidencia plena entre la Iglesia y el Reino de Dios o Cristo, de tal manera que la institución eclesial era pensada como el Reino de Dios y de Cristo sobre la tierra⁶⁶, con todas las consecuencias que de ello se derivaban. Sobre todo la conciencia de poseer plenamente tanto la verdad cuanto la santidad. Lógicamente, a todo lo que estaba fuera de ella se le asignaba en cambio el error, el pecado y la corrupción, que ella tenía que combatir y derrotar. Su victoria estaba por lo demás asegurada por la promesa de Cristo: “Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella” (Mt 16,18). De esa forma el mundo quedaba como partido en dos: de un lado, la Iglesia como Reino de Dios, y por ello de la verdad, de la santidad, de la luz; del otro, el resto como reino del diablo, y por lo mismo del error y de la mentira, del pecado y de la corrupción, de las tinieblas.

Las repercusiones de tal concepción eclesiológica en el pensamiento y en la forma de realizar la misión evangelizadora eran obvias e

inevitables: había que destruir el reino del error y del pecado para implantar en su lugar el reino de la verdad y de la santidad; era necesario implantar la Iglesia donde no existía, a fin de que se expandiese el reino de Dios anunciado por Jesús.

Los misioneros que evangelizaron América Latina eran hijos de su tiempo y habían asimilado plenamente esa concepción eclesiológica. Su intención era la de implantar en el Nuevo mundo el *Orbis christianus* cual orden querido por Dios en la tierra⁶⁷. Esa mentalidad se manifestaba sobre todo en su acendrado horror hacia la idolatría, y en la consiguiente consigna programática de extirparla⁶⁸. A tal fin dedicaron en gran parte y con ardiente celo sus extraordinarias fatigas.

Una segunda característica del modo de concebir a la Iglesia en dicho modelo eclesiológico, muy estrechamente relacionada con la anterior, era la de pensarla como el lugar exclusivo de la salvación, como el Arca de Noé que flotaba sobre las aguas del diluvio y representaba la única posibilidad de salvación para quien entraba en ella. Una concepción que encontraba su clara expresión en el conocido axioma - entendido en un sentido diferente al que tuvo cuando fue enunciado por San Cipriano en el siglo III - “Fuera de la Iglesia no hay salvación”⁶⁹. Esta, a su vez, era concebida como “salvación de las almas”⁷⁰, con las características que le confería la cultura helenística en la que estaba arraigada: una marcada acentuación de lo espiritual con menoscabo de lo corporal y de lo temporal; de lo individual con menoscabo de lo comunitario y lo social; de lo ultraterreno y lo celestial con menoscabo de lo temporal y terreno. El bautismo, en cuanto puerta de entrada a ese ámbito salvífico, adquiría en tal visión una relevante importancia, por cuanto era considerado como condición esencial de pertenencia a la Iglesia y, por lo tanto, de salvación personal.

Esta segunda característica eclesiológica también repercutía en el pensamiento y en el modo de llevar a cabo la misión “ad gentes”: había que plantar la Iglesia donde ella no existía para que los no creyentes pudieran encontrar su salvación, bautizar el mayor número posible de personas para que no fueran a parar en el infierno. En coherencia con ese modo de pensar, los misioneros se comprometieron, a menudo de manera verdaderamente heroica y a veces hasta el martirio, en el esfuerzo de arrebatar las almas de los infieles de las garras del infierno, y de llevar la presencia de la Iglesia hasta las más remotas regiones del Continente, aun a lugares a donde ni siquiera los conquistadores más

aventureros se atrevieron a llegar. La preocupación de bautizar a los indios para poder asegurarles la salvación llegó a ser en ciertos casos hasta obsesiva⁷¹, puesto que impulsó a los misioneros a presionarlos para que abrazaran la fe y recibieran el sacramento⁷².

En América Latina la acción misionera se llevó a cabo por lo general a la luz de esa concepción de la salvación. Es verdad, y hay que reconocerlo con objetividad, tal acción no se limitó nunca solo a las dimensiones meramente espirituales de la existencia humana; antes bien, se interesó también de sus dimensiones así llamadas temporales: nutrición, habitación, salud y cultura fueron siempre objeto de la atención por parte de la Iglesia misionera, y especialmente de los religiosos y, aunque en menor medida dadas sus posibilidades, de las religiosas. Muy frecuentemente, sin embargo, todo ello era visto como un simple medio para llegar a lo que se consideraba el único verdadero fin de la misión: la salvación de las almas.

Un último error a señalar es el cometido por los misioneros referente a la capacidad de asumir responsabilidades ministeriales de parte de los indígenas. Fuera de algunos tímidos intentos, como el de conferir las órdenes menores a los indígenas en México, y la puerta dejada abierta también para las órdenes mayores en el Primer Concilio de Perú (1552-53), o la creación del colegio para la formación de los hijos de los nobles nanuas en Tlatelolco por parte de los franciscanos de la Nueva España⁷³, se puede decir que la práctica común fue la de no permitir a los indígenas acceder al sacerdocio. Concilios importantes como el Primer Concilio Mexicano (1555) y el Segundo Concilio del Perú (1567-68) lo prohibieron tajantemente. Algo parecido sucedió más tarde con los negros africanos.

De esa forma la Iglesia latinoamericana no tuvo un verdadero clero autóctono hasta mucho más tarde, privándose así de una fuerza evangelizadora que la habría ayudado a implantar con más profundidad y autenticidad el Evangelio entre los habitantes del Continente.

5. Las luces de la evangelización

Introducimos este punto con una observación del historiador R. D. García:

“Los hechos negativos, que acompañaron a la Primera Evangelización realizada por la Cristiandad en América, son reales. Sólo un ingenuo «triumfalismo» los podría sobrevolar o un «falso pudor» intentaría ocultarlos [...]. Pero [...solo] “el analista apasionado [...] cree que la realidad es blanca o negra, mientras que es mucho más gris, a veces claro, a veces oscuro”⁷⁴.

Tratando precisamente de no ser análisis apasionados, señalemos ahora cuanto de blanco ha habido en esta realidad gris que fue el proceso de evangelización del Continente.

5.1. La llegada del Evangelio

Ante todo debemos señalar, entre los aspectos positivos, el hecho mismo de la llegada al Continente del Evangelio de Jesucristo, a pesar de las deformaciones y pecados anteriormente evidenciados. Hemos aludido precedentemente a la gigantesca labor evangelizadora realizada en el Nuevo mundo casi desde los primeros momentos de la conquista. Aquí queremos remarcar que los principales protagonistas de tal labor fueron en primer lugar los religiosos, pero luego también otros, especialmente obispos comprometidos y celosos que consagraron generosamente sus energías a su servicio.

5.1.1 *La obra evangelizadora de los religiosos*

Tal como lo expresa el historiador H. J. Prien, “el peso del nuevo comienzo eclesiástico y de la evangelización del Nuevo Mundo recayó sobre todo en las órdenes religiosas”⁷⁵.

Otro estudioso afirma:

“La Iglesia especialmente durante los siglos XVI y XVII - estuvo representada mayoritariamente [en América Latina] por los frailes, que, como sacerdotes religiosos en las ciudades y como misioneros en los territorios de indios, modelaron intelectual y espiritualmente el Nuevo Mundo”⁷⁶.

No resultará superfluo por consiguiente recordar brevemente algunos datos históricos sobre la presencia misionera de las principales familias religiosas en América Latina⁷⁷.

Como ya se dijo, con la llegada de los tres primeros franciscanos a “La Española” en 1500 tuvo inicio la verdadera obra misionera en el Continente. En 1515 fray Juan de Quevedo fundó en Santa María la Antigua, en las Antillas, el primer convento de la orden en el Nuevo Mundo. Poco a poco el número de franciscanos fue aumentando, y se multiplicaron los conventos y las provincias en todo el amplio campo abierto a su acción evangelizadora.

El 16 o el 17 de junio de 1517 llegaron a México los célebres doce franciscanos miembros de una provincia española de estricta observancia. Llegaban movidos por el gran sueño apocalíptico de la formación del imperio cristiano en el Nuevo Mundo, visto el fracaso de tal sueño en la vieja Europa⁷⁸. Entre ellos sobresalió la figura de fray Toribio de Benavente, llamado por los indios “Motolinía” (“pobreza”), precisamente por su testimonio de auténtica pobreza⁷⁹. Franciscano fue el primer obispo de México, Fray Juan de Zumárraga, una notable figura de pastor que se prodigó incansablemente, a pesar de su avanzada edad, en defensa de los indios, y que tuvo que ver con las apariciones de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en el Tepeyac⁸⁰. Hacia el 1570 eran ya 67 los conventos franciscanos en territorio mexicano. En poco tiempo, los frailes llegaron a bautizar un grandísimo número de indígenas en esa región.

De los comienzos de la expansión franciscana hacia el Perú no se tienen noticias muy claras, pero desde 1584 en adelante la orden tuvo allí un impulso notable. Del Perú los frailes llegaron hasta Chile, Argentina y Paraguay, donde en 1580 fundaron las primeras “reducciones” de indios, de las cuales hablaremos más adelante. Hacia la región más septentrional de Sudamérica ya habían llegado a partir del 1509, pero desde ese entonces intensificaron su presencia fundando conventos en las regiones de la actual Colombia, y después en Venezuela.

También en Brasil constituyeron la vanguardia misionera a partir probablemente de 1510, año en el cual llegaron dos franciscanos, que fueron muy pronto asesinados por los indios. En 1515 la misión reinicia su camino con diferentes alternativas.

H. J. Prien afirma que “todavía a fines de la época colonial los franciscanos eran la orden religiosa más numerosa” en el Continente⁸¹.

En 1510 el famoso cardenal Cayetano, que era entonces general de la orden de Sto. Domingo, envió los primeros frailes dominicos a “La Española”. Entre ellos figuraban Pedro de Córdoba, autor del primer catecismo utilizado posteriormente por los dominicos en sus misiones, y Antonio de Montesinos, célebre por su homilía del Adviento del 1511 que dio inicio a la lucha de la Iglesia misionera en defensa de los derechos de los indios, lucha en la cual sobresalieron figuras de primer orden como Bartolomé de las Casas⁸².

Ya en el 1530 se fundó la primera provincia de la orden en tierras americanas y en el 1532 una segunda en México, y otras más en diversas regiones. En el sur del Continente la primera provincia fue la del Perú, fundada entre el 1539-1540. Llama en cambio la atención que la orden no haya extendido su acción misionera al territorio de dominio portugués.

Entre los dominicos, junto con figuras de notable valor como las ya recordadas, hubo también algunas de signo negativo. Así, por ejemplo, la de fray Vicente Valverde, que acompañó a Francisco Pizarro en la expedición en la que fue hecho prisionero y matado, con su aprobación, el Inka Atahualpa⁸³.

En el año de 1532, una vez obtenida la licencia del Consejo de Indias, organismo real que controlaba también los envíos de misioneros al Nuevo Mundo, llegaron los primeros monjes agustinos a la Nueva España, donde desarrollaron su misión evangelizadora. Ya en el 1537 erigieron su primera provincia.

En el año de 1551, por iniciativa del mismo emperador Carlos V, los agustinos llegaron a Lima. Eran doce y se dividieron en pequeños grupos para hacerse cargo sobre todo de la evangelización de los indios. Desde el Perú se extendieron hacia el Norte (Quito y Bogotá), y hacia el sur (Chile). Nunca llegaron a Brasil.

Probablemente ya en el segundo viaje de Colón, en 1493, formó parte del grupo un fraile mercedario, y también es probable que ya en el 1514 haya existido un convento provisional de la orden. Un mercedario acompañó a Hernán Cortés en la sangrienta conquista de la capital del Imperio azteca, Tenochtitlán (hoy ciudad de México), mitigando la extrema agresividad de los conquistadores. En 1530 llegaron doce miembros de la orden a la Nueva España, pero su presencia no fue bien aceptada y hasta encontraron oposición en la ciudad. En cambio

arraigaron con facilidad y rapidez en Centro América, donde pronto instituyeron una provincia.

Pero fue sobre todo en América del Sud donde los mercedarios tuvieron el mayor impulso evangelizador. Ya en 1536, un año después de la fundación de Lima, tenían allí un convento. Después se lanzaron hacia Argentina, Paraguay, Chile, Bolivia y Ecuador. De Quito avanzaron a través del río Amazonas hasta Brasil, donde desarrollaron una intensa actividad misionera en diferentes regiones.

Típico de estos frailes fue el haber dado amplia acogida en la orden a numerosos jóvenes criollos y mestizos (los cuales apoyarían más tarde las tendencias independentistas de las colonias) y, en segundo lugar, el haber cultivado, sobre todo en el siglo XVII, un considerable nivel intelectual y científico. Ocuparon más de una cátedra en las recién fundadas universidades del Continente, y suministraron no pocos obispos a sus sedes episcopales.

La orden de los ermitaños jerónimos fue muy poderosa en el pasado en España. A tal grado que Carlos V eligió pasar sus últimos años en su monasterio de S. Jerónimo de Yuste. Desempeñaron por un tiempo breve su servicio misionero en el Nuevo Mundo. Como se recordaba más arriba, en el segundo viaje de Colón tomó parte, entre otros, un hermano jerónimo de nombre Ramón Pané. Más tarde, los jerónimos fueron encargados por el cardenal Cisneros de ejecutar un plan de reformas de las “encomiendas” en favor de los indios, pero terminaron con aprobar ellos mismos ese sistema. También de esa orden numerosos miembros fueron nombrados obispos de las nuevas sedes creadas en el Continente americano.

En 1538 llegaron los primeros jesuitas al Nuevo Mundo, y más precisamente a Brasil. Como su superior venía el P. Manuel de Nóbrega, una de las figuras más importantes de la historia de la Iglesia en aquellas tierras. Fue también superior de la primera provincia brasileña de la orden.

En un primer momento los jesuitas encontraron una considerable resistencia tanto de parte de las autoridades eclesiásticas cuanto de las civiles, sobre todo por su empeño en la defensa de los indios, pero después afianzaron ampliamente su presencia en la colonia portuguesa. Ya en 1580 tenían más de 140 sacerdotes, divididos en dos importantes escuelas y cinco residencias. Desde Salvador de Bahía partieron las verdaderas misiones, esparcidas en diferentes regiones de Brasil, ob-

teniendo importantes resultados entre los indios y los esclavos negros. Entre los misioneros sobresalen las figuras de José de Anchieta (1534-1597), beatificado por Juan Pablo II, y del P. Antônio Vieira, gran defensor de la libertad de los indios, los cuales le llamaban “el gran padre”.

En 1568, después de no pocas dificultades, los jesuitas iniciaron también sus misiones en territorios colonizados por España. Los primeros fueron enviados a Lima donde, como también después en México y Colombia, se dedicaron inicialmente sobre todo a trabajar entre la población española y de preferencia en el ámbito educativo. Solamente en el 1576 se lanzaron a las misiones entre los indios. Y lo hicieron sobre todo evangelizando aquellas regiones a las que las órdenes tradicionales todavía no habían llegado (el norte de México, buena parte de América Central, y Venezuela).

Una característica peculiar de los misioneros jesuitas fue la creación, especialmente en Paraguay, de las “reducciones” de indios desvinculadas del sistema de las “encomiendas”. Mediante ellas llevaron a cabo un típico modo de evangelización, que fue bruscamente truncado en 1767, después de casi siglo y medio de existencia, con su expulsión del Continente a consecuencia de la supresión de la orden decretada en 1773 por el papa Clemente XIV (1705-1774).

Además de estas órdenes que desarrollaron casi desde el principio su obra evangelizadora en el Nuevo Mundo, otros religiosos participaron también en esa labor, aunque en menor escala, en tiempos posteriores. Entre ellos los capuchinos, que trabajaron desde el siglo XVI en Brasil y después en el siglo XVII en territorios españoles, especialmente en la región de la Guyana, Venezuela y Colombia; los carmelitas descalzos, que iniciaron también su acción misionera en el norte de Brasil, y después especialmente en la Nueva España; los hermanos hospitalarios de san Juan de Dios, los hermanos de la caridad de San Hipólito y la orden hospitalaria de los Betlemitas (estas dos últimas son órdenes religiosas surgidas en América Latina), que desde el siglo XVII se dedicaron con gran entrega y abnegación al cuidado de los enfermos; los benedictinos, que se establecieron inicialmente en Brasil en 1581 y después, aunque con una presencia circunscrita, en algunas regiones de la América española.

En los siglos XVI y XVII sobresalieron en América Latina dos figuras femeninas que aun no siendo propiamente religiosas llevaron una vida casi monástica, y constituyen verdaderos emblemas desde el

punto de vista de la religiosidad femenina de la época colonial. Ambas han sido canonizadas por la Iglesia: Santa Rosa de Lima (+ 1617), patrona de América Latina, y Santa María de Jesús Paredes, conocida como la “azucena de Quito” (+ 1645). Ellas, siguiendo la costumbre difundida por entonces en España, vivieron como “beatas”, o sea, como mujeres que escogían llevar una vida de intensa fe unida por lo general a obras de servicio a los más necesitados.

En 1529 llegó a México un grupo de esas beatas, que se dedicó principalmente a la enseñanza y a la catequesis de las muchachas indígenas. En aquel siglo y en el siguiente los beaterios se multiplicaron en el Continente, también porque en un inicio estaba prohibido el ingreso a las órdenes religiosas femeninas. Posteriormente, cuando tal prohibición se abolió, se establecieron en el Nuevo Mundo muchas órdenes femeninas.

Así, en 1540 llegaron a la Nueva España las concepcionistas; en el 1570 las urbanistas; en 1575, las dominicas; en 1585, las jerónimas; en 1598, las canónigas agustinas; en 1604 las carmelitas descalzas; en 1665 las capuchinas; en 1724 las clarisas. Casi todas contribuyeron con su trabajo tanto a la educación, principalmente de las clases altas, como a la evangelización de las jóvenes indígenas. Muchas de esas órdenes se hicieron presentes después también en América del Sur.

Sin embargo, como dice Prien,

“si los conventos femeninos con frecuencia sirvieron más a un objetivo social [refugio de las clases altas] que eclesiástico, no debe sorprender que no fuera raro que en ellos dominara el espíritu mundano: lujo en los conventos y en los templos conventuales y en el vestido; descuido en el rezo litúrgico; arreglo liberal de los problemas inmobiliarios; visitas discrecionales de clérigos, etc.”⁸⁴.

Para completar el cuadro, es necesario señalar que después de la independencia de los pueblos del Continente, llevada a cabo a la luz de las ideas de la Ilustración en la primera mitad del siglo XIX⁸⁵, la situación de la Iglesia sufrió un estancamiento considerable. La actitud negativa de Pío VII hacia la independencia, expresada en su encíclica *Etsi Longissimo* de 1816, contribuyó a crear una relación tensa entre los nuevos gobiernos locales y la Iglesia de Roma. Muchas sedes episcopales permanecieron vacantes por varias décadas. Una posterior intervención pontificia, la Bula *Etsi iam diu* de León XII de 1824, en la que prác-

ticamente el Papa condenaba la independencia proclamada por los pueblos latinoamericanos, tuvo como efecto un ulterior endurecimiento de ambas partes. Esa toma de posición papal, sostiene Prien, “no sólo había de hipotecar las futuras relaciones de los jóvenes estados con el Vaticano, sino que fue agua al molino del anticlericalismo de los liberales”⁸⁶.

Los religiosos sufrieron el impacto negativo tanto de las ideas liberales por ellos asimiladas, cuanto de las intromisiones de los gobiernos en su vida y organización. No pocas órdenes fueron suprimidas, Así, en 1855 en Brasil se decretó su muerte por extinción mediante la prohibición de recibir nuevos novicios⁸⁷, aunque posteriormente se permitió la entrada de los jesuitas, y más tarde de los lazaristas, de los salesianos y de las Hermanas de la caridad. En los países de tradición hispánica las cosas no fueron muy diferentes. Baste recordar, a modo de ejemplo, que en 1860 en Perú más de una de las órdenes tradicionales había ya desaparecido completamente⁸⁸.

En la segunda mitad del siglo XIX una onda de nuevos misioneros y misioneras religiosos llegó al Continente, enviados esta vez sobre todo por el Vaticano, que se propuso de ese modo remediar la insuficiencia de vocaciones locales. Ellos contribuyeron en gran medida a la llamada “restauración católica”, después del período crítico vivido anteriormente⁸⁹. Así, en 1848 doce capuchinos fueron enviados a evangelizar a los araucanos de Chile; en 1844 veinticuatro franciscanos se establecieron en Argentina; desde 1860 los franciscanos y los capuchinos comenzaron a evangelizar la Amazonia brasileña; en 1880 les siguieron los dominicos, después los salesianos, sobre todo en la Patagonia, los espiritanos, los agustinos, los monfortianos, los claretianos, etc. Y, junto con las congregaciones masculinas, llegaron también muchas congregaciones femeninas⁹⁰.

La situación que encontraron estos misioneros era ciertamente muy diferente de la de los inicios de la evangelización. Su acción misionera fue considerablemente circunscrita. Muchos de ellos se dedicaron mayoritariamente al servicio de los inmigrantes europeos, sobre todo en ciertas regiones del Continente en las que su presencia era muy numerosa. Sin embargo, el proyecto de evangelización no cambió sustancialmente. Los presupuestos eclesiológicos que estaban en la base de su compromiso misionero eran fundamentalmente los de sus predecesores.

res, dado que todavía no había llegado la renovación de la que se haría promotor, en el siglo XX, el Concilio Vaticano II.

5.1.2. *La obra evangelizadora de los obispos*

Además de los religiosos, de entre los cuales eran frecuentemente elegidos los obispos, hubo también obispos no pertenecientes a las órdenes religiosas que desarrollaron una admirable y muy comprometida labor evangelizadora⁹¹. Baste pensar en las extraordinarias figuras de Santo Toribio de Mogrovejo y de Vasco de Quiroga, conocido también como “Tata Vasco”.

En 1578 Felipe II, haciendo uso del derecho de patronato, presentó a Toribio de Mogrovejo al Papa Gregorio XIII como candidato a la sede episcopal de Lima. Era por entonces un laico jurista, de unos cuarenta años, miembro de la Inquisición en Granada. Una vez ordenado obispo, sirvió con celo incomparable a la Iglesia en Perú, en ese tiempo la más importante de América del Sur, del 1580 al 1606. Durante su episcopado celebró una docena de concilios y sínodos (entre ellos el más famoso fue el Tercer Concilio Limense, de 1583, llamado el “Trento latinoamericano”), y visitó sin tregua sus comunidades hasta los rincones más alejados y difíciles de alcanzar, recorriendo miles de kilómetros a pie o a lomo de mula, y poniéndose en contacto directo con los indios, que lo amaron como a un padre. Murió en medio de ellos y fue canonizado por Benedicto XIII en 1726⁹².

Vasco de Quiroga nació en Madrigal de las Altas Torres (Ávila, España) en 1470. Desde 1528 fue miembro de la cancillería imperial de Carlos V en Valladolid. En 1530 fue nombrado oidor, es decir, miembro de la Audiencia o tribunal de apelaciones en segunda instancia, en México. Conmovido ante la miseria de los indios, en 1532 fundó, todavía como laico e inspirándose en *La Utopía* de Tomás Moro, un “pueblo-hospital” para darles la posibilidad de tener un refugio seguro y de instruirse en la fe y en la vida social y política. En 1534 fue propuesto por Carlos V para la sede episcopal de Michoacán apenas erigida. Probablemente en 1536 pasó a ser clérigo, y en 1538 fue ordenado presbítero y obispo. Inició entonces una intensa actividad pastoral, caracterizada principalmente por la fundación de numerosos pueblos-hospitales. Murió a los 95 años de edad el 14 de marzo de 1565. Su figura per-

manece viva en la memoria de los indígenas de esa región hasta nuestros días⁹³.

5.2. La defensa de los indios

Un segundo aspecto positivo de la primera evangelización fue la valiente y perseverante defensa de los indios llevada a cabo por la corriente conocida como “lascasiana”, en razón de la renombrada figura de Bartolomé de las Casas.

Iniciadores de esa corriente fueron los dominicos de “La Española”. Es ampliamente conocida la intervención de fray Antonio de Montesinos en su homilía del cuarto domingo de adviento de 1511. Se la podría llamar la *magna charta* de la evangelización realizada en esta línea. Se ha hecho célebre sobre todo su parte central, en el que el fraile, dirigiéndose a los principales encomenderos de la isla, presentes en la misa dominical, con gran valentía y determinación dijo:

“Todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? [...]. ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo”⁹⁴.

Es sabido que, a pesar de las reacciones suscitadas por esas inflamadas palabras, los dominicos no cedieron en su empeño; más bien lograron ganar más misioneros a su causa. Entre ellos, el más célebre fue precisamente Bartolomé de Las Casas.

Nacido en Sevilla, probablemente en el año de 1474⁹⁵, después de la infancia y de una breve experiencia militar, en torno a los veintitrés años viajó a las Indias, a donde su padre había ido anteriormente como compañero de viaje de Cristóbal Colón en la segunda expedición de 1493, y de donde le había traído como regalo, a su regreso, un esclavo indio. Era ya clérigo tonsurado cuando partió con el cargo de “doctrinero”, o sea responsable de la catequesis a los indios.

Llegó a Santo Domingo el 15 de abril de 1502. Vivió allí algunos años siguiendo el modo de comportarse de todos los otros conquistadores: intervino como soldado en las campañas contra los indios y los explotó en beneficio propio. En 1507 estuvo por algún tiempo en Roma. A su regreso a las Indias recibió del Almirante Diego Colón una notable extensión de tierra con indios para trabajarla en provecho suyo.

Fue ordenado de sacerdote en 1512, siendo la suya la primera ordenación llevada a cabo en el Nuevo Mundo. Poco después estuvo en Cuba, donde tuvo ocasión de ejercer su oficio de “doctrinero” entre las nuevas tribus recién conquistadas. Fue allí testigo ocular de algunas terribles crueldades perpetradas contra los indios, las más de las veces sin justificación alguna. También en esa isla le fue asignada una porción de tierra con indios para que la trabajaran en beneficio suyo y, como él mismo atestiguó en sus escritos, acabó por ocuparse más de sus intereses que de la doctrina que debía transmitirles.

Algún tiempo después, al preparar una predicación, se sintió tocado por ciertos pasajes de la Escritura, y bajo el influjo de lo que había escuchado de los dominicos acerca de la injusticia de la esclavitud contra los indígenas, decidió predicar sobre ese tema. Pero, dado que sentía que su palabra no tendría ningún efecto si no la apoyaba con su testimonio, decidió renunciar a la encomienda y a tener indios a su servicio.

El 15 de agosto de 1514 fue el día decisivo en que lanzó la proclama de su causa en favor de los indios, una proclama que causó notable inquietud entre los que lo escucharon. Decidió luego viajar a España para iniciar la cruzada en su favor, una cruzada que duraría toda su vida. No encontró en seguida audiencia en la corte de Fernando el Católico, por entonces moribundo, pero más tarde tuvo el apoyo del cardenal Cisneros y del cardenal Adrián de Utrecht (1459-1523), a la sazón regente del trono y futuro Papa con el nombre de Adrián VI (1522-23). Sin embargo, fueron muchas las dificultades que encontró a lo largo de todo su camino. En 1522, convencido por su amigo, el dominico Pedro de Córdoba, se hizo también él dominico y, sostenido por sus hermanos de orden, continuó su lucha en defensa de los indios. Fue él en gran parte quien convenció a Carlos V a publicar las “Nuevas Leyes” en favor de los indios de las que hablamos anteriormente.

En 1544 fue consagrado obispo en Sevilla para la diócesis de Chiapas, en la “Nueva España”. Su trabajo pastoral se desarrolló entre

miles de dificultades, debidas precisamente a su decidida toma de posición en favor de los indígenas. En 1547 regresó definitivamente a España, donde entre otras cosas fue protagonista de la célebre disputa con el clérigo cronista de Carlos V, Juan Ginés de Sepúlveda, paladín de la defensa de la legitimidad de la esclavitud de los indios.

Las Casas murió en Sevilla en el 1566, después de haber escrito importantes obras en defensa de los indios (y después también de los negros), entre las cuales, las más conocidas son *Historia de las Indias*, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, y *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*⁹⁶

Hay que señalar sin embargo que, aunque él haya sido uno de las figuras de primera magnitud en este modo de llevar a cabo la evangelización en América Latina, no es el único que se haya movido en esa dirección. Como sostiene Prien:

“De ninguna manera habrá que pensar que él haya sido el único obispo que se haya comprometido en la defensa de los indios. Junto a él ha habido hombres como Juan del Valle, de Popayán y Antonio de Valdivieso, en Nicaragua que merecen especial mención”⁹⁷.

Y el historiador E. Dussel hace notar que, después de la proclamación de las Leyes Nuevas por Carlos V, fueron enviados a América Latina numerosos obispos que se comprometieron seriamente en favor de los indios que les estaban confiados. Enumera, además de los ya mencionados, una larga lista de otros⁹⁸.

Por lo que respecta al ámbito brasileño, hay que recordar la importante figura del jesuita Antônio Vieira, anteriormente nombrado, gran defensor de la libertad de los indios del Maranhão, a tal grado de ser considerado por algunos como un “segundo Las Casas”⁹⁹.

Lo que más impacta en la concepción y sobre todo en la praxis “lascasiana” es el hecho de haber concebido la evangelización no tanto como una comunicación de doctrinas o de verdades, como hicieron gran parte de los otros evangelizadores, sino sobre todo como defensa de la vida de los indios. Escribiendo al emperador Carlos V, Bartolomé de las Casas le decía que si la muerte y la destrucción de los indios era la condición para que se hicieran cristianos, era mejor que “nunca jamás se volvieran cristianos”¹⁰⁰.

Junto al valor elemental de la vida, esos evangelizadores defendieron también una de sus dimensiones abiertamente conculcada en

esos tiempos: la dignidad humana. La expresión no es típica de la época, sino que pertenece más bien a nuestros días¹⁰¹; pero se puede decir que los evangelizadores de los que estamos hablando se jugaron la vida por lo que esa expresión designa, aun sin haber llegado a una conciencia explícita de ello como la actualmente existente. Ellos entendieron, si bien condicionados aun por la mentalidad de su tiempo¹⁰², que no podían anunciar el Evangelio de Jesucristo sin ocuparse de lo que de algún modo se les presentaba como una exigencia imprescindible de la fe.

Otra frase de Bartolomé de las Casas permite percibir la densidad teológica y cristológica de su compromiso:

“Yo dejo en las Indias a Jesucristo, nuestro Dios, flagelado, perseguido y crucificado, no una sino un millón de veces”¹⁰³.

Se trata de afirmaciones que, como sostiene un estudioso, tienen implicaciones “profundamente revolucionarias” para la praxis evangelizadora¹⁰⁴.

Una de las características más relevantes que marcó esa evangelización fue la de la denuncia. Precisamente por el hecho de haberse sentido profundamente tocados por la injusticia y la ausencia de verdadero amor fraterno con las que eran tratados frecuentemente los indios por los conquistadores, estos misioneros se sintieron impulsados a poner el dedo en la llaga echando en cara a sus autores las incoherencias que tal maltratamiento implicaba. Tanto más estridentes cuanto los autores de tales injusticias se declaraban cristianos.

Además de las denuncias iniciales de Antonio de Montesinos, anteriormente mencionadas, y de las que se pueden encontrar en los escritos de Bartolomé de las Casas, hay que recordar también las del ya recordado P. José de Acosta. En su obra “*De procuranda indorum salute*” denuncia y condena una serie de injusticias que considera como los principales abusos y crueldades perpetrados por los conquistadores: la esclavitud a la que sometían a los indios por derecho de guerra y de conquista; los métodos de represión y explotación salvaje que utilizaban; el modo en que les imponían el Evangelio; la devastación producida en el Continente; los crueles castigos que aplicaban a los indios; el trato al modo de las bestias que les daban; la imposición de pesados tributos en beneficio propio; el duro y esclavizante trabajo que cargaban

sobre sus espaldas en las minas y otros lugares; el escándalo y el mal ejemplo de los clérigos responsables de impartirles la doctrina; la mala realización de los cargos públicos en la administración de las Indias¹⁰⁵.

5.3. Un primer intento de inculturación del Evangelio

No hay que olvidar, entre los aspectos positivos de la primera evangelización, los esfuerzos de una cierta inculturación de la fe.

Ciertamente la sensibilidad de los evangelizadores de ese tiempo no era la de hoy. Después de la exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI la Iglesia se ha vuelto muy sensible a esta problemática, sensibilidad que está en la actualidad ampliamente difundida en la vida y en la actividad de la Iglesia misma. Por entonces, en cambio, la tendencia era la de realizar una especie de “colonización cultural”. La metodología usada, en efecto, acababa obligando a los indios a hacerse españoles o portugueses para poder ser cristianos¹⁰⁶.

Sin embargo, no se puede ignorar el empeño de tantos misioneros en el estudio de las lenguas como instrumento para la evangelización de los indios, empeño que se concretó en la preparación de los catecismos en diferentes lenguas indígenas. Además de los primeros catecismos impresos en la “Nueva España” en lengua náhuatl y del Tercer Catecismo trilingüe (español, quechua y aymará)¹⁰⁷ del Sínodo de Lima en el 1583, un buen número de otros catecismos fueron redactados en toda la extensión del Continente, ofreciendo así un útil instrumento para la comunicación y profundización de la fe¹⁰⁸.

Merece una mención especial en este contexto la labor de aquellos evangelizadores que, profundamente convencidos de la necesidad de conocer la cultura (y por lo mismo también la historia, la lengua, las instituciones, etc.) de los indios, se dieron a estudiarla con una seriedad tal, que hoy causa admiración y respeto.

Entre ellos sobresalen ciertamente las figuras, diferentes por más de un aspecto pero coincidentes en muchos otros, de Diego Durán (1538?-1588) y de Bernardino de Sahagún (1500?-1590). El primero, un fraile dominico nacido en España pero desde muy pequeño transferido a México, compiló la *Historia de las Indias de la Nueva España y de las Islas de Tierra Firme* (1576-1581)¹⁰⁹; el segundo, franciscano, pu-

blicó la *Historia general de las cosas de la Nueva España* (1558-1570)¹¹⁰. Se trata de dos obras monumentales, fruto de un intenso esfuerzo de acercamiento a la cultura azteca ¹¹¹.

Notas

- 1 Las expresiones “descubrimiento” y “nuevo mundo” han sido muy objetadas en estos últimos años desde diferentes puntos de vista que no es el caso de precisar aquí. Las usaremos conscientes de lo que las objeciones hechas suponen.
- 2 H.J.Prien aclara que “América Latina” es un concepto cultural, no geográfico, que fue acuñado en Francia durante el siglo XIX para designar todo el ámbito de los países americanos que se han ido configurando con la civilización y la obra de españoles, portugueses, franceses e italianos. Otros, como dice el mismo Autor, prefieren dar al Continente otros nombres como “Eurindia”, “Indoamérica”, etc., o también, siguiendo ciertas tradiciones indias, “Abya Yala” (Madre Virgen) (cf *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1985, 6; orig. *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1978).
- 3 *Ibid.* 59.
- 4 *Discurso de Juan Pablo II en el aeropuerto de Zaragoza*, en “L’Osservatore Romano” (12.10.1984) 4.
- 5 *Discurso de Juan Pablo II en el aeropuerto de Santo Domingo*, en “L’Osservatore Romano” (12.10.1984), Suplemento II.
- 6 Cf PRIEN, *La historia* 59.
- 7 Un análisis sugestivo de estos diferentes tipos de relación fue efectuado por T. Todorov, en su obra *La conquista dell’America. Il problema dell’“altro”*, Torino, Einaudi, 1992 (orig.: *La conquête de l’Amérique: la question de l’autre*, París, Seuil, 1991).
- 8 *El sentido misional de la conquista de América*, Buenos Aires, Dictio, 1980, 42.
- 9 *Ibid.* 41.
- 10 *Discurso de Juan Pablo II en el Estadio Olímpico de Santo Domingo*, en “L’Osservatore Romano” (14.10.84) 5 (cursivas del texto).
- 11 M.LEON PORTILLA, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1964, 78.

- 12 *Ibid.* 80-81.
- 13 *II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena. Aporte de los pueblos indígenas de América latina a la teología cristiana*, Quito, s.e., 1986, 85-87 (cursivas nuestras).
- 14 H.GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 391980, 45-46 (cursivas nuestras).
- 15 Ya ha publicado diversas obras en la Colección “*Corpus Hispanorum de Pace*” (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas), entre los cuales merecen especial mención la IV: *Francisco de Vitoria. Relectio de Jure Belli o Paz dinámica* (1981); la VIII: *Bartolomé de las Casas. De regia potestate o Derecho de Autodeterminación* (1984); la XXIII: *José de Acosta. De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización* (1987); la XXV: *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca. La Ética en la conquista de América* (1984); la XXVII: *Escuela de Salamanca. Carta Magna de los indios. Fuentes Constitucionales* (1988). Véase también L.PEREÑA VICENTE - J.CONDE LÓPEZ, *Corpus hispanorum de pace. El legado de paz Francisco de Vitoria*, Madrid, Foro Hispanoamericano Francisco de Vitoria, 2002.
- 16 *Discurso en el Estadio Olímpico de Santo Domingo* 5.
- 17 Cf R.D.GARCIA, *La “primera evangelización” y sus lecturas. Desafíos a la “nueva evangelización”*, Buenos Aires, CSE, 1990, 34.
- 18 *Ibid.* 105.
- 19 Véase el texto integral de la carta en R.ACUÑA, *Fray Julián Garcés. Su alegato en pro de los naturales de Nueva España*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. Centro de Estudios Clásicos, 1995, *Apéndice III*, LXVVII-CIII.
- 20 Cf GARCÍA, *La “primera evangelización”* 108 (para el *Breve Pastorale Officium* ver *DenzH* 1495).
- 21 Cf *ibid.* 110.
- 22 Cf *ibid.* 59.
- 23 Cf *ibid.* 164.
- 24 Cf *ibid.* 165.
- 25 Cf *Discurso de Juan Pablo II en Fort Simpson (Canadá)*, en *AAS* 77 (1985) 418.
- 26 Cf PRIEN, *La historia* 164.
- 27 Cf *ibid.* 185-192.
- 28 *Discurso en el Estadio Olímpico* 5.

- 29 Cf *Actas del I Simposio sobre la ética en la conquista de América (1492-1563)*, Salamanca, 2-5 de noviembre de 1983, Salamanca, Ayuntamiento, 1983, 7.
- 30 Cf PRIEN, *La historia* 164.
- 31 Cf E.DUSSEL, *Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo 1/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1983, 483-487.
- 32 J.G.DURÁN, *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la UCA, 1990, II 718 (n.763).
- 33 Cf M.GARCÍA CASTELLÓN, *Guamán Poma de Ayala: Pionero de la Teología de la liberación*, Madrid, Editorial Pliegos, 1992 (primera edición digital autorizada por el Autor 2003: <<http://ensayo.rom.uga.edu/critica/liberacion/TL/crono.htm>>).
- 34 LEÓN PORTILLA, *El reverso* 136-138.
- 35 B. de las CASAS, *Historia de las Indias. Libro II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 536.
- 36 J.G. de SEPULVEDA, *Apología*, Madrid, Ángel Losada, 1975, I 55.
- 37 LEON-PORTILLA, *El reverso* 163.
- 38 Una de las causas principales de la mortandad ha sido ciertamente la ausencia en los indios de anticuerpos que los defendieran de enfermedades comunes entre los europeos como la gripe, la pulmonía y la viruela (cf PRIEN, *La historia* 77).
- 39 Cf *ibid.* 77-78.
- 40 *Ibid.* 79, nota 12.
- 41 Cf *Historia de las Indias* I 76.
- 42 Cf PRIEN, *La historia* 166.
- 43 GARCIA, *La "primera evangelización*, 85.
- 44 De VITORIA, *Relectio* I 8.
- 45 Cf GARCIA, *La "primera evangelización"* 92.
- 46 Cf A.MURO OREJÓN, *Las Leyes Nuevas de 1542-1543. Ordenanza para la gobernación de las Indias y el buen tratamiento y conservación de los indios*, Sevilla, Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1943.
- 47 Cf PRIEN, *La historia* 167-168.
- 48 Para los datos sobre la evangelización de América Latina véase PRIEN, *La historia* (aquí, en pp. 136-137); P.BORGES (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol.I: *Aspectos generales*, Madrid,

- BAC, 1992, especialmente 423-630; C.SEMERARO, 1492: *Scoperta, conquista spirituale e "incontro" con il Nuovo Mondo. Considerazioni di storia della Chiesa sull'evangelizzazione fondatrice in America Latina*, en "Salesianum" 55 (1993) 147-167.
- 49 Sobre las vicisitudes y el fracaso de este primer misionero, gran amigo del rey Fernando, ver P.BORGES (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*, vol.II: *Aspectos regionales*, Madrid, BAC, 1992, 4-5.
- 50 Estos datos, así como los que expondremos a continuación, están tomados del ya varias veces citado volumen de Prién, *La historia del cristianismo en América Latina*.
- 51 Cf *ibid.* 136-137.
- 52 Afirma Prién: "El peso del nuevo inicio eclesial y de la evangelización del Nuevo Mundo recayó sobre todo en las órdenes religiosas" (*ibid.* 133).
- 53 GARCÍA, *La "primera evangelización"* 62 (cursivas del texto).
- 54 Cf *ibid.* 63.
- 55 Cf PRIÉN, *La historia* 188.
- 56 Cf *ibid.* 69.
- 57 De las CASAS, *Historia* II 523-524.
- 58 De VITORIA, *Relectio de Indis* I 2, 19-20.
- 59 J.de ACOSTA, *De procuranda Indorum salute. Pacificación y colonización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 177.
- 60 *Ibid.* 179.
- 61 Cf PRIÉN, *La historia* 215-217.
- 62 *Discurso en el Estado Olímpico* 5.
- 63 Cf GARCÍA, *La "primera evangelización"* 76-80.
- 64 Cf PRIÉN, *La historia* 64-65.
- 65 Es ya clásica, en este contexto, la definición de la Iglesia dada por S.Roberto Belarmino después del Concilio de Trento: "La Iglesia es la sociedad de los hombres que profesan la misma fe, participan de los mismos sacramentos y viven bajo el gobierno de los legítimos pastores" (*De controversiis* II, libro 3: *De Ecclesia militante*, Giuliano, Nápoles, 1875, trad.nuestra).
- 66 Cf H.FRIES, *Cambios en la imagen de la iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en J.FEINER - M.LÖHRER (eds.), *Mysterium salutis. Manual de Teología como historia de la salvación*, Herder, Madrid, 21984,

- IV/I 231-296; A.ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Milán, Dehoniane, 1974, 33.
- 67 Cf L.BOFF, *Nuova evangelizzazione. Prospettiva degli oppressi*, Assisi, Cittadella, 1991, 92.
- 68 Cf PRIEN, *La historia* 70; L.BOFF, *Nuova evangelizzazione* 34-35: "La misión significa guerra a la «idolatría»" (trad.nuestra).
- 69 Cf ACERBI, *Da una ecclesiologia* 55-356; S.WILLIEMS, *La necesidad de la Iglesia para la salvación*, en "Concilium" (1965) 161-180.
- 70 Cf PRIEN, *La historia* 232.
- 71 Cf *ibid* 233.
- 72 Cf *ibid.*233.
- 73 Cf *ibid.* 243-245.
- 74 Cf GARCIA, *La "primera evangelización* 83 (la cita está tomada de J.B.LIBANIO, *La vuelta a la grande disciplina*, Florida-Buenos Aires, Paulinas, 186, 91).
- 75 *La historia* 133.
- 76 R.GROSSMAN, *Das erbe der Mönchen und Conquistadores*, Hamburgo, Mainer, 1969, 13-14 (citado por PRIEN en *La historia* 135).
- 77 Prien afirma en su obra que "hasta nuestros días no existe una obra de conjunto crítica sobre la evolución y la actuación de las órdenes religiosas en América Latina, sino sólo tenemos descripciones de las diferentes órdenes más o menos impregnadas de espíritu triunfalista" (p. 136). Posteriormente han sido publicados al menos dos estudios críticos: J.MEIER, *Gli ordini religiosi in America*, in E. DUSSEL (ed.), *La chiesa in America Latina. Il rovescio della storia*, Assisi, Cittadella, 1992, 638-662, y P.BORGES, *Los artífices de la evangelización. I. Las órdenes misioneras*, en ID., *Historia* I 437-449.
- 78 Cf *ibid.* 137.
- 79 Sobre la vida y actividades de este franciscano, como también sobre su choque con Bartolomé de las Casas, ver R.GARCIA, *El choque de dos "grandes"*, en "Proyecto" IV (1992), 11, 45-48.
- 80 Cf L.LOPETEGUI - F.ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas*, Madrid, BAC, 1965, 345-354.
- 81 *La historia* 140.
- 82 Cf *ibid.* 164.
- 83 Cf *ibid.* 65-75.

- 84 *Ibid.* 158.
- 85 Cf *ibid.* Capítulo VIII: *La Ilustración en América Latina* (pp. 319-386).
- 86 *Ibid.* 398.
- 87 Cf *ibid.* 416.
- 88 Cf *ibid.* 446.
- 89 Cf *ibid.* 536-537 (para Brasil). E.Dussel habla hasta de un “renacimiento misionero” (cf *Storia della Chiesa in America Latina [1492-1992]*, Brescia, Queriniana, 1992, 170).
- 90 Cf DUSSEL, *Historia* 558.
- 91 Véase la obra de E.DUSSEL, *El episcopado latino-americano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- 92 Cf *ibid.* 134-136.
- 93 Cf PRIEN, *La historia* 223-224. Acerca de Vasco de Quiroga véanse también ARZOBISPADO DE MORELIA, *Vasco de Quiroga y Obispado de Michoacán*, México, Jus, 1965; R.GARCÍA RUIZ, *Don Vasco de Quiroga. Precursor de la organización y el desarrollo de la comunidad*, México, CREFAL, 1967; F.MARTÍN HERNÁNDEZ. *Don Vasco de Quiroga. Protector de los Indios*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1993; F.WARREN, *Vasco de Quiroga y sus Hospitales-pueblos de Santa Fe*, Morelia, Universidad Michoacana, 1977.
- 94 Reportado, no textualmente, por Bartolomé de Las Casas en *Historia de las Indias* II, 441-442. Ver también J.O.BEOZZO, *Los nativos humillados y explotados*, en “Concilium” 26 (1990) 2, 460.
- 95 Las informaciones que siguen están tomadas de R.D.GARCÍA, *La conversión a los indios de Bartolomé de Las Casas*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1987.
- 96 México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- 97 *La historia* 169, nota 36.
- 98 Cf E.DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación, 1492-1973*, Barcelona, Desclée, 1974, 335-336.
- 99 Cf PRIEN, *La historia* 146.
- 100 Cf *Obras escogidas* (de Bartolomé de las Casas), Madrid, BAC, 1958, V 118.
- 101 El documento del Vaticano II sobre la libertad religiosa la lleva precisamente como título, y en él la dignidad del hombre es definida fundamentalmente como “autodeterminación” (cf *Dignitatis Humanae* 1, en AAS 58 [1966] 929); el documento de la Conferencia Episcopal de Pue-

- bla ha hecho un uso notable de ella, hasta hacerle desempeñar un papel de categoría-guía de sus reflexiones (véanse los nn. 41. 306, 316, 319, 320, 331, 339, 1254, 1261-1262).
- 102 Todorov es de la opinión de que, no obstante el apasionado compromiso en favor de los indios, Bartolomé de las Casas, nunca superó la mentalidad colonialista de su tiempo (cf *La conquista*, 214-221).
- 103 *Historia de las Indias*, en B.de las CASAS, *Obras escogidas* II 356.
- 104 Cf PRIEN, *La historia* 171.
- 105 Cf L.PEREÑA VICENTE, *Estudio preliminar. Proyecto de sociedad colonial. Pacificación y colonización*, en L.PEREÑA VICENTE y otros, *José de Acosta. De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, 29-34.
- 106 Cf CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia Latino-Americana), *Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro Latinoamericano de CEHILA (Quito 1973)*, Barcelona, Terra Nova, 1975.
- 107 Cf J.GUERRA CAMPOS, *El catecismo trilingüe en América del Sur. Información sobre el ejemplar conquense de los catecismos para niños en español, quechua y aymará –del Concilio Provincial Limense del año 1583*, Cuenca, s.e., 1977; *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los indios y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra Santa fe: con un confesionario y otras cosas necesarias para los que doctrinan / compuesto por auctoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes el año 1584 y por la misma razón traducido en las dos lenguas generales de este Reybo, quichua y aymara*, Lima, Petroperú, [1982-?].
- 108 Cf FLISI, *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima. 1582-1583*, Salamanca, Universidad, 1990; L.RESINES, *La labor catequizadora llevada a cabo en América*, en “Proyecto” 4 (1992) 11,95-117; R.ROMERO FERRER, *Estudio teológico de los catecismos del III Concilio Limense (1584-1585)*, Pamplona, Eunsa, 1992.
- 109 México, Porrúa, 1967, 2 vol.
- 110 Las Rozas (Madrid), Dastin, 2001.
- 111 Véase la presentación y análisis hechos por T.Todorov en su volumen *La conquista*, en las pp. 246-266 y 267-293 respectivamente.

Nota bibliográfica

BOFF L.

1991 *Nuova evangelizzazione. Prospettiva degli oppressi*, Assisi, Cittadella.
—, *500 anni di evangelizzazione*, Assisi, Cittadella, 1992.

BORGES MORÁN P.

1960 *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
—, *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1977.

CEHILA

1975 *Para una historia de la Iglesia en América Latina. I Encuentro latinoamericano de CEHILA (Quito 1973)*, Barcelona, Terra Nova.

DUSSEL E.

1974 *Historia de la Iglesia en América latina. Coloniaje y liberación, 1492-1973*, Barcelona, Desclée.
—, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1979.

DUSSEL E. (ed)

1992 *La Chiesa in América Latina. Il rovescio della storia*, Assisi, Cittadella.

GARCIA R.D.

1990 *La “primera evangelización” y sus lecturas. Desafíos a la “nueva evangelización”*, Buenos Aires, CSE.

GUARDÍA G.

1973 *Los laicos en la cristianización de América*, Santiago de Chile, Nueva Universidad.

HANKE L.

1967 *La lucha española por la justicia en la conquista de América*, México, Aguilar.

LAS CASAS de B.

1961 *Historia de las Indias*, Madrid, Atlas.

LEON PORTILLA M.

1984 *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz.
—, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

LOPETEGUI L. - ZUBILLAGA F. - DE EGAÑA A.

1965 *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas*, Madrid, BAC.

PEREÑA VICENTE L.

1986 *La escuela de Salamanca. Proceso a la conquista de América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1986.

PEREÑA VICENTE y otros, José de Acosta

1984 *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PRIEN H.J.

1985 *La historia del cristianismo en América Latina*, Salamanca, Sígueme.

RAMOS D.

1984 *Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

TODOROV T.

1992 *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*, Torino, Einaudi.

VITORIA F. De

1946 *Derecho natural y de gentes*, Buenos Aires, Emece.

—, *Doctrina sobre los indios*, Salamanca, San Esteban, 1992.

ZUBILLAGA F.

1966 *Historia de la Iglesia en América española desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México, América Central, Antillas*, Madrid, BAC, 1966.

Capítulo segundo

La evangelización en la Conferencia Episcopal de Medellín



1. Los antecedentes próximos de Medellín
2. La Asamblea de Medellín y su documento
3. Las líneas orientadoras de la evangelización según Medellín

En el capítulo anterior hemos rememorado a grandes trazos la evangelización inicial del Continente latinoamericano, evidenciando las sombras y las luces que la acompañaron. Sobre ese terreno se implantó la “nueva evangelización” emprendida en el siglo XX.

En este segundo capítulo abordaremos su etapa inicial, lanzada con la celebración de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968).

1. Los antecedentes próximos de Medellín

Esta Conferencia Episcopal continental se inscribe en la larga serie de sínodos y concilios provinciales celebrados en siglos anteriores, de los cuales los más famosos fueron el Tercer Concilio de Lima (1583) y el Tercer Concilio de México (1585), ya recordados en el capítulo anterior.

En línea con dicha tradición, al final del siglo XIX el Papa León XIII convocó el Concilio Plenario para América Latina, que se llevo a cabo en Roma del 28 de mayo al 9 de julio de 1899¹. Su finalidad era

celebrar de ese modo, aunque con un poco de retraso, el cuarto centenario del descubrimiento de América². Participaron en el Concilio cincuenta y cuatro entre arzobispos y obispos. Durante su celebración se afrontaron los principales temas doctrinales y pastorales del momento histórico que se estaba viviendo.

Uno de los frutos de ese primer encuentro episcopal continental fue el nacimiento de las Conferencias Episcopales nacionales. En efecto, una vez terminado el Concilio el cardenal Mariano Rampolla, Secretario de Estado, con fecha del 1º de mayo de 1900 emitió una Instrucción en la cual se disponía lo siguiente: “Cada tres años o más frecuentemente según la necesidad o la posibilidad, reúnanse los obispos de la misma provincia eclesiástica para tratar juntos cuestiones comunes de sus Iglesias”³. A la luz de dicha Instrucción surgieron poco a poco las Conferencias Episcopales en cada una de las naciones latinoamericanas.

En el siglo XX la Iglesia del Continente vio a su Episcopado reunido por primera vez en Conferencia General de Río de Janeiro (1955), en ocasión del 36º Congreso Eucarístico Internacional⁴. Tomaron parte en ella noventa y seis obispos, y se desarrolló del 25 de julio al 4 de agosto. Además de afrontar fundamentalmente el tema asignado por Pío XII (el clero), se tomó la importante decisión de crear el CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano). Un organismo que tuvo una notable influencia en la marcha de la Iglesia en Latinoamérica⁵. Entre otras cosas, contribuyó a organizar y a llevar a cabo la Segunda Conferencia General del Episcopado, de la cual nos ocuparemos en este capítulo.

Diversos factores influyeron en su preparación y su desarrollo. Sobre todo las nuevas condiciones del Continente y la celebración del Concilio Vaticano II, que marcó pautas teológico-pastorales nuevas.

1.1. Las nuevas condiciones socio-históricas de América Latina

En la segunda mitad del siglo pasado se fueron creando condiciones sociales muy peculiares en el Continente. Un repaso de su historia puede contribuir a su mejor comprensión. No hace falta insistir en el hecho de que, dado nuestro propósito, la exposición que de ella haremos a continuación será hecha de manera sumamente sucinta, casi esquemática, evidenciando solo sus períodos más significativos⁶.

Durante muchos siglos, antes de que Cristóbal Colón llegara con sus célebres carabelas a sus tierras, los hombres y los pueblos de este vasto y rico continente vivieron su historia de manera por lo general autónoma, organizándose y gobernándose a sí mismos en variadas formas. Tenían a su disposición una gran abundancia de recursos de todo tipo, brindados generosamente por la naturaleza. Florecieron entre ellos culturas de notable valor, como la azteca en México, la maya en Centroamérica, y la incaica y la chibcha en Sudamérica.

En 1492 comenzó una nueva etapa decisiva: la conquista española y portuguesa. Como se tuvo ocasión de ver en el capítulo anterior, con ella se instauró una situación global de colonialismo. España y Portugal - sería objetivamente injusto no reconocerlo - aportaron bienes considerables a los pueblos por ellos conquistados, ya sea materiales, ya sea sobre todo culturales; pero al mismo tiempo los privaron de su autonomía y, en no pocos casos, debido a la avidez de riquezas de hombres sin escrúpulos, les arrebataron sus recursos, naturales y humanos, adueñándose de sus tierras y de sus bienes, y explotando su mano de obra a bajo precio.

Uno de los aportes decisivos de los colonizadores europeos fue indudablemente el anuncio del Evangelio. Un Evangelio que, en general y como se ha visto en anteriormente, fue comunicado según su modo de entenderlo y de vivirlo, y consiguientemente encarnado en una cultura hispano-lusitana⁷. La metodología por ellos utilizada es hoy objeto de estudio y discusión; lo que en cambio es indiscutible es el hecho de que, como resultado de ese ingente esfuerzo, América Latina es actualmente un Continente en el cual la mayoría de los habitantes se profesa oficialmente creyente en Jesucristo, y declara pertenecer a la Iglesia Católica⁸.

Aprovechando la coyuntura histórica de la intervención de Napoleón en España y a la luz de las ideas de la Revolución francesa, alrededor de 1810 inició el proceso de independencia jurídica de los pueblos del Continente, obviamente ya muy cambiados en muchos aspectos respecto al tiempo del descubrimiento. Así, uno tras otro fueron conquistando su autonomía, en medio de no pocos conflictos y dificultades que la historia de cada uno de ellos recuerda.

Por último, hace algunas décadas, debido al influjo de factores de diferente índole, no sólo continental sino también mundial, comenzó a verificarse entre ellos un fenómeno cargado de consecuencias: la

toma de conciencia de la situación de extrema y generalizada pobreza en la que estaban sumidos⁹.

Esa pobreza generalizada se manifestaba, en primer lugar, como privación, para la mayoría de sus habitantes, de los bienes más elementales de la vida: alimentación, vivienda, vestido, etc. La simple constatación de quien recorría las diferentes regiones de América Latina, especialmente las zonas campesinas y los cinturones de miseria en torno a las grandes ciudades, enormemente crecidas a causa del fenómeno del urbanismo¹⁰, era suficiente para tocar casi con la mano la realidad de tales carencias. Pero confirmaban también objetivamente tal constatación empírica las estadísticas publicadas por organismos competentes en la materia.

Además de ser privación de los bienes materiales más elementales, la pobreza era también marginación social, política y cultural. Ella tenía que ver, en efecto, con la relación entre los grupos sociales, de los cuales los más débiles, que eran por otra parte los más numerosos, quedaban a merced de los pocos más fuertes; tenía que ver también con el ejercicio del poder de decisión, que era monopolizado por algunos pocos, individuos o grupos, con la consiguiente exclusión de las grandes mayorías; tenía que ver, por último, con el acceso a la cultura, que estaba por lo general reservado a las minorías, y con la supervivencia de las culturas autóctonas, que estaban constantemente amenazadas en su identidad. Esta situación se podía calificar globalmente, por tanto, como una situación de pobreza económico-político-social-cultural.

Como era de prever, la toma de conciencia de su cruda realidad produjo una reacción siempre más generalizada: la voluntad de salir de ella. Y, con este fin, se pusieron en marcha sucesivamente dos proyectos globales. Proyectos condicionados, en su base, por la interpretación de las causas que la generaban.

El primero fue de tipo desarrollista¹¹. Partía del presupuesto que la pobreza de los pueblos latinoamericanos era natural, es decir, que se debía sobre todo al retraso de estos pueblos respecto a los pueblos ricos e industrializados de otros continentes. Y, además, de que ese su retraso era el resultado de su forma de ser poco activa y emprendedora¹², y especialmente de su carencia de capitales para adquirir los instrumentos necesarios para lograr un adecuado desarrollo industrial. Se trataba, como se puede ver, de una interpretación elaborada a la luz de

la dialéctica desarrollo-subdesarrollo, típica del momento histórico en que se encontraba entonces la sociedad humana a nivel mundial.

La solución que ese proyecto proponía era el incremento del desarrollo industrial de los pueblos, para que pudieran alcanzar al menos el nivel más bajo del ya logrado por los pueblos industrializados de la humanidad. Diferentes iniciativas, como la de la “Alianza para el progreso” promovida y sostenida por el presidente estadounidense John F. Kennedy, se orientaban en esa dirección¹³. Con ella se pretendía entre otras cosas neutralizar el atractivo ejercido en esos años sobre los pueblos latinoamericanos por la revolución socialista cubana, que en 1961 se había proclamado abiertamente comunista, amenazando de ese modo el equilibrio geopolítico mundial del momento. Pero tales iniciativas fracasaron rotundamente. Hacia la mitad de la década del 1960 se constató, mediante diversos estudios efectuados, que la brecha entre estos pueblos pobres y los pueblos ricos no sólo no había desaparecido, como se esperaba, sino que había aumentado.

Ante el fracaso de la teoría del desarrollo surgió y se fue paulatinamente afirmando otra interpretación de las causas de la pobreza extrema y creciente del Continente. Análisis científicos realizados por algunos expertos en la materia los llevaron a concluir que la causa fundamental, aunque no única, de dicha pobreza radicaba en las relaciones de poder político y económico impuestas, ciertamente ya desde el pasado¹⁴, pero también y sobre todo en el presente, por los centros hegemónicos de la civilización urbano-industrial, para asegurarse el dominio de los países pobres y explotar sus riquezas. Ello también llevó a colegir que las posibilidades de transformación de los países pobres quedaban estrechamente dependientes de dichos centros, y que éstos últimos las controlaban según sus intereses y las exigencias de su bienestar.

En tal contexto aparecía claro que la expresión “pueblos en vías de desarrollo”, frecuentemente utilizada en numerosos documentos, no era sino un eufemismo que intentaba cubrir lo contrario: la dependencia y la explotación, el creciente aumento de su subdesarrollo. En realidad, el subdesarrollo era concretamente parte integrante y condicionante del desarrollo.

Esta segunda interpretación recibió el nombre de “teoría de la dependencia”¹⁵. La solución propuesta fue la de la “liberación”. Un término que tenía un sentido muy preciso: con él se entendía designar la

transformación global del mencionado sistema de relaciones con el fin de eliminar tal dependencia, concebida como raíz principal de la pobreza y de sus consecuencias a todo nivel, tanto colectivo cuanto individual.

La toma de conciencia de la situación y de sus causas agudizó la urgente necesidad de organizarse y de actuar en orden al objetivo buscado. A la luz del diagnóstico efectuado y de la consiguiente propuesta de solución, intuitivos por muchos de manera al menos espontánea y empírica, surgieron en América Latina diferentes movimientos de liberación¹⁶. Movimientos que se expresaron en variadas formas. Hasta, en algunos casos - pocos, en realidad y en proporción - en forma de violencia armada¹⁷.

En esos movimientos se enrolaron también muchos cristianos, tanto sacerdotes y religiosos cuanto laicos. Entre los primeros tuvieron una cierta notoriedad el movimiento de los “Sacerdotes para el tercer mundo”, surgido en Argentina, y otros semejantes en diferentes naciones como el grupo “Golconda” en Colombia, ONIS (Oficina Nacional de Información Social) en Perú, CODESGUA (Confederación de Sacerdotes de Guatemala), y el de los “Sacerdotes para el pueblo” en México¹⁸. Entre los segundos hay que recordar sobre todo el vasto movimiento de las Comunidades Eclesiales de Base, nacidas en Brasil alrededor de 1965, y extendidas después con mayor o menor intensidad en casi todos los países latinoamericanos¹⁹.

Así, además de un compromiso cristiano en la causa de la liberación, se desarrolló en la Iglesia latinoamericana una línea de pastoral liberadora²⁰, que puso en el centro de sus preocupaciones la problemática de los pobres y de sus aspiraciones a la liberación.

1.2. El Concilio Vaticano II y las posteriores orientaciones magisteriales

Fue en ese terreno fértil y bien predisposto que cayó la semilla del Concilio Vaticano II con sus nuevas instancias renovadoras, ejerciendo un influjo de notable alcance. Siempre con la intención de entender mejor la Conferencia de Medellín, repasaremos a continuación, en forma concisa y breve, su historia y sus principales tomas de posición.

A quien conozca aunque sea en forma somera el Vaticano II le resultarán fácilmente evidentes dos cosas. La primera es que fue un concilio eminentemente eclesiológico²¹. Se lo podría calificar también como eclesiocéntrico. Y eclesiocéntrico hasta el punto de provocar en algunos la acusación de “narcisismo eclesiológico”²². Como se deduce efectivamente de sus actas, después de los primeros intentos y de las iniciales indecisiones la asamblea conciliar encontró en el tema de la Iglesia el hilo conductor de todas sus reflexiones²³. Y el resultado principal de ellas fueron sus dos principales constituciones - *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* - que son precisamente constituciones eclesiológicas.

La segunda cosa fácilmente identificable es que el Vaticano II constituyó un auténtico proceso de transformación de la conciencia de la Iglesia en la persona de sus obispos y de sus demás participantes. Un proceso que comenzó con el abandono oficial de un determinado modelo eclesiológico, considerado por muchos como inadecuado a las nuevas exigencias de los tiempos, y continuó con el empeño en la búsqueda de nuevos modelos²⁴.

Tal proceso implicó, pues, como primera cosa, el abandono oficial del modelo de Iglesia que había estado en vigor, en la teología y en la pastoral, durante muchos siglos, pero sobre todo con mayor intensidad después del Concilio de Trento. Un modelo que suele ser llamado de “Iglesia-sociedad” o “Iglesia-institución”²⁵.

Sus orígenes se remontan a aquel acontecimiento decisivo del siglo IV que fue la entrada oficial del cristianismo en la vida pública en el Imperio Romano, gracias al decreto de Constantino o Edicto de Milán (313). Dicho decreto desencadenó una serie de profundos cambios en el conjunto de los componentes eclesiológicos. Se podría decir, sintetizando, que de la acentuación de los aspectos más profundos y místicos de la Iglesia, hasta entonces fuertemente presentes en su conciencia, se fue pasando a la acentuación siempre más marcada de sus aspectos institucionales, societarios, organizativos y jurídicos.

El modelo se fue ulteriormente consolidando, como lo hacen notar los historiadores, sobre todo desde el siglo XI en adelante. Un aporte decisivo en su reforzamiento lo dieron el ya citado Concilio de Trento, en el siglo XVI, con sus tomas de posición contrareformistas, y después, en el siglo XIX, el Concilio Vaticano I mediante la promulgación de su Constitución dogmática *Pastor Aeternus*, en la que se defi-

nieron el primado de jurisdicción del Obispo de Roma y su infalibilidad “ex cathedra”²⁶. La eclesiología de la última parte del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX vivió en gran parte bajo el influjo de esas definiciones²⁷.

En ese modelo la Iglesia era vista principalmente como una institución o sociedad, con todo lo que ello comporta. Lo que estaba en primer plano en la conciencia de los cristianos eran sus aspectos organizativos e institucionales. Los aspectos más íntimos y más propiamente evangélicos, sin ser negados ni totalmente olvidados, quedaban como relegados en un segundo plano, en la penumbra.

Hay que reconocer que ese modo de concebir la Iglesia y de vivir en ella tuvo innegables efectos positivos a lo largo del tiempo en que estuvo en vigor, especialmente en algunos momentos en que a salvaguardar determinados valores eclesiales. En la época posttridentina, por ejemplo, contribuyó a evitar la desintegración de la Iglesia Católica y su división en millares de sectas, como le sucedió a la Reforma protestante. Por otro lado, innumerables cristianos vivieron en su interior con verdadera coherencia evangélica, esforzándose por actuar su compromiso de creyentes.

Pero no se puede honestamente negar que, si se lo juzga con objetividad evangélica, ese modelo de Iglesia comportaba también aspectos negativos, a menudo dolorosamente percibidos ya en el pasado por hombres y mujeres más finamente sensibles a las exigencias del Evangelio. Lo negativo de tales aspectos es más fácilmente perceptible en el momento histórico actual, en el que la situación cultural ha cambiado profundamente y se tiene la suficiente distancia como para examinarlos críticamente.

Consciente de dicho cambio, el Concilio Vaticano II decidió dejar de lado, en medio de no pocas dificultades provocadas principalmente por la inercia de los siglos, el modelo de Iglesia-sociedad. Pero no produjo con ello un vacío eclesiológico, sino que de inmediato propuso un nuevo modelo, que polarizó la atención conciliar en la primera etapa de su celebración, fuertemente marcada por una acentuada preocupación intraeclesial, explicable en una Iglesia que sentía la urgencia de renovarse internamente. En los textos conciliares el nuevo modelo está presente sobre todo en la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, pero impregna también, en mayor o menor medida, la mayoría de los demás documentos que se inspiran en ella.

En él, la óptica o perspectiva desde la que se mira a la Iglesia resulta profundamente modificada: ya no desde afuera sino desde dentro, es decir, a partir de su misterio más íntimo. Y ese misterio es a su vez pensado y expresado en términos de comunión²⁸. Aun cuando tal término no aparece un número excesivamente considerable de veces en la *Lumen Gentium*²⁹, con todo la idea está clara y constantemente presente en ella. Ya desde los primeros números de la Constitución, en efecto, se habla de la Iglesia en el marco de referencia del proyecto salvífico de Dios, Uno y Trino, que la suscita en el mundo con miras a la comunión de los hombres consigo y mismo entre ellos (nn. 1-4).

A pesar de los profundos cambios que el nuevo enfoque produjo en el ámbito de la relación entre los miembros de la Iglesia, en su modo de concebir la salvación y en su modo de pensar la relación con los demás cristianos, este modelo se demostró débil en su modo de concebir su relación con el mundo. Hay que reconocer que, examinando los documentos conciliares en los que se la propone, la presencia del mundo se halla notablemente postergada. Esta Iglesia-comunión aparece efectivamente como concentrada sobre todo y principalmente sobre temas de índole intraeclesial: su naturaleza, su vida de fe, su culto litúrgico, el papel de la Palabra de Dios, su organización interna, su condición o índole escatológica, su instauración entre los pueblos no evangelizados.

Se puede decir que la Iglesia-comunión de la *Lumen Gentium* no demuestra tener necesidad del mundo para definirse a si misma; está ya definida constitutivamente - se podría decir "ontológicamente" - antes de ir hacia el mundo, sobre todo a través de los cristianos laicos, a aportar su propio testimonio. Su misión en el mundo no es constitutiva de su ser; a lo más es una añadidura ética, importante ciertamente, pero siempre accidental y extrínseca.

Ahora bien, mientras el modelo comunal iba ganando siempre más espacio y consistencia en la dinámica conciliar y se iba expresando en sus diferentes documentos, en el interior del mismo Concilio se iba abriendo paso otro modelo. Su génesis se debió a las inquietudes de algunos teólogos presentes en él como peritos, y especialmente de algunos Padres conciliares más sensibles a los graves problemas de la humanidad en ese momento. Consideraban inaceptable que un concilio ecuménico del alcance del Vaticano II, celebrado en la segunda mitad del siglo XX y en un mundo tan fuertemente marcado por profun-

dos cambios de toda clase, se limitase a afrontar temas y problemas casi exclusivamente intraeclesiales.

Esas inquietudes encontraron un desahogo en la formulación del *Mensaje inicial* del Concilio³⁰. En él se podían ya detectar, como en germen, tanto la futura Constitución pastoral *Gaudium et Spes*, cuanto el nuevo modelo eclesiológico emergente. Fue durante la elaboración de la Constitución pastoral, no prevista entre los esquemas preparados para el Concilio³¹, que dicho modelo pudo abrirse más claramente paso en la conciencia conciliar. Posteriormente Pablo VI, en vísperas de la clausura del Concilio, lo sintetizó magistralmente en su alocución-balance del 7 de diciembre de 1965, mediante una lapidaria afirmación programática: “La Iglesia se declara sierva de la humanidad”³².

En ese modelo el ser de la Iglesia (su naturaleza) viene a coincidir con su misión: la Iglesia de Jesucristo no sólo “tiene” una misión hacia el mundo, sino que “es” misión hacia él. Y esa su misión es concebida como servicio (GS 3b). En breve, la Iglesia se define a sí misma como servicio evangélico de salvación a la humanidad.

La relación entre la Iglesia y el mundo en camino, que en el modelo anterior había quedado casi completamente postergado debido a su excesiva concentración intraeclesial, en este nuevo modelo ocupa un lugar central y decisivo. En efecto, en él la Iglesia no se comprende a sí misma como fuera del mundo (sea sobre, sea al lado o hasta contra él, como en otros tiempos), sino en el mundo y para el mundo.

En realidad es esta es la verdadera “revolución copernicana” operada por el Concilio en su proceso de metamorfosis eclesiológica: la propuesta de una eclesiología en la cual la Iglesia se define a sí misma como servidora de la humanidad. A partir, obviamente, de su fe en el Evangelio de Jesucristo (GS 3).

Consecuencia lógica de ello es la acentuada orientación transeclesial del modelo. Ello significa que los grandes problemas de la humanidad actual, aquellos en los que está primordialmente en juego la vida y el crecimiento en humanidad del hombre, singular y colectivamente, y que por consiguiente afectan también a la Iglesia, pasan a primer plano en su atención y en su preocupación; en cambio los problemas intraeclesiales, sin ser descuidados ni ignorados, pasan a un segundo plano, o son reconsiderados a la luz de su preocupación principal.

Apenas dos años después de la conclusión del Vaticano II, el mismo Papa Pablo VI que había proclamado ante el mundo la voluntad

conciliar de hacer de la comunidad eclesial una Iglesia al servicio de la humanidad, dio un decisivo golpe de timón a tal orientación mediante la publicación de su Encíclica *Populorum Progressio*³³. Dicha Encíclica hizo de alguna manera de correctivo respecto a un enfoque en cierta medida abstracto que comportaba todavía la *Gaudium et Spes*.

La humanidad que la Iglesia había declarado querer servir se presentaba, a la luz de un examen más realista y menos optimista de las cosas como era el que efectuaba el Papa en la Encíclica, como profundamente partida en dos: por una parte, los pueblos llamados “desarrollados”, en proceso de siempre creciente bienestar y de siempre mayor abundancia; por la otra, los pueblos “en vías de desarrollo”, siempre mayormente víctimas de la pobreza y de la marginación. Con el agravante de una tipo de relación entre ellos en fuerza del cual la pobreza creciente de estos últimos resultaba ser principalmente consecuencia del siempre creciente bienestar de los primeros.

Poco después de la Encíclica apareció un documento que tuvo amplias repercusiones en la Iglesia entera: el de los obispos del Tercer Mundo, publicado en la revista *Témoignage Chrétien*, el 31 de agosto de 1967. En dicho documento se formulaba una clara y abierta opción por los pobres del mundo por parte de la Iglesia y de sus obispos.

La mediación de la *Populorum Progressio* y el impacto de este último documento episcopal ofrecieron a los cristianos de América Latina, fuertemente sensibilizados a los problemas creados por las estructuras injustas que generaban su pobreza, la posibilidad de realizar una original recepción de la eclesiología conciliar más madura³⁴, recepción hecha oficial por la Segunda Conferencia General del Episcopado que pasaremos en seguida a considerar.

2. La Asamblea de Medellín y su documento

El 10 de septiembre de 1965, durante la cuarta sesión del Vaticano II, los obispos del CELAM decidieron aprovechar la ocasión del 39º Congreso Eucarístico Internacional de 1968, a celebrarse en Bogotá, para realizar la 2ª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. En octubre de 1966 el CELAM se reunió en Mar del Plata (Argentina), y al comunicar al Papa Pablo VI los resultados de dicho encuentro, presentó al Papa la propuesta de convocar la Conferencia, que él

acogió y aprobó. Posteriormente se fijaron el tema (evaluación de la aplicación del Concilio en el Continente) y el lugar de la celebración (Medellín, Colombia)³⁵.

En enero de 1968 inició en Bogotá la preparación propiamente dicha, en la cual colaboró, entre otros, Gustavo Gutiérrez, conocido como “el padre de la teología de la liberación”. De un primer encuentro entre los expertos nació el *Documento de trabajo preliminar*, que debía ser enviado a todas las Conferencias Episcopales del Continente para recabar las reacciones y correcciones del caso. Se trataba de un documento elaborado según el método “ver-juzgar-actuar”. En la primera parte se estudiaba la realidad latinoamericana desde el punto de vista humano y religioso; en la segunda se focalizaba la salvación en Cristo y mediante la Iglesia; en la tercera, la más breve, se señalaban algunas pistas concretas de acción respecto a la evangelización y a la Iglesia visible en sus estructuras.

El 20 de enero de ese mismo año Pablo VI convocó oficialmente la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Mientras tanto, las Conferencias Episcopales nacionales se habían dado a estudiar y a mejorar el documento propuesto por el CELAM, aunque no todas con la misma intensidad. También algunos organismos administrativos de la Curia romana intervinieron en ese proceso de preparación (Comisión Pontificia para la América Latina, Congregación para el Clero, para el Ecumenismo, para la Educación, etc.). Fueron después nombrados los co-presidentes y los participantes a la Conferencia según las normas de la Santa Sede: ciento cincuenta miembros efectivos y ciento catorce “simples participantes”.

Del 2 al 8 de junio de 1968 tuvo lugar la Segunda Conferencia Preparatoria en la misma ciudad de Medellín, la cual elaboró el *Documento de base* para la Asamblea Episcopal. El 22 de agosto Pablo VI llegó a Bogotá para celebrar el 39º Congreso Eucarístico Internacional. El 24 inauguró oficialmente la Segunda Conferencia General en la catedral de esa ciudad con su discurso inicial. Después la Conferencia continuó los trabajos por su cuenta, a partir del 26, siguiendo la dinámica preparada por el CELAM.

La asamblea de Medellín produjo, como fruto de sus reflexiones, un documento de dieciséis breves capítulos que fue publicado, después de su aprobación por Pablo VI, el 24 de octubre de 1968³⁶. El documento contiene, antes de los mencionados capítulos, la *Presentación* de

Dom Avelar Brandao Vilela, entonces Presidente del CELAM, y de Mons. Eduardo F. Pironio, Secretario del mismo organismo; el *Discurso de apertura* de Pablo VI; el *Mensaje a los pueblos de América Latina*, y la *Introducción* al documento.

El *Mensaje*, enviado al final de la Conferencia, expresa el deseo de los obispos de compartir la historia del pueblo latinoamericano, sobre todo en un momento en que este pueblo se abre a un proceso de profunda transformación y a una “nueva era histórica”, que “exige claridad en el ver, lucidez en el juzgar y solidaridad en el actuar”. Merecer ser citado literalmente uno de sus párrafos, que caracteriza el entero enfoque de la Asamblea:

“A la luz de la fe que profesamos como creyentes, hemos realizado un esfuerzo por descubrir el plan de Dios en los «signos de nuestros tiempos». Interpretamos que las aspiraciones y clamores de América Latina son signos que revelan la orientación del plan divino operante en el amor redentor de Cristo que funda estas aspiraciones en la conciencia de una solidaridad fraternal” (n.3).

La *Introducción* al documento comienza remitiéndose al *Discurso de clausura del Concilio Vaticano II* de Pablo VI, del 7 de diciembre de 1965, que constituye una verdadera clave de lectura de todo el Concilio. Siguiendo tal discurso, la Conferencia declara haber centrado su atención en el hombre del Continente latinoamericano, en la convicción de que “para conocer a Dios hay que conocer al hombre”³⁷. De ese modo hace patente su orientación formalmente antropocéntrica que, como afirma el mismo Pablo VI en el citado discurso, fue asumida por el mismo Vaticano II sin por eso desviarse del camino correcto, antes bien, obedeciendo a una exigencia de la “religión del Evangelio”³⁸.

Dos cosas merecen ser resaltadas en la *Introducción*. La primera es la idea expresada en el número 3 en el que se dice:

“No basta por cierto reflexionar, lograr mayor clarividencia y hablar; es menester actuar. No ha dejado de ser esta la hora de la palabra, pero se ha tornado, con dramática urgencia, la hora de la acción. Es el momento de inventar con imaginación creadora la acción que corresponde realizar y que habrá ser llevada a término con la audacia del Espíritu y el equilibrio de Dios” (n.3).

Se percibe claramente, a través de estas palabras, el enfoque eminentemente operativo de la Asamblea: quiere actuar, y actuar para la transformación del presente del Continente con miras a un futuro nuevo y diferente, como lo se lee en los nn. 4 y 5 que siguen a las palabras anteriormente citadas.

La segunda cosa es la clave “exodal” asumida por la Conferencia para afrontar su temática. He aquí un texto clave que expresa y revela el tono de toda la Asamblea:

“Así como otrora Israel, el primer Pueblo, experimentaba la presencia salvífica de Dios cuando lo liberaba de la opresión de Egipto, cuando lo hacía pasar el mar y lo conducía hacia la tierra de la promesa, así también nosotros, nuevo Pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da «el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas»³⁹.

Como se puede ver en este punto y en el resto del documento, el acontecimiento central del éxodo de Israel es asumido por los obispos como modelo para llevar a cabo la interpretación de fe de la realidad que debían enfrentar.

Los dieciséis capítulos del documento final están organizados en torno a tres ejes temáticos: promoción humana, evangelización y crecimiento en la fe, la Iglesia visible y sus estructuras. En el primer eje se incluyen los temas de la justicia, la paz, la familia, la educación y la juventud; en torno al segundo, los temas de la pastoral popular, la pastoral de las élites, la catequesis, la liturgia; en torno al tercero, los temas de los movimientos laicales, los sacerdotes, los religiosos, la formación del clero, la pobreza de la Iglesia, la pastoral de conjunto y los medios de comunicación social.

Merece subrayarse el método adoptado, con mayor o menor coherencia, en todos los capítulos, un método ya utilizado, como dijimos anteriormente, a partir del primer documento preparatorio. No es otro que el usado inicialmente por la Juventud Obrera Católica francesa (JOC), propuesto también por Juan XXIII en la Encíclica *Mater et Magistra*⁴⁰ y después adoptado por el Vaticano II en la constitución *Gaudium et Spes*. Se trata de un nuevo acercamiento metodológico de tipo hermenéutico, que implica tres momentos: ver la realidad, juzgarla a la luz de la fe y determinar cómo actuar en ella.

Por coherencia con ese método adoptado la Conferencia debió ante todo abrir los ojos para ver la realidad del Continente. Y percibió, como rasgo global y principalmente problemático entre los que se manifestaban por ese entonces, el de la pobreza extrema de la mayoría de sus habitantes⁴¹.

Yendo más a fondo evidenció también sus causas: bajo la guía de la *Populorum Progressio* calificó la situación de los pueblos latinoamericanos como un “neocolonialismo” externo e interno, entendiendo por “neocolonialismo externo” el poder ejercido por centros de poder o metrópolis industrializadas localizadas fuera del Continente; y por “neocolonialismo interno” el poder ejercido por grupos reducidos dentro de los mismos pueblos.

De ese modo Medellín hizo suyo, al menos implícitamente, el diagnóstico sobre la situación en clave de dependencia que estaba en la base de los movimientos de liberación. Según tal diagnóstico, en efecto, la causa principal de la pobreza de la mayoría de los latinoamericanos había que ubicarla en la estructura de dependencia opresiva y de explotación impuesta por los centros de poder económico, político y cultural, externos al Continente y también internos al mismo.

Citamos textualmente, a modo de ejemplo, uno de los párrafos en el que la Conferencia se expresa más claramente sobre este punto:

“Recordemos, una vez más, las características del momento actual de nuestros pueblos en el orden social: desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de las tecnologías y de la ciencia (neocolonialismo)”⁴².

Naturalmente, tratándose de una asamblea de pastores y no de expertos en ciencias humanas, la Conferencia dio el segundo paso exigido por el método adoptado: pronunció un juicio de fe sobre la situación examinada. De esa manera puso en práctica lo que ya había propuesto como expresión de su servicio eclesial al mundo la Constitución *Gaudium et Spes* en su n.11: el discernimiento para descubrir “los signos verdaderos de la presencia o del plan de Dios”.

En ese discernimiento la ya señalada situación histórica de neocolonialismo externo e interno apareció ante sus ojos globalmente co-

mo una reproducción, con características propias obviamente, de la condición en que se encontraba el antiguo Pueblo de Dios en Egipto. La juzgó como una “situación de injusticia”⁴³, que “clama al cielo”⁴⁴, de “pecado”⁴⁵. Los obispos percibieron y denunciaron así lo que su fe descubriría de no-salvífico en tal coyuntura histórica. También, y siempre a la luz de la fe, interpretaron el esfuerzo por la liberación en acto en América Latina como una intervención salvífica de Dios en favor de su nuevo Pueblo, orientada a hacerlo pasar de la esclavitud a la tierra prometida⁴⁶.

El último momento metodológico requería proponer líneas de acción a partir de la visión de la realidad y del juicio de fe formulado sobre esa misma realidad. Con lógica coherencia la Asamblea quiso orientar la entera actividad de la Iglesia, en todos sus niveles y componentes, hacia la consecución del paso de la esclavitud a la libertad, viéndolo en ello una expresión de su obediencia a Dios en la historia. Lo expresó apretadamente en el siguiente texto:

“Por fidelidad a este plan divino, y para responder a las esperanzas puestas en la Iglesia, queremos ofrecer aquello que tenemos como más propio: una visión global del hombre y de la humanidad, y la visión integral del hombre latinoamericano en el desarrollo. Por ello nos sentimos solidarios con las responsabilidades que han surgido en esta etapa de transformación de América Latina”⁴⁷.

3. Las líneas orientadoras de la evangelización según Medellín

La propuesta de evangelización hecha por la Conferencia está marcada por algunas características que evidencian la originalidad en la línea de una auténtica “nueva evangelización”.

3.1. Originalidad del enfoque

Hay que subrayar, como primer punto, que a pesar de la formulación inicial de su tema general, hecha al comienzo del camino de preparación (“evaluación de la *aplicación* del Concilio en el continente”), y no obstante lo que podría hacer pensar el título bajo el cual se publi-

caron sus conclusiones (“La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio”), la Conferencia no hizo una simple aplicación de las instancias conciliares al Continente latinoamericano, sino una verdadera “relectura” de las mismas a partir de la situación latinoamericana⁴⁸, o si se prefiere, una contextualización del Concilio en el ámbito latinoamericano.

Anticipándose a lo que será posteriormente propuesto en el Sínodo de los obispos de 1974, Medellín tuvo en cuenta los dos criterios fundamentales del anuncio evangélico formulados por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*: la fidelidad al mensaje revelado y la fidelidad a su destinatario⁴⁹. Este segundo criterio llevó a la Conferencia a partir, en sus reflexiones, de sus destinatarios concretos, es decir, los pueblos, los hombres y mujeres del Continente latinoamericano, sus problemas reales, sus anhelos y preocupaciones más profundas, para anunciarles de manera congruente lo que había propuesto el Vaticano II. La Conferencia llevó a cabo, de este modo, una auténtica “relectura” del mensaje conciliar⁵⁰. Lo releyó, por lo tanto, contextualizando y, por lo mismo, haciendo emerger en él aquellos aspectos que más directamente respondían a las problemáticas planteadas por las condiciones históricas concretas en que se encontraban los pueblos del Continente.

Tal modo de proceder dio a los diferentes capítulos una originalidad singular ya que, aun manteniéndose fiel a la sustancia del Evangelio, hizo pasar a primer plano en la conciencia de los creyentes los aspectos más fuertemente sentidos por ellos. Se puede decir, en pocas palabras, que la Conferencia procedió llevando la realidad al Evangelio y el Evangelio a la realidad, con aquella circularidad que requiere el método hermenéutico.

3.2. El trasfondo eclesiológico

Uno de los aspectos involucrados en ese nuevo enfoque fue la eclesiología. La línea eclesiológica de la Conferencia es, por una parte, profundamente innovadora respecto a la eclesiología que había predominado en el Continente desde los inicios de la evangelización y, por otra, claramente coherente con las instancias del Vaticano II.

Entre los capítulos elaborados por la Asamblea no hay ninguno dedicado expresamente a precisar el concepto de Iglesia con el que tra-

baja. No era su intención hacerlo. Sin embargo, analizando esos diferentes capítulos desde este punto de vista podemos constatar que dio un paso adelante en el proceso iniciado por el Concilio, un proceso que, como vimos, había alcanzado su punto más alto con la propuesta de una Iglesia sierva de la humanidad en la Constitución *Gaudium et Spes*. Medellín llevó a cabo, en efecto, bajo el influjo de la *Populorum progressio*, una “relectura” de ese modelo conciliar a partir de la situación del Continente latinoamericano, claramente situado en el ámbito mundial de la pobreza. Tal “relectura” dio origen a un nuevo modelo eclesiológico que encontró su adecuada expresión en la fórmula “la Iglesia de los pobres”⁵¹.

Como en el segundo modelo conciliar, también en este la relación Iglesia-mundo ocupa un lugar determinante. La Iglesia resulta por eso en él radicalmente marcada por su tendencia transeclesial. En efecto, Medellín la concibe como enteramente orientada al servicio de la humanidad, pero no de una humanidad abstracta y genérica, sino de la que tiene concretamente ante sus ojos, es decir, una humanidad profundamente partida en dos, atravesada por aquel gigantesco conflicto estructural que genera, a nivel mundial, pero también a nivel continental y nacional, ricos siempre más ricos a costa de pobres siempre más pobres. Frente a semejante conflicto, la Iglesia no quiere permanecer indiferente, sino que decide comprometerse a colaborar en su solución, y a hacerlo, de acuerdo a la inspiración que le deriva de la enseñanza evangélica, haciéndose cargo sobre todo la situación de los pobres, que son la mayoría.

También en ese proyecto de Iglesia, como ya en la Constitución pastoral del Vaticano II, se acentúa fuertemente la dimensión profética de la existencia cristiana por encima de otras. La conciencia del real conflicto estructural existente en el interior del Continente y de la humanidad lleva a la Iglesia a subrayar la exigencia de discernir en los acontecimientos, en las aspiraciones y anhelos del mundo actual, no sólo los signos verdaderos de la presencia de Dios, sino también los de su ausencia. La denuncia constituye de esta forma una dimensión indispensable del servicio profético, junto con la del anuncio⁵².

3.3. El proyecto de evangelización

Como ya se tuvo ocasión de relevar, el proyecto de evangelización fue profundamente transformado en la Conferencia de Medellín.

Analizando los diferentes capítulos de su documento es posible concluir que, más allá de las oscilaciones terminológicas, debidas al fuerte influjo ejercido sobre la asamblea por la *Populorum Progressio* en la que la temática del desarrollo hacía de hilo conductor, su enfoque de fondo es indiscutiblemente liberador. Se podría hasta afirmar, parafraseando a Pablo VI en la citada Encíclica que, para Medellín “la liberación es el nuevo nombre del desarrollo”⁵³. La misma categoría “promoción humana”, aún un poco genérica y abstracta, adquiere su concreción a través de la categoría “liberación”⁵⁴. Y ello por la misma situación concreta del Continente.

Se puede decir, pues, en manera muy sucinta, que la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano se propuso realizar una evangelización liberadora, aun cuando tal expresión no se encuentra literalmente en su documento. Una evangelización que es tal en razón de su objetivo, de sus interlocutores, de sus métodos y de los medios que entiende utilizar para lograr su objetivo.

Ante todo, el objetivo que se propone la Iglesia en Medellín con el anuncio del Evangelio es servir a los hombres y mujeres de sus pueblos en su necesidad de salvación. Pero, dadas las circunstancias históricas en las que ellos se encuentran, teniendo en cuenta la condición de pobreza deshumanizante en la que están sumidos, piensa la salvación concretamente como liberación.

Hay que tener presente, con todo y para evitar equívocos, que al realizar tal interpretación, la Conferencia no intenta identificar sin más ni más la salvación ofrecida por Dios en Jesucristo con la liberación económico-socio-político-cultural a la que aspiran los pueblos del Continente. Ella es consciente de que la salvación obrada por Cristo es mucho más amplia que esa liberación, desde el momento que mira a la plenitud total de la vida de los hombres, plenitud que no puede nunca coincidir completamente con la conquista de la liberación histórica buscada. Pero, al mismo tiempo, es también consciente del hecho de que, siendo la situación de dominación y de opresión la fuente principal de la condición humanamente negativa de pobreza de los pueblos en el momento actual, “el paso de condiciones menos humanas a con-

diciones más humanas” de las que habla haciendo eco a la *Populorum progressio*, no se puede obtener si no es mediante la eliminación de dicha situación. Por eso hace coincidir concreta e históricamente salvación con liberación, que abstractamente hablando siguen siendo distintas⁵⁵.

Por lo tanto, Medellín quiere que la evangelización esté orientada fundamentalmente a producir esa transformación de la situación histórica que, como hemos visto, ha comparado con la esclavitud del Pueblo del Antiguo Testamento en Egipto. No se trata, pues, de un objetivo puramente intramundano, horizontalista o sociológico, sino de un objetivo que, en el interior de ese espesor humano, es portador de una dimensión teológica, trascendente, que sólo la fe puede captar y poner en evidencia.

La evangelización liberadora es tal también en razón de sus interlocutores prioritarios: son los pobres reales, la mayoría del Continente. Por objetividad es necesario observar que esto no es igualmente evidente en todos los capítulos, ya que fueron elaborados por comisiones diferentes. Lo es, en cambio, en algunos de ellos. Representativo, desde este punto de vista, es sobre todo el capítulo sobre la *Pobreza de la Iglesia*. En el n.7 se lee:

“Habrá que recalcar con fuerza que el ejemplo y la enseñanza de Jesús, la situación angustiosa de millones de pobres en América Latina, las apremiantes exhortaciones del Papa y del Concilio, ponen a la Iglesia Latinoamericana ante un desafío y una misión que no puede soslayar y al que deben responder con diligencia y audacia adecuadas a la urgencia de los tiempos. Cristo nuestro Salvador, no sólo amó a los pobres, sino que «siendo rico se hizo pobre», vivió en la pobreza, centro su misión en el anuncio a los pobres de su liberación y fundó su Iglesia como signo de esa pobreza entre los hombres”.

Como veremos más adelante, diez años más tarde la Tercera Conferencia General de Puebla, confirmará, como base y fundamento de su misma opción prioritaria, la opción hecha por Medellín. De hecho, dirá, con incisiva simpleza; “Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres”⁵⁶.

Hay que hacer notar que para Medellín estos pobres no son sólo objeto de evangelización liberadora, sino también sujetos de la misma. También aquí no se trata de una afirmación explícita. Se le encuentra, sin embargo, sobrentendida en diferentes temas. Por ejemplo, en el dedicado a la educación. En él se propone que se desarrolle una “educación liberadora”, y al caracterizarla se afirma que es “la que transforma al educando en sujeto de su propio desarrollo”⁵⁷. Parafraseando esa afirmación se puede decir que evangelización liberadora es la que convierte a los interlocutores en sujetos de su propia evangelización. También desde este punto de vista las cosas serán mucho más explícitas en la Tercera Conferencia General, sobre todo cuando se hablará del “potencial evangelizador de los pobres”⁵⁸.

Otro aspecto distintivo de la evangelización liberadora es el del método. Como se ha dicho, para elaborar su documento, la Conferencia no utilizó un método deductivo, usado por siglos tanto por la teología clásica⁵⁹ cuanto por el Magisterio (también en buena parte todavía por el Vaticano II). Un método que llevaba a pensar la función de las Iglesias locales como un adaptar o aplicar lo que se decía en el centro de la Iglesia universal. El método de Medellín fue en cambio hermenéutico, puesto que organizó su reflexión partiendo de las grandes preguntas planteadas por la realidad histórica concreta, recurriendo luego a la Palabra revelada y magisterial para encontrar una respuesta adecuada a su luz, y desembocando finalmente en la formulación de propuestas concretas de acción.

Procediendo de ese modo, indicó también el camino que debe seguir la evangelización liberadora: debe proceder llevando a cabo una “relectura” del Evangelio en clave liberadora.

Por último, la evangelización debe ser liberadora en razón de los medios que adopta. Se trata de los clásicos medios de la catequesis, de la liturgia, de la predicación, etc. Todos impregnados de esa intencionalidad evangélicamente liberadora que constituye el objetivo prioritario del anuncio del Evangelio en el Continente.

Notas

1 Cf *Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina*, Roma, Tipografía Vaticana, 1906.

- 2 Cf *ibid* XXI-XXII.
 - 3 Cf H.PARADA, *Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, Indo-american Press Service, 1975, 22-23.
 - 4 Cf *ibid*. 23-27. Para el documento de la Conferencia ver *Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el Documento de Río de Janeiro*, en "Medellín" 21 (1980) 118-150.
 - 5 Acerca del CELAM, su origen, su organización y actividades véase CELAM. *Elementos para su historia*, Bogotá, CELAM, 1982. Por lo que se refiere a su origen ver *El documento de Río de Janeiro* 97; en cuanto a su naturaleza y misión ver A.LORSCHIEDER, *Qué es el CELAM. Naturaleza y Misión. Veinte años de su existencia. Líneas teológico-pastorales*, en SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid, BAC, 1977, 3-10; E.PIRONIO, *CELAM, Medellín, América Latina. Reflexiones sobre el CELAM: naturaleza y misión, ibid*. 27-35.
 - 6 Sobre la historia general del Continente véase G.VÁZQUEZ - N.MARTÍNEZ DÍAZ, *Historia de América Latina*, SGEL, Madrid, Sociedad General Española de Librería, 1996; P.CARRASCO - G.CÉSPEDES DEL CASTILLO, *Historia de América Latina*, Alianza, Madrid, 1985; B.F.CONNAUGHTON (coord.), *Historia de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2000-; L.BETHELL (ed.), *Historia de América Latina*, Crítica, Barcelona, 1990- (14 vol.).
- Para una historia del Continente desde el punto de vista económico ver C.CARDOSO- H.PÉREZ, *Historia económica de América*, Crítica, Barcelona, 1979, 2 vol.
- 7 Ver a este respecto CEHILA, *Para una historia de la evangelización* (citado en el cap.anterior).
 - 8 Las estadísticas fueron periódicamente actualizadas por la Conferencia Episcopal Latinoamericana con ocasión de sus Conferencias Generales (para Puebla ver CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. 1*, Bogotá, CELAM, 1978; para Santo Domingo, cf CELAM, *América Latina. Realidad y perspectivas*, Santa fé de Bogotá. CELAM, 1992, 791-818).
 - 9 El CIET (Congreso Internacional Ecuménico de Teología, 1980) describe tal fenómeno, aunque a distancia histórica de su inicio y proyectándolo a todo el tercer Mundo, en los siguientes términos: "La situación de sufrimiento, de miseria, de explotación de las grandes mayorías, concentradas especialmente aunque no exclusivamente en el llamado Tercer Mundo, es tanto más evidente cuanto injusta. A pesar de esto, el proceso histórico más importante de nuestros días comienza a ser pro-

tagonizado por estos mismos pueblos, verdaderas víctimas de la situación. En el contexto del Tercer Mundo, las clases populares emergentes impulsan movimientos sociales y, a través de sus luchas, van forjando una conciencia más lúcida de la sociedad global y de sí mismos. Estos movimientos sociales populares expresan mucho más que una simple reivindicación económica. Se trata de algo nuevo [...] la irrupción masiva de los pobres en cualquier sociedad” (*La irrupción histórica de los pobres*, nn. 6-9, texto que se puede encontrar en TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO, *La irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia*, Bilbao, Desclée, 1982).

- 10 Cf CELAM, *América Latina. Realidad y perspectivas* 639-698.
- 11 Cf J.RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, Sígueme, 1984, 20, el cual remite sobre todo a las obras de G.ARROYO, *Pensamiento latinoamericano sobre sub-desarrollo y dependencia externa*, en A.ÁLVAREZ BOLADO y otros, *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1972, 305-321; ID., *Consideraciones sobre el subdesarrollo de América Latina*, *ibid.* 323-333.
- 12 Hay quien ha seguido sosteniendo que la causa principal de este retraso o subdesarrollo es la indolencia o la falta de iniciativa de los pueblos en cuestión (véase por ejemplo C.RANGEL, *Del buen salvaje al buen revolucionario: mitos y realidades de América Latina*, Barcelona, Monte-Ávila, 1976).
- 13 Cf J.C.DREIER, *La alianza para el progreso, problemas y perspectivas*, México, Novaco-México, 1962; CONSEJO INTERAMERICANO ECONÓMICO Y SOCIAL, *El desarrollo de América latina y la alianza para el progreso*, Washington, Secretaría General, Organización de los Estados Americanos, 1973.
- 14 En efecto, los estudios históricos hacen notar que después de la independencia jurídica obtenida en torno al 1810 siguió, en la historia del Continente, un período en el cual a los antiguos centros de poder de los que estos pueblos dependían se sustituyeron otros menos abiertamente pero no menos realmente colonizadores. Primero Gran Bretaña y luego Estados Unidos, a partir de la crisis económica mundial del 1929-1930, ocuparon el lugar que antes habían ocupado España y Portugal, con características naturalmente diferentes. Véase a este respecto, X.GOROSTIAGA, *Para entender América Latina*, S. José de Costa Rica, DEI, 1979 (especialmente los capítulos segundo y cuarto).
- 15 Quien propuso en forma definida tal teoría fue A.G.Frank, sobre todo en su obra *Capitalism and underdevelopment in Latin American: historical studies of Chile and Brazil*, New York, Monthly Review Press, 1969. Una información bibliográfica acerca de esta teoría hasta el 1971 se la

- puede encontrar en *Bibliografía. Teoría socio-económica de la dependencia en América Latina*, en ÁLVAREZ BOLADO, *Fe y cambio social* 394-398; hasta el 1980, en G.ENDERLE - A.LUTHI, *Dipendenza e dissociazione*, en "Concilium" (ital.) 16, 10 (1980) 101-119 (bibl. 118-119). El génesis y el carácter marxista de esta teoría son objeto de discusión. En sentido negativo se expresa, por ejemplo, G.Gutiérrez en *Teología y ciencias sociales*, en "Iglesia viva" 116/117 (1985) 224; en sentido afirmativo en cambio, entre otros, J.M.Ibáñez Langlois, en *Teología de la liberación y lucha de clases*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Católica, 1985.
- 16 Cf RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 31-32.
- 17 Entre quienes optaron por esa vía descuella Ernesto Guevara, conocido como el "che Guevara" (por su origen argentino), quien terminó sus días en Bolivia (1967), en un intento de exportar la revolución cubana a aquella nación. Su influjo, como se sabe, ha sido notable no sólo en América Latina sino también fuera de ella, especialmente entre los jóvenes de hace algunos años. En el ambiente eclesial hay que recordar la figura del sacerdote colombiano Camilo Torres, que murió en forma violenta después de haber abrazado el camino de la guerrilla (cf G.GUTIERREZ, *Praxis de liberación y fe cristiana*, en R. GIBELLINI (ed.), *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1977, 17); una bibliografía sobre C.Torres la trae el mismo G.Gutiérrez en *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1973, 143, nota 17).
- 18 Una lista de tales grupos se puede encontrar en el artículo de S.RUIZ GARCÍA, *Cómo buscan los cristianos la justicia en América Latina*, en F.A.McGUIRE y otros, *Quo vadis Latinoamérica*, Bogotá, CELAM, 1973, 140. Véase también S.SILVA GODOY, *Origem e desenvolvimento do pensamento cristã nas décadas de 1960 e 1970*, en R.AZZI y otros, *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas, 1981, 152.
- 19 Sobre las comunidades eclesiales de base la Conferencia de Medellín trató en los siguientes puntos: *Justicia* n.20; *Pastoral de conjunto* nn.10-13; *Pastoral Popular* nn.3.13.14; *Catequesis* n.10; *Movimientos de laicos* n.12 Existe además sobre este tema una abundante bibliografía. Nos permitamos a citar algunas de las obras principales: M.C. de AZEVEDO, *Comunidades eclesiales de base. Alcance y desafío de un nuevo modo de ser Iglesia*, Madrid, Atenas, 1986; F.BETTO, *Lo que son las comunidades eclesiales de base*, Bogotá, CELAM, 1981; L.BOFF, *Eclesiogénesis. Las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1980; ID., *Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis". La Iglesia que nace del pueblo*, Santander, Sal Terrae, 1986; F.L.COUTO TEXEIRA, *Comu-*

- nidades eclesiais de Base*, Petropolis, Vozes, 1991; EQUIPO DE REFLEXIÓN. DEPARTAMENTOS Y SECCIONES DEL CELAM, *Las comunidades eclesiales de base en América Latina*, Bogotá, CELAM, 1977; G.I-RIARTE, *¿Qué es una comunidad eclesial de Base? Guía didáctica para animadores de las CEB*, Bogotá, Paulinas, 1989; J.MARINS - T.TREVISAN - C.CHANONA, *Modelos de Iglesia. CEB en América Latina: hacia un modelo liberador*, Bogotá, CELAM, 1976; J.MARINS y otros, *Llegará el día ... La pequeña comunidad como realidad*, Bogotá, Paulinas, 1991.
- 20 Cf G.GUTIÉRREZ, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo, MIEC-JECI, 1968.
- 21 Cf A.ANTÓN, *La "recepción" del concilio Vaticano II y de su eclesiología*, en "Revista Española de Teología" 48 (1988) 3,299-301.
- 22 Pablo VI sintió la necesidad de defender al Concilio de dicha acusación en su alocución del 7.12.1965 (cf *Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Documentos pontificios suplementarios*, Madrid, BAC, 21967, 826).
- 23 Dos intervenciones fueron decisivas a este respecto en la primera parte del Concilio: las del card. L.Suenens y del card. G.B.Montini (futuro Paulo VI). Ambos insistieron en que el hilo conductor de la reflexión conciliar debía ser el tema de la Iglesia (cf *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano, Liberia Editrice Vaticana, 1971, I/IV 222-225 y 291-294).
- 24 El eclesiólogo italiano S.DIANICH da una especie de definición de los modelos en estos términos: "Modelos son imágenes y cuadros mentales en sí mismos coherentes y completos, que se utilizan como reproducción en miniatura de realidades grandes y complejas, de tal modo que puedan ser fácilmente utilizables al abordar problemas de detalle que surgen en el interior de las mismas realidades o en las que de ellas derivan" (*Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsano, Paoline, 1985, 50, trad. nuestra). Acerca de los modelos eclesiológicos y su uso véase A.DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975; C.FLORISTÁN, *Modelos de Iglesia subyacentes a la acción pastoral*, en "Concilium" 6 (1984) 127-138; J.LOSADA, *Modelos eclesiológicos y sus derivaciones en la evangelización y catequesis*, en "Actualidad Catequética" 92-93 (1979) 113-122; J.M.GONZÁLEZ RUIZ, *Modelos de la Iglesia en el Nuevo Testamento*, en "Vida Nueva" 1414 (1984) 23-30; T.O'MEARA, *Philosophical Models in Ecclesiology*, en "Theological Studies" 9 (1978) 3-21.

- 25 Cf Y.CONGAR, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970; DULLES, *Modelos* 5-47.
- 26 Cf *DenzH* 3058 y 3074-3075 respectivamente.
- 27 Cf A.ACERBI, *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione dogmatica "Lumen Gentium"*, Bolonia, Dehoniane, 1975, 30-34; ver también A.ANTÓN, *Lo sviluppo della dottrina della Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE-Milano [ed.], *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia, Paideia, 1973, 38-72.
- 28 Tocante al significado del término "comuni3n" véase *Comuni3n/koin3nia*, en C.O'DONNELL - S.PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, San Pablo, Madrid, 2001, 192-199.
- 29 Se lo puede encontrar en este sentido general (no eucarístico) en los nn. 4, 7-9, 13-15, 18, 21-22, 24-25, 28, 29, 41, 50, 52, 69.
- 30 Cf *Jacques Duquesne interroge le Père Chenu. "Un theologien en libert3"*, París, Centurion, 1975, 177-180.
- 31 Acerca de la historia de la redacci3n de la Constituci3n Pastoral véase R.TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution Pastorale*, en Y.CONGAR - M.PEUCHMARD (eds.), *L'Eglise dans le monde de ce temps. Constitution Pastorale "Gaudium et Spes"*, Paris, Cerf, 1967, II 33-127.
- 32 *Concilio Vaticano II. Documentos* 829.
- 33 Cf AAS 59 (1967) 257-299.
- 34 Cf G.GUTIÉRREZ, *La recepci3n del Vaticano II en América Latina*, en G.ALBERIGO - J.P.JOSSUA (eds.), *La recepci3n del Vaticano II*, Madrid, Cristiandad, 1987, 213-237.
- 35 Para los datos que daremos a continuaci3n véase PARADA, *Cr3nica de Medellín* (citado arriba, en la nota 3).
- 36 Tal aprobaci3n es mencionada expresamente en la *Presentaci3n* del documento.
- 37 *Introducci3n* n.1, citando el discurso de Pablo VI (cf *Concilio Vaticano II. Constituciones* 830).
- 38 *L.c.*
- 39 *Ibid.* n.6.
- 40 Afirma el Papa: "Al traducir en t3rminos concretos los principios y las directivas sociales, se pasa frecuentemente a trav3s de tres momentos: evidenciar las situaciones, evaluaci3n de ellas a la luz de aquellos principios y directivas, b3squeda y determinaci3n de lo que se puede y se debe hacer para traducir aquellos principios o aquellas directivas, seg3n los modos y los grados que las mismas situaciones reclaman o con-

- sienten. Son los tres momentos que se quieren expresar en tres palabras: ver, juzgar, actuar” (n.217).
- 41 Con estas palabras, que se presentan por demás como estribillo constante en toda la Conferencia, se abre el primer documento: “Existen muchos estudios sobre la situación del hombre latinoamericano. En todos ellos se describe la miseria que margina a grandes grupos humanos. Esa miseria, como hecho colectivo, es una injusticia que clama al cielo” (*Justicia* n.1)
- 42 *Movimiento de laicos* n.2.
- 43 *Paz* n.1.
- 44 *Justicia* n.1.
- 45 *Paz* n.1.
- 46 Cf *Introducción a las conclusiones* n.6.
- 47 *Mensaje a los pueblos de América Latina* n.3.
- 48 Cf R.OLIVEROS MAQUEO, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*, Lima, CEP, 1977, 120.
- 49 Cf *EN* nn. 3-4.
- 50 Entendemos por “relectura” no el simple hecho de volver a leer materialmente un texto, sino el proceso que consiste en el hecho de re-comprenderlo siempre de nuevo, a partir de las nuevas circunstancias históricas en que se vive. Se puede encontrar un ejemplo de ello en las siguientes palabras del card.A. Lorscheider al introducir los trabajos de la Conferencia de Puebla: “Es el conjunto histórico concreto de ayer y de hoy con sus perspectivas de futuro, en visión pastoral, lo que nos dirá el contenido evangélico que se debe subrayar” (*Discurso de inicios de trabajo*, en “Christus” [México] 320-321 [1979] 104).
- 51 Véase sobre todo el capítulo 14 sobre *Pobreza de la Iglesia*. Acerca de la “Iglesia de los pobres” se puede ver, entre otros, L.BOFF, *Eclesiogénesis; CLAR-EQUIPO DE TEOLOGOS, Pueblo de Dios y comunidad liberadora*, CLAR, Bogotá, 1977; I.ELLACURIA, *La Iglesia que nace de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en “Estudios Centroamericanos” 32 (1977) 707-722; ID., *Liberación: misión y carisma de la Iglesia Latinoamericana*, *ibid.* 26 (1971) 61-80; ID., *La Iglesia que nace de los pobres, sacramento histórico de liberación*, en I.ELLACURIA - J.SOBRINO (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 1991, II 127-153; C.MESTERS, *Una Iglesia que nace del pueblo*, Lima, CEP, 1976; E.PIRONIO, *La Iglesia que nace entre nosotros*, Bogotá, CELAM, 1970; SEDOC (Seminario de documentación), *Una Iglesia nace del pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1979. Juan Pablo II hizo oficial el uso de la expresión en su Encíclica *Laborem exercens* (n.8f).

- 52 Cf *Pobreza en la Iglesia* n.10.
- 53 El Papa afirma allí que “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (cf n.87).
- 54 El término “liberación” aparece explícitamente en los siguientes puntos: *Introducción* nn.4.6; *Justicia* nn.3.4.5.7. 13; *Educación* nn.8.9; *Juventud* n.15; *Catequesis*, n.6; *Movimientos laicales* nn.2.4.9.13; *Pobreza de la Iglesia* nn.2. 7. En otros puntos aunque el término no está explícitamente presente se puede percibir su concepto en el trasfondo. Es lo que sucede, por ejemplo, en el documento sobre la *Paz*.
- 55 En estos términos se expresará más tarde, por ejemplo, L.Boff: “La salvación anunciada por el cristianismo constituye un concepto englobante; no se limita a las liberaciones económicas, políticas, sociales e ideológicas, pero tampoco puede realizarse sin ellas” (*La fe en la periferia del mundo*, Santander, Sal Terrae, 1980, 34). Y todavía más concisamente, G.Gutiérrez: “La liberación de Cristo no se reduce a la liberación política, pero se realiza en hechos históricos y políticos liberadores” (*Praxis de liberación*, en GIBELLINI, *La nueva frontera de la teología en América Latina* 46).
- 56 DP n.1134.
- 57 *Educación*, n.8. No es difícil notar la cercanía de esta afirmación con las del conocido pedagogo brasileño Paulo Freire, particularmente en su libro *Pedagogía del Oprimido* (Montevideo, Tierra Nueva, 1970).
- 58 DP n.1147.
- 59 Cf M.D. CHENU, *La théologie comme science ecclesial*, Paris, Fayard, 1957.

Nota bibliográfica

AZZI R. y otros

1981 *Historia da teologia na América Latina*, São Paulo, Paulinas.

CELAM

1982 *Elementos para su historia*, Bogotá, CELAM.

FRANK A.G.

1969 *Capitalismo e sottosviluppo in America Latina*, Torino, Einaudi.

GOROSTIAGA X.

1979 *Para entender América Latina*, S. José de Costa Rica, DEI.

GUTIÉRREZ G.

1987 *La recepción del Vaticano II en América Latina*, en G. ALBERIGO - J.P. JOSSUA (eds.), *La recepción del Vaticano II*, Madrid, Cristianidad, 213-237.

McGUIRE F. A. y otros

1973 *Quo vadis Latinoamérica*, Bogotá, CELAM.

PARADA H.

1975 *Crónica de Medellín. Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Bogotá, Indo-American Press Service.

PRIMERA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO

1980 *El Documento de Río de Janeiro*, en "Medellín" 21, 118-150.

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM

1977 *Medellín. Reflexiones en el CELAM*, Madrid, BAC.

TEÓLOGOS DEL TERCER MUNDO

1982 *La irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia*, Bilbao, Desclée.

Capítulo tercero

De Medellín a Puebla



1. La matriz espiritual de la teología de la liberación
2. La matriz cultural de la teología de la liberación
3. Diversas corrientes en el interior de la teología de la liberación
4. Principales dificultades encontradas
5. Difusión de la teología de la liberación

Abordamos en este capítulo una etapa importante y significativa en el camino de la evangelización que estamos examinando: la década que va de Medellín a Puebla (1968-1979). En los años que siguieron a la Segunda Conferencia General en la Iglesia del Continente se vivió un período de extraordinario dinamismo. Las orientaciones de Medellín fueron acogidas y puestas en práctica por numerosas comunidades y grupos eclesiales, pero también encontraron oposición dentro y fuera de la Iglesia. La misma interpretación de su documento fue objeto de discusión¹.

Una de las expresiones más típicas de tal período fue el movimiento mundialmente conocido con el nombre de “teología (o teologías) de la liberación”².

En el capítulo anterior se dijo que, además del proceso de liberación que vio comprometidos a creyentes y no creyentes, había surgido en América Latina una pastoral de liberación orientada a colaborar, a partir de una visión evangélica y eclesial, con los legítimos objetivos de dicho proceso. Esa pastoral dio origen a múltiples reflexiones ya sea de parte de los obispos, individualmente o en grupos, ya de numerosos otros grupos de cristianos. Dio origen también a un intento de reflexión teológica que se propuso comprometerse con rigor científico en

ella, con el fin de ayudar a unos y a otros en su búsqueda de iluminación de la acción evangelizadora. Es ese intento el que ha sido llamado “teología de la liberación” en sentido estricto. Nació y se desarrolló inicialmente en un ambiente preponderantemente católico³, pero tuvo también fautores, aunque con menor intensidad dada su menor consistencia numérica, en ambientes protestantes⁴. Posteriormente superó los límites del Continente y se difundió en práctica en todo el mundo, particularmente en el mundo de la pobreza.

Nos ocuparemos ahora de ella, teniendo presente que si bien ha surgido en el período que va de Medellín a Puebla, ha seguido después expandiéndose y está aun actualmente viva y activa, naturalmente con características diferentes de las iniciales.

1. La matriz espiritual de la teología de la liberación

Comenzamos poniendo en evidencia una afirmación que se lee a menudo en los escritos de los principales fautores de esta corriente teológica: ella presupone algo previo, algo que constituye como la matriz existencial o humana de la cual nace y de la cual continúa nutriéndose, y sin la cual perdería su identidad. Se trata, concretamente, de una doble conversión exigida a quien la realiza: una espiritual y otra cultural, estrechamente vinculadas entre sí. Por razones de claridad las hacemos objeto de nuestro estudio sucesivamente.

1.1. Una conversión espiritual

Según los teólogos que la cultivan, en la base de este proyecto de reflexión teológica hay (o debe haber) siempre, si quiere ser auténtica, una profunda experiencia espiritual. “Espiritual”, no en el sentido hebreo, según el cual lo espiritual se opone a lo material, sino más bien en el sentido bíblico: como una experiencia del Espíritu de Dios y de Cristo. En estos términos se expresaba, por ejemplo, hace algunos años, uno de ellos:

“En la raíz de la Teología de la Liberación - como de toda verdadera teología [...] - hay una experiencia mística, es decir, un encuentro lleno de intensidad y novedad con el Señor. La teología se esfuerza por tema-

tizar y traducir lo que esta experiencia instauradora significa. Pero en su raíz se encuentra la experiencia de las venas abiertas y la pasión por los oprimidos, aunada a la pasión por Dios”⁵.

Dicha experiencia espiritual consiste en un encuentro - en el sentido fuerte de la palabra - con el Señor Jesús en la persona del prójimo. Más concretamente, en la persona de los “humillados y ofendidos de este mundo”, de los “oprimidos”. En otras palabras, consiste en aquella experiencia evangélica decisiva a la que se refiere el conocido pasaje, más de una vez citado por los mismos teólogos de la liberación, de *Mt 25, 31-42*: “Lo que has hecho con el más pequeño de mis hermanos, lo has hecho conmigo”.

En otro texto, no menos transparente ni menos denso de contenido que el anterior, se lee lo siguiente:

“El compromiso de los cristianos para con los humillados y ofendidos de este mundo no se apoya tan sólo en un análisis crítico de la realidad, ni únicamente tampoco en el rigor de un discurso teológico acerca de lo socio-analítico, sino también en una práctica y una mística de solidaridad e identificación con los oprimidos. Es esta poderosa mística la que alimenta el servicio a los hermanos como si se tratara de un servicio prestado al propio Dios. La pasión por Dios se une a la pasión por el pueblo”⁶.

A su vez, G. Gutiérrez, comúnmente reconocido como el iniciador de esta teología, dice en un texto en el que se refiere expresamente a la espiritualidad de la liberación, pero que precisamente por eso hace alusión a la matriz espiritual de toda la teología:

“Una espiritualidad es una forma concreta, movida por el Espíritu, de vivir el Evangelio [...]. Ella surge de una experiencia espiritual intensa, que luego es tematizada y testimoniada [...]. Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado. Nuestra conversión al Señor pasa por ese movimiento. La conversión evangélica es, en efecto, la piedra de toque de toda espiritualidad”⁷.

Consiguientemente, según estos y otros numerosos textos que se podrían aducir espigando en los escritos de los diferentes teólogos de esta línea, la reflexión rigurosa y sistemática que entiende ser la teolo-

gía de la liberación viene después de una “experiencia instauradora”, después de una “experiencia espiritual intensa”, de una “experiencia mística” que de algún modo la engendra. He aquí al respecto las palabras del mismo G. Gutiérrez:

“Es en el encuentro con los hombres, con los más pobres y explotados de ellos, que encontraremos al Señor (cf Mt 25,31s)”⁸.

La conversión a Cristo pasa, pues, concretamente a través del encuentro con los pobres y la conversión a ellos⁹. Sin tal encuentro y tal conversión la teología de la liberación “en segundo acto”¹⁰ sería imposible, o se convertiría en algo puramente artificial¹¹. En otras palabras: si la reflexión rigurosa y sistemática sobre la fe no es precedida y acompañada constantemente por esa concreta experiencia espiritual, no podrá nunca constituir una auténtica teología de la liberación.

1.2. Algunas aclaraciones

Dado que esa convicción ocupa un lugar central y fundamental - en el sentido literal del término - en el proyecto teológico global de este modo de hacer teología, es importante aportar algunas aclaraciones sobre su significado y su alcance. Nos dejaremos guiar a este fin por las siguientes preguntas: ¿qué se entiende por “pobres” en el contexto de la teología de la liberación? ¿qué significa “optar por los pobres”, dado que estos teólogos hablan frecuentemente de la necesidad de hacerlo? ¿qué implicaciones tiene tal opción en general, y en particular para la teología en cuanto tal?

Hay que precisar, pues, ante todo, qué entienden los teólogos de la liberación por “pobres”¹².

El término tiene diferentes acepciones en el uso corriente. De por sí y abstractamente hablando pobre es toda persona que está sujeta a cualquier clase de privación, voluntaria o involuntaria. En ese sentido, también una persona que no carece de bienes materiales puede ser considerada como pobre, y serlo realmente, desde otros puntos de vista. Por ejemplo, desde el punto de vista cultural, moral, afectivo, etc.

En una perspectiva bíblica “pobre” designa a quien está dotado de determinadas cualidades espirituales o morales, como la confianza radical en Dios, la apertura total a su Palabra, la humildad del corazón,

etc. Es la “pobreza de espíritu” o “evangélica”, a la cual hace referencia explícita el documento de Medellín¹³.

Los teólogos de la liberación no excluyen ciertamente esta última acepción, antes bien la tienen presente. Pero cuando hablan del encuentro y la conversión a los pobres que deben preceder y acompañar la reflexión teológica, el término “pobres” es tomado por ellos en un sentido sumamente concreto: designa a aquellos millones de hombres y mujeres que están injustamente sometidos a la concreta privación de índole económico-social-político-cultural de lo que ya se ha hablado en el capítulo anterior. Se trata, por lo tanto, de aquellos pobres reales que constituyen la mayor parte de la población del Continente, de aquellos hombres y mujeres de los cuales han hablado con intensa preocupación pastoral los obispos en las sucesivas Conferencias Generales continentales.

Resulta, pues, de decisiva importancia tener presente que, cuando estos teólogos hablan de “conversión a los pobres”, entienden hablar de una conversión a las grandes mayorías de los latinoamericanos, signados por la múltiple pobreza que los abruma¹⁴. Sería suficiente la lectura de cualquiera de las obras producidas por ellos para llegar a tal conclusión.

Un segundo punto a precisar es el del significado de la “opción por los pobres”¹⁵. Se trata en efecto de una fórmula que en los escritos de los teólogos de la liberación equivale a la de “conversión a los pobres”. Su significado es muy denso. Recogiendo los datos presentes en dichos escritos se colige que ella implica varias cosas enlazadas entre sí de tal modo que una exige y reclama la otra. Ordenando sistemáticamente tales datos se puede tener una visión integral y orgánica de ellas.

1) Optar por los pobres significa, en primer lugar, ver la real condición de inhumanidad en que ellos están sumidos a causa de la negación concreta de su más elemental dignidad humana

Es en razón de una constatación de este tipo que algunos teólogos han hablado de los pobres como de los “no-hombres”, Naturalmente no porque ignoraran la innegable riqueza de valores humanos de los cuales ellos son portadores ni, menos aun, porque desconocieran su real e inalienable dignidad¹⁶, sino porque pensaban que tal dignidad les ha sido prácticamente rehusada, a pesar de las declaraciones verbales en su favor, dada la condición a la que se los ha reducido. En estos términos se expresa, por ejemplo, G. Gutiérrez:

“El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables. Es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más, pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el *explotado de su ser de hombre*”¹⁷.

El mismo G. Gutiérrez, en un texto clave en que explica la diferencia fundamental que él advierte, en razón del interlocutor, entre la que llama la “teología progresista europea” y la teología latinoamericana de la liberación, afirma:

“Una buena parte de la teología contemporánea parece haber partido del desafío lanzado por el no creyente. El no creyente cuestiona nuestro mundo religioso y le exige una purificación y una renovación profunda [...]. Pero en un continente como América latina el reto no viene en primer lugar del no creyente, sino *del no persona*, es decir, de aquél a quien el orden social existente no reconoce como tal: el pobre, el explotado, el que apenas sabe que es una persona. El no persona cuestiona, ante todo, no nuestro mundo religioso, sino nuestro mundo económico, social, político y cultural”¹⁸.

Darse cuenta de la situación real en la que yacen esos millones de hombres y mujeres es, por lo mismo, condición primera e imprescindible para hacer una opción por ellos. Abrir los ojos a la realidad no es con todo tan fácil. Sobre todo para quien se encuentra en condiciones de vida marcadas por el bienestar y la abundancia¹⁹. La conversión a los pobres comienza por esa toma de conciencia.

Pero, como señalan más de una vez los teólogos en cuestión, descubrir la condición real de los pobres no basta. Es indispensable, para llegar a una verdadera opción por ellos, descubrir también las causas reales que la producen. Solo de esa manera es posible orientar concretamente la conversión para que desemboque en una forma adecuada en la acción. En efecto, de un diagnóstico equivocado se siguen ordinariamente también proyectos y praxis equivocados. Es lo que ha sucedido en la América Latina durante la etapa desarrollista a la que nos hemos referido en el capítulo anterior.

La opción por los pobres que está en la base de la teología de la liberación quiere encauzarse hacia una solución liberadora de índole también y marcadamente estructural, y no simplemente interpersonal o asistencial, sin por ello negar la validez y hasta la necesidad de éstas

últimas. Por eso mismo juzga imprescindible una lúcida percepción de las causas que producen la situación de pobreza injusta y generalizada:

“Una vez definida la opción básica por los pobres y contra su pobreza, es preciso hacer un correcto análisis del *sistema generador de pobreza* para las grandes mayorías. En sí misma la opción por los pobres no garantiza necesariamente la calidad del análisis. Este debe hacerse utilizando el apropiado instrumental de las ciencias sociales”²⁰.

El texto citado va más allá de la temática que estamos considerando, ya que hace referencia a un aspecto metodológico de la teología del que nos ocuparemos más adelante, es decir, la necesidad de recurrir, en el primer momento de la reflexión teológica, a las ciencias competentes en la materia; pero, y esto es lo que nos interesa resaltar en este momento, tiene el mérito de poner claramente en evidencia el hecho de que la opción genérica por los pobres no es suficiente, que ella requiere estar acompañada del esfuerzo por llegar a percibir “el sistema generador de pobreza”, o sea, las causas que la producen.

2) En segundo lugar, optar por los pobres significa abrazar su causa en orden a su liberación integral.

Abrazar esa causa significa, a su vez y en pocas palabras, ponerse de su lado, considerar como propios sus intereses, sus aspiraciones, sus legítimas búsquedas de justicia y libertad, sus justas luchas para obtenerlas. A este respecto, afirma G. Gutiérrez:

“La irrupción del otro, la percepción del mundo del pobre, lleva a una solidaridad activa con sus intereses y sus luchas. Ese compromiso se traduce en un empeño por transformar un orden social que genera marginados y oprimidos”²¹.

Y L. Boff, a su vez, explica:

“Uno está realmente con el Señor, en los pobres, cuando se compromete a luchar contra la pobreza que humilla al hombre y es contraria a la voluntad de Dios, porque es fruto de unas relaciones de pecado y de explotación. La misma fe auténtica supone y exige un compromiso liberador: ‘...y me disteis de comer’ (Mt 25,35). Si no emprende una acción liberadora, el creyente no sólo no ama a su hermano sino que tampoco ama a Dios (1 Jn 3,17)”²².

Aparece ya con suficiente claridad del examen de estos pocos pero decisivos textos que podrían ser confirmados con tantos otros, en qué consiste concretamente optar por los pobres abrazando su causa como propia. Una sola frase podría sintetizarlo todo: asumir un compromiso liberador. El sustantivo indica la decisión de abrazar personal y activamente la causa de los pobres como expresión de la fe en Dios y en Jesucristo; el adjetivo precisa a su vez el objetivo prioritario de la causa abrazada.

En este contexto es importante decir también una palabra sobre el sujeto de tal opción. En concreto, responder a la pregunta sobre quién tiene que efectuarla. Según los teólogos de la liberación, sujetos de la opción por los pobres no son sólo aquellos que, por las circunstancias en que se encuentran no son pobres con esa pobreza concreta a la cual nos estamos refiriendo, sino también los mismos pobres y oprimidos²³. En efecto, la experiencia atestigua que se puede pertenecer al mundo de los pobres reales y al mismo tiempo favorecer, consciente o inconscientemente, los intereses que aquellos que crean la situación de pobreza. Es verdad que normalmente quienes sufren las consecuencias de la pobreza injusta son también los que espontáneamente abrazan la causa del cambio de dicha situación, pero no hay que excluir completamente la posibilidad de que se den, entre ellos, quienes no deseen dicha transformación en favor de todos, sino sólo en favor de sí mismos (individuos o grupos). También estos últimos tienen que convertirse a la causa de los pobres que, en definitiva, es su misma causa.

3) Optar por los pobres significa, en tercer lugar, negar el propio apoyo y la propia solidaridad a todo aquello que causa la pobreza de los pobres. Tanto a las estructuras como a las personas que las sostienen.

Lo expresa en términos de una extrema claridad el teólogo centro-americano V. Araya:

“La praxis del amor se traduce hoy en un empeño por transformar un orden social que genera marginación y pobreza. Estamos ante un cuestionamiento de la situación de injusticia y miseria de las grandes mayorías en el llamado Tercer Mundo. En esta situación histórica la opción por el pobre en solidaridad con sus luchas, adquiere inevitablemente un carácter conflictivo [...]. Amar al pobre (que es siempre sujeto colectivo) supone tener enemigos. Exigencia dura para quienes no ven la conflictividad histórica o confunden amor universal con armonía ficticia. Y, sin embargo, la exigencia evangélica nos manda amar al

enemigo. ‘No se trata de no tener enemigos, puntualiza G.Gutiérrez, sino de no excluirlos de nuestro amor’; de aprender a vivir y pensar la paz en el conflicto”²⁴.

Es la lógica consecuencia de cuanto se ha dicho anteriormente: optar por estos pobres concretos, víctimas de un sistema injusto y deshumanizante, tomar partido haciéndose solidarios con ellos, exige ponerse en contra de cuanto se opone a sus legítimas aspiraciones; comporta estar contra la pobreza y sus causas reales, personales y estructurales. Un ponerse en contra que, sin embargo y de por sí, como se puede ver en el texto citado anteriormente, no significa rechazo o eliminación de las personas que están involucradas en las estructuras injustas y marginadoras, sino de la función de injusticia que ejercen hacia los pobres. Obviamente, la distinción es clara en teoría, no siempre lo es tanto en la práctica²⁵.

En este contexto se puede comprender el alcance del adjetivo “preferencial” que se ha venido añadiendo con los años al sustantivo “opción”. Tal añadidura pretende dejar ciertamente claro que no se trata de excluir de la preocupación salvífica de la praxis de liberación a los que ejercen un papel activo de injusticia y marginación, sino de involucrarlos en ella a partir de la perspectiva de la liberación integral de los pobres.

Es necesario hacer notar, sin embargo, que el adjetivo “integral” puede oscurecer un tanto el sentido genuino que reviste la opción en la concepción de los teólogos de la liberación. Puede, en efecto, llevar a entender esa opción de manera equivocada, dándole un sentido material y no formal. En el pensamiento de estos teólogos, en cambio, su sentido es de este último tipo: no se trata de dedicarse a los pobres y de excluir a los ricos, sino de afrontar la entera situación concreta desde la perspectiva de los pobres. También los ricos y los poderosos están incluidos en la preocupación salvífica y liberadora, pero desde la óptica de la liberación de los pobres.

4) Una última exigencia de esta opción toca más de cerca el modo de vivir de quienes entienden realizarla: deben tratar de adoptar un estilo de vida que esté en consonancia con la opción hecha.

No sería coherente, en efecto, optar por la liberación de los pobres y llevar un género de vida que contradiga tal opción. Ese estilo de vida involucra, además de las actitudes y los comportamientos perso-

nales, también los aspectos estructurales y organizativos de la Iglesia y de los grupos cristianos en su interior.

Hasta ahora nos hemos referido a las implicaciones que, según los teólogos de la liberación, comporta la opción por los pobres en general; aludiremos ahora a lo que exige de la teología en cuanto tal, es decir, en cuanto reflexión sistemática y rigurosa sobre la fe.

G. Gutiérrez lo sintetiza en una sola palabra: la conversión espiritual hacia los pobres requiere de quien se propone hacer una teología en coherencia con ella un auténtico “éxodo”²⁶. Ello presupone una constatación previa, hoy siempre más evidente en el ámbito teológico: toda reflexión teológica se realiza, consciente o inconscientemente, a partir de un determinado lugar social, y está marcada por él. No existe, por consiguiente, una teología aséptica, que no lleve en sus preguntas y en sus opciones la marca del lugar socio-cultural en el que es elaborada. Es esta una convicción que G. Gutiérrez expresa nítidamente, por ejemplo, en la siguiente afirmación:

“La teología es en efecto un intento de lectura de la fe desde una situación determinada. Desde una inserción en la historia y una manera de vivir nuestro encuentro con el Señor en el encuentro con los demás. Desde el universo cultural correspondiente a ese compromiso en la historia y a esa experiencia religiosa”²⁷.

En el ámbito de la teología de la liberación se entiende hacer teología a partir de la opción por los pobres, como se ha dicho repetidamente. Ahora bien, esa opción implica y exige del teólogo salir en cuanto tal, es decir, en cuanto teólogo, de un determinado lugar socio-cultural, el de los ricos y poderosos, o del de una alianza consciente o inconsciente con ellos, y transferirse hacia lugar socio-cultural de los pobres y de los débiles, para enfocar desde allí la fe y la reflexión sobre ella.

Los teólogos de esta línea sostienen que es necesario reconocer con honestidad el hecho de que, en América Latina, por motivos históricos que no es el caso examinar aquí, la Iglesia, y con ella la teología²⁸, han estado más de una vez de parte de los ricos y de los poderosos en lugar de estar de parte de los pobres:

“Es preciso reconocer que la Iglesia como institución y realidad histórica ha tenido una presencia muy ambigua en el proceso de liberación. Especialmente en América Latina, único continente de cristianismo co-

lonial, la Iglesia (y nos referimos a la Iglesia como realidad sociológica, no teológica) ha sido estructuralmente (y no tratamos de juzgar las intenciones, sino tan solo las funciones sociales) compañera de la dominación y cómplice de los mecanismos de opresión [...]”²⁹.

G. Gutiérrez afirma, ampliando aún mayormente la precedente constatación:

“El cristianismo tal como ha sido vivido históricamente ha estado - mayoritariamente está todavía - estrechamente ligado a una cultura: la occidental; a una raza: la blanca; a una clase: la dominante”³⁰.

Tal vez, añaden estos teólogos, ello tuvo en más de un caso como motivo la esperanza de poder ir así al encuentro de las necesidades de los pobres, con la idea de que, influyendo sobre los ricos y urgiéndolos insistentemente a ayudar a los pobres, estos habrían obtenido un alivio para su condición de marginación. El hecho es que esa alianza ha tenido como efecto hacer una determinada lectura de la Palabra de Dios, un determinado tipo de teología y una determinada propuesta de existencia cristiana, y todo ello a partir de los ricos y poderosos.

La opción por los pobres exige, por tanto, de la teología, en cuanto aproximación científica a la revelación divina, una auténtica conversión. Los teólogos en cuanto tales deben efectuar tal conversión para poder estar en condiciones de elaborar una teología que responda a las exigencias planteadas por los pobres reales. Hablando de la cristología elaborada en América Latina J. Sobrino escribe:

“La cristología latinoamericana cree [...] que la ubicación privilegiada del teólogo es el mundo de los pobres y la Iglesia de los pobres y que desde esa ubicación parcial la inteligencia teológica funciona más adecuadamente, conoce mejor la totalidad y el sentido de la totalidad”³¹.

Lo que J. Sobrino dice de la cristología es válido, en realidad, para el proyecto global de la teología de la liberación. Ella opta por una determinada ubicación: el mundo y la Iglesia de los pobres. Más aún, considera tal ubicación como la más adecuada, evangélicamente hablando, para abordar la totalidad del objeto de sus reflexiones.

2. La matriz cultural de la teología de la liberación

Entre los teólogos de esta corriente se puede fácilmente detectar la convicción, ampliamente difundida, de que si la teología quiere hacer verdaderamente suya la causa de los pobres y quiere, además, que la opción por ellos sea eficaz³², en el sentido de dar una colaboración a la causa de su liberación integral, no puede permanecer únicamente a nivel de esa conversión espiritual de la que hemos hablado. Esta - sostienen - puede ser muy fecunda en el plano de la fe personal, pero para lograr su objetivo integral requiere estar acompañada por una conversión también cultural. Dicha conversión implica, por necesidad lógica, lo que ellos consideran como una diferencia y hasta una “ruptura” con otros modos de hacer teología vigentes en la Iglesia.

Para captar el alcance de lo que intentan decir con la palabra “ruptura” con otros modos de hacer teología³³ es necesario tener presente, al menos en sus grandes líneas, la historia de la teología cristiana a lo largo de los siglos³⁴.

2.1. La teología clásica

Como es ampliamente sabido, la teología así llamada “clásica”, es decir aquella que tuvo sus orígenes en el siglo XIII y que llegó hasta nuestros días como intento de acercamiento riguroso a la revelación, nació y se desarrolló en un horizonte de comprensión heredado de la cultura helenística, largamente difundida en el Imperio romano en el momento en que el cristianismo ingresó en él³⁵. De dicha sensibilidad cultural la fe cristiana, y con ella también en su momento la teología, asumieron el objetivo prioritario de la contemplación de la verdad³⁶.

En orden a la consecución de tal objetivo la teología elaboró su estatuto epistemológico. Grandes figuras de creyentes y pensadores, entre los que sobresale Santo Tomás de Aquino, intervinieron en esa operación³⁷. Los resultados fueron admirables. Se logró construir, en efecto, estupendos sistemas teológicos de un vigor y una lógica admirables. La teología pudo prestar así un considerable servicio a la fe, ayudándola a entender mejor y a profundizar mayormente la Palabra revelada.

Y sin embargo, esa teología, útil y admirable en aquel contexto histórico-cultural, comportaba también una notable dosis de abstrac-

ción por el hecho de trabajar fundamentalmente con esencias inmutables y eternas. El precio que debió pagar por su pretensión de eternidad fue el distanciamiento de la vida concreta. Sobre todo en sus momentos de decadencia, cuando llegó a convertirse casi en un estéril juego de conceptos vacíos³⁸.

Para los teólogos de la liberación esa teología no resulta adecuada a la sensibilidad cultural que ha ido madurando en estos últimos decenios en el mundo, y principalmente en América Latina. Tal convicción se la puede detectar claramente, por ejemplo, en esta concisa afirmación de G. Gutiérrez:

“Reflexiones concretas sobre la existencia humana fueron llevando a la teología contemporánea lejos de una perspectiva escolástica y esencialista, basada en distinciones de órdenes y niveles”³⁹.

2.2. La teología renovada

Desde hace algunos decenios se ha ido difundiendo en el mundo, sobre todo en el occidental, una sensibilidad cultural global diferente de la anterior, que constituye un nuevo horizonte de comprensión epocal. Una nueva sensibilidad de tipo no ya especulativo, como la que sustentaba la teología clásica, sino de tipo antropológico y, todavía más precisamente, existencial-personalista.

En dicha sensibilidad, hija indudablemente de la modernidad ilustrada, confluyeron diversos movimientos de pensamiento surgidos en el ámbito centro-europeo, cuales las filosofías existencialistas, fenomenológicas, personalistas y dialógicas⁴⁰. Ellas centraron su atención particularmente sobre el hombre, y más precisamente sobre su problemática de tipo personal e interpersonal.

Ese nuevo horizonte cultural constituyó el caldo de cultivo de un nuevo modo de hacer teología, que fue ganando terreno sobre todo en el ámbito europeo del período anterior al Vaticano II⁴¹.

Análogamente a como había hecho la anterior, esa nueva teología elaboró su propio estatuto epistemológico. Con ello contribuyó de hecho notablemente a vivificar no sólo la misma actividad teológica, sino también toda la vida de fe de los creyentes. Muchos de sus resultados fueron asumidos por los documentos del Vaticano II⁴² y, a través

de ellos, incidieron profundamente en el camino emprendido por la Iglesia en el período postconciliar.

Escribe a este respecto J. Sobrino, reflejando el modo de pensar de muchos teólogos de la liberación:

“Tampoco pretendemos ser anacrónicos al evaluar la teología europea ni ignorar sus logros, que juzgamos históricamente han sido en gran parte positivos, como por ejemplo la posibilización de la teología del Vaticano II”⁴³.

2.3. Una teología para el mundo de la pobreza

Los aportes de la teología existencial-personalista, calificada por algunos teólogos de la liberación, no sin un cierto dejo de ironía, como “progresista”⁴⁴, llegaron también a América Latina y fueron recibidos hasta con entusiasmo en ella. La renovación teológica, pastoral y catequética de los años del Vaticano II y de los primeros años del postconcilio se llevó a cabo inspirándose en ellos. Pero poco a poco se fue tomando conciencia de la insuficiencia de esos aportes para responder a las graves problemáticas que la situación de extrema pobreza, imperante en el Continente, planteaba a la fe cristiana. Especialmente porque esa teología, a pesar de su preocupación por la persona real y concreta, era aun parcialmente abstracta. La razón de ello radicaba en el hecho de que permanecía ajena a los graves compromisos socio-políticos implicados por el proceso de liberación⁴⁵.

Tal proceso exigía, efectivamente, un planteamiento nuevo, de tipo histórico-práxico: histórico, por su estrecha relación con la marcha colectiva de la humanidad en el tiempo; práxico, por su polarización en torno a la transformación de la sociedad exigida por la situación de injusticia institucionalizada vigente. Era por tanto necesario transferirse de un horizonte cultural a otro, cambiar culturalmente de óptica⁴⁶.

Es dentro de este marco de referencia histórico-teológico donde se inscribe la conversión cultural de la cual nos estamos ocupando. Se trata, concretamente, del abandono de un modo de pensar y de razonar en el ámbito de la fe para asumir otro distinto⁴⁷. En efecto, los teólogos de la liberación decidieron distanciarse de la teología clásica y también de la teología existencial-personalista en cuanto proyectos teológicos globales, para asumir otro más afín a las exigencias de las cir-

cunstancias que provocaron su ya mencionada conversión espiritual. Y ello no porque consideraran que tales proyectos estuvieran equivocados, sino porque los juzgaron insuficientes e inadecuados a tales exigencias. A este respecto dice con mucha claridad J. Sobrino:

“Desde esta perspectiva [la óptica desde la cual enfoca su tarea la teología de la liberación] se puede comprender un fenómeno que no deja de extrañar en Europa: el desinterés latinoamericano por la teología europea [...]. Ese desinterés no significa que se ignore la teología europea, como puede verse en las frecuentes citas que hacen los latinoamericanos de los europeos. Tampoco significa en principio desprecio o sentimiento de superioridad sobre lo europeo, aun cuando sea comprensible que en la búsqueda de su identidad la teología latinoamericana haya acentuado el carácter de estar ‘contra’ la teología europea. Tampoco desdeña en principio los logros de la teología europea y los conceptos teo-lógicos que se han desarrollado en Europa [...]. Las raíces del desinterés son más profundas; se trata de la *falta de sintonía del interés del conocimiento teológico*”⁴⁸.

No puede pasar inadvertida una cierta insistencia de estos teólogos sobre la idea de que su teología no es una simple “teología al genitivo”⁴⁹, o sea, la teología de siempre pero que se ocupa de un determinado sector de la realidad no teologizado anteriormente, cual es la liberación histórica, sino más bien un nuevo modo de hacer teología. Tal vez el nombre con que se la conoce pueda ocasionar confusión, velando su novedad. Dicha novedad le viene del conjunto de los componentes de su estatuto epistemológico: las preguntas que se plantea, el objetivo prioritario que se perfija, el método que adopta con ese fin y las categorías que utiliza. Resultará por lo mismo iluminador confrontarlos aunque sea sucintamente con los de los otros modos de hacer teología ya mencionados.

En realidad, un proyecto teológico queda ya inicialmente definido en su perfil sustancial por el tipo de preguntas que se plantea al reflexionar sobre la fe. Son ellas, en efecto, las que orientan el proceso de reflexión.

Ahora bien, la teología clásica presentaba una fisonomía característica desde este punto de vista. Se preguntaba fundamentalmente sobre qué, cómo y porqué son las realidades que integran el mundo de la fe⁵⁰. Sus preguntas, como se puede ver, eran suscitadas, en clara con-

tinuidad con la sensibilidad helenística, por la curiosidad acerca de la naturaleza de dichas realidades.

No menos característica es la serie de preguntas que se plantea la teología existencial-personalista: se interroga básicamente sobre cómo la Palabra revelada pueda ser vivenciada por el hombre, libertad condicionada en búsqueda de su realización, en su problemática personal e interpersonal o, en otras palabras, cómo pueda dar sentido a su existencia.

Las preguntas de la teología latinoamericana de la liberación van en otra dirección. Se plantea, en pocas palabras, la siguiente pregunta de fondo: cómo y en qué medida los enunciados de la fe cristiana pueden relacionarse con la praxis de liberación en marcha en el Continente. Aún más concretamente: qué tienen que ver Dios, Jesucristo, la Iglesia, la Virgen María, la Eucaristía, etc., con la situación de extrema pobreza injusta de Latinoamérica, y cómo tales enunciados pueden ayudar a hacerla desaparecer.

La naturaleza de sus preguntas es, pues, indiscutiblemente diferente en los tres proyectos teológicos mencionados, y determina también un itinerario de búsqueda diferente.

Hay que advertir, con todo, que esta teología no ignora las preguntas de los otros modos de hacer teología. Ordinariamente, en las reflexiones que en ella se llevan a cabo se dan muestras de conocerlas. Lo que sucede en cambio es que tales preguntas no entran en el horizonte de su interés prioritario, porque la urgencia de sus propias preguntas las vuelven secundarias. Se puede añadir aun que ella supone ya sustancialmente respondidas sobre todo las preguntas más típicas de la teología clásica, que en general han dado origen a las formulaciones dogmáticas de la Iglesia y de su Magisterio extraordinario y ordinario⁵¹. Detenerse en su consideración sería, en opinión de estos teólogos, robar tiempo y energía en la búsqueda de respuestas para las otras preguntas más urgentes que la desafían.

El objetivo prioritario es un componente extremadamente importante del estatuto epistemológico, porque determina en realidad tanto las preguntas que se plantean cuanto también la orientación del estatuto mismo. El objetivo prioritario o intencionalidad de fondo es lo que en definitiva crea la distinción básica entre los diferentes modos de hacer teología, y también lo que les da su originalidad y peculiaridad propia.

Objetivo prioritario de la teología clásica era, como ya se ha visto, el conocimiento objetivo y la explicación de la realidad del mundo de la fe en sí misma o, en términos más técnicos, la contemplación de la verdad⁵². Le interesaba, en última instancia, obtener la “inteligencia de la fe”⁵³. Quería, mediante ese esfuerzo humano, llegar a penetrar siempre más profundamente los misterios revelados por Dios sobre sí mismo, sobre el hombre y su destino último, sobre el mundo. Estaba convencida de que la fe era una “luz oscura” que estimulaba la inteligencia del hombre a un trabajo ulterior de esclarecimiento⁵⁴, destinado a concluir sólo en la visión beatífica, cuando el mundo de lo revelado “enigmáticamente, como en un espejo” (1Cor 13,12), retirará su velo y se ofrecerá en una visión cara a cara a la total posesión del hombre glorificado. En esta perspectiva la fe era pensada como un instrumento en orden al conocimiento de la realidad. Sobre todo de aquella realidad que supera la capacidad del hombre.

La teología existencial-personalista nació de otra preocupación prioritaria, la de llevar a la vivencia de los enunciados de la fe, o en otras palabras, la de hacer que lo que ha sido revelado por Dios llegue a dar una respuesta existencial para el hombre creyente en su búsqueda de autorrealización y de autenticidad. No está pues centrada, como la anterior, en la objetividad de las cosas, sino más bien en la subjetividad de la persona y en todo lo que la puede llevar a su realización existencial.

A decir verdad, no se trata de una línea de reflexión totalmente nueva en el ámbito de la fe. Tuvo sus lejanos antecedentes en la búsqueda de interioridad y de intimidad de San Agustín⁵⁵ y, más cerca en el tiempo, en Lutero⁵⁶, Pascal⁵⁷, y sobre todo Kierkegaard⁵⁸. Sin embargo, el hecho de que en la actualidad se haya agudizado la sensibilidad cultural en esa dirección, apenas esbozada en otros tiempos, brindó una particular ocasión a su afirmación.

En la teología de la liberación la finalidad prioritaria es de otro tipo. Es la transformación de la contradictoria situación histórica en que se encuentra el hombre de hoy. Lo explica con lucidez J. Sobrino en los siguientes términos, mediante los cuales puntualiza la diferencia fundamental que encuentra entre la teología europea “progresista” y la latinoamericana de la liberación:

“Lo primero que resalta entonces es que ante el movimiento liberador de la Ilustración, la teología latino-americana se ha orientado espontáneamente hacia el reto que presupone la segunda Ilustración: la función liberadora del conocimiento no consiste en último término en explicar o dar significado a una realidad existente, ni a la fe amenazada por la situación, sino en transformar una realidad para que llegue a tener significado y recuperar de ese modo el sentido perdido o amenazado de la fe”⁵⁹.

La teología de la liberación quiere ser, por tanto, como toda teología, ciencia de la fe. Pero no una ciencia especulativa⁶⁰, ni una ciencia existencial, sino una ciencia práxica. Ello determina en consecuencia su fisonomía y la plasma de manera diferente a la de las dos anteriores. No quiere ello decir que se desinterese del conocimiento de las realidades del mundo de la fe en sí mismas, ni del modo en que pueden ser vividas y experimentadas por los creyentes. Los teólogos que la elaboran demuestran saber que no puede haber verdadera praxis sin un adecuado conocimiento de la realidad y que, por otra parte, el ser humano es también interioridad relacional. Pero su polarización se efectúa en torno a la praxis histórica. En el conjunto de los dinamismos de los que el hombre es sujeto, confieren a la praxis el primer lugar, un lugar hegemónico, conductor, diferentemente a como lo hacían o lo hacen otras teologías.

Resumiendo lo dicho y simplificando las cosas se podría decir que mientras la teología clásica se puede condensar, desde este punto de vista, en la conocida frase de San Anselmo: “creo para entender”⁶¹, sobreentendiendo: “para entender los contenidos de la revelación divina”, y la teología existencial-personalista se puede resumir en esta otra frase: “creo para existir”, sobreentendiendo: “para existir como persona plena, auténtica, realizada”, la teología de la liberación encuentra su sintética expresión en esta tercera frase: “creo para transformar”, sobreentendiendo: “para transformar la contradictoria realidad histórica”⁶².

Es obvio que, cambiando los objetivos o la intencionalidad prioritarios, deben también cambiar los métodos. También este componente del estatuto epistemológico es decididamente caracterizador de su particular fisonomía.

La teología clásica utilizaba, para lograr su objetivo, un método deductivo. Cuando Santo Tomás de Aquino, quien fue el que llevó de-

finitivamente la reflexión de fe a su nivel de ciencia⁶³, se planteó la cuestión de la posibilidad de realizar tal proyecto, la resolvió pidiendo en préstamo a Aristóteles el concepto de ciencia por él elaborado y, con ello, también su entero estatuto epistemológico. Con las debidas precauciones, evidentemente, exigidas por el hecho de moverse en el interior de la fe. En tal estatuto, la ciencia se construía en forma deductiva, sacando conclusiones lógicas de premisas consideradas universalmente verdaderas porque evidentes. Para la ciencia teológica las premisas las constituían los artículos de la fe que, por el hecho de ser objeto de la revelación divina, gozaban de una evidencia subalterna, o sea, fundada sobre la ciencia del mismo Dios revelador, Verdad Primera⁶⁴. Utilizando un método de ese tipo la teología clásica logró elaborar admirables sistemas de pensamiento que brillaron por su lógica, su claridad, y por la firmeza y seguridad de sus afirmaciones.

Diferente, ya en ámbito filosófico⁶⁵, es el método empleado por la reflexión existencial y personalista. La teología lo asumió para sus propios fines. Es el método del círculo hermenéutico, que consiste sustancialmente en partir de la problemática existencial del hombre en sus diversas expresiones, para ir luego a la Palabra revelada, leyéndola a partir de las preguntas que dicha problemática plantea y tratando de encontrar las oportunas respuestas, y volver así al hombre para dar respuesta a sus preguntas. Un método, como se puede ver, principalmente inductivo, en el cual la realidad personal e interpersonal influye en la lectura de la Palabra y la Palabra a su vez, así leída, influye en la experiencia del hombre⁶⁶.

En el ámbito de la teología de la liberación no ha sido ciertamente fácil encontrar un método adecuado al nuevo modo de hacer teología que se entendía abrazar. Lo dejan entrever las discusiones suscitadas dentro y fuera de ella. En realidad, como sucede con frecuencia, sus fautores utilizaron un determinado método antes de reflexionar sobre su naturaleza, y solamente después lo hicieron objeto de un estudio reflexivo⁶⁷.

Si en sus primeros años, y más precisamente en 1975, G. Gutiérrez sostenía que el esbozo teológico del cual se disponía en aquel momento era apenas un punto de partida, y que tal esbozo planteaba los problemas importantes de metodología teológica sólo inicialmente afrontados⁶⁸, se puede en cambio constatar que dicho método ha sido

posteriormente aclarado y consolidado de manera definitiva, al menos a nivel teórico, sobre todo gracias algunos estudios realizados con reconocida seriedad. Entre ellos sobresale, indudablemente, el de C. Boff en su obra *Teología de lo político y sus mediaciones*⁶⁹.

En realidad, desde este punto de vista metodológico hay que constatar, en el interior de la teología de la liberación, la existencia de dos funciones diferentes, aunque no contrapuestas entre sí. En primer lugar, una de tipo más bien asistemático, que G. Gutiérrez definió en los primeros años como “reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica a la luz de la Palabra”⁷⁰; en segundo lugar, otra de tipo sistemático que, con el mismo Autor, se puede definir como “relectura del mensaje evangélico a partir de la praxis liberadora”⁷¹.

El método empleado para la primera de las dos funciones consiste en la aplicación de las tres mediaciones consideradas como indispensables para este fin: la mediación socio-analítica, para tener “una comprensión estructural de la situación de pobreza en que viven tantos millones de seres humanos, de manera injusta e inhumana”⁷²; la mediación hermenéutica, mediante la cual se elaboran “los criterios teológicos con los que leemos el texto socio-analítico (la realidad analizada)”⁷³; y la mediación práctico-pastoral, que abre la reflexión hacia “las prácticas pastorales de liberación”⁷⁴. Se trata, como se puede ver, de un método hermenéutico, pero que parte no de la situación existencial-personalista del hombre, sino más bien de su situación socio-histórica.

Por su parte, la otra función, la de la relectura sistemática del mensaje de salvación en clave praxica, exige una metodología en parte semejante y en parte diferente de la recién mencionada. Se trata en este caso de una relectura de los enunciados de la fe en clave histórico-praxica, y con este fin la teología de la liberación se organiza sistematizándose en tres momentos, de los cuales daremos en seguida una descripción algo más detallada, dada la novedad que ella representa en el ámbito teológico.

El primer momento tiene como finalidad lograr una visión objetiva de la realidad tanto desde el punto de vista humano-histórico cuanto desde el punto de la fe. Concretamente, a analizar científicamente sea la realidad histórica con sus principales contradicciones y con las causas que la producen, sea la realidad de la fe vivida con sus incidencias positivas o negativas sobre la misma realidad histórica.

Para el primer aspecto resulta indispensable el recurso a las ciencias humanas competentes en este sector, o sea a la sociología, la economía, la política. La teología en cuanto tal no tiene competencia propia en esos campos, y si no quiere pecar de manipulación clerical⁷⁵ debe recurrir necesariamente a lo que dichas ciencias, utilizando los métodos propios de su investigación, elaboran al respecto⁷⁶.

También para el otro aspecto, que consiste en establecer la situación real de los enunciados de la fe y su eficacia transformadora de la realidad⁷⁷, es imprescindible, si se quiere llegar a una adecuada objetividad, recurrir a las ciencias finalizadas a la obtención dichos datos.

El segundo momento es el más típico y característico de la teología en cuanto tal. Está orientado a la reformulación de los datos de la fe en orden a la praxis, o sea, a una relectura de los mismos en clave práxico-histórica. En otras palabras, mira a poner los contenidos de la revelación, ya aceptados como tesis indiscutibles en la fe, en “estado de hipótesis” con miras a la acción transformadora de la realidad⁷⁸.

Para lograrlo es necesario poseer ante todo con seguridad tales datos o contenidos. Lo cual se obtiene recurriendo, con estricto rigor científico, a las correspondientes fuentes de la fe, es decir a la Biblia y a las otras diferentes expresiones de la Tradición de la Iglesia. Una vez más la ciencia teológica sistemática debe recurrir, con grande respeto a sus respectivas competencia, a los aportes de las otras ciencias de su mismo ámbito. En concreto, de las ciencias bíblicas, patrísticas, litúrgicas, etc.⁷⁹.

Sigue a esta adquisición rigurosa del dato de la fe la delicada operación de su reformulación práxica, de tal modo que, salvada la sustancia del mismo, se lo pueda expresar en vista del objetivo perseguido⁸⁰.

Una auténtica ciencia teológica de tipo práxico requiere todavía un tercer momento, el de verificar la validez de los enunciados así reformulados. Se debe apurar, siempre con el debido rigor, la incidencia positiva o negativa de las nuevas formulaciones sobre la praxis liberadora. Es una tarea delicada y difícil, porque tal eficacia no es fácil de controlar en todos sus aspectos. Algunos de ellos escapan a todo control, ya que son de índole espiritual o interior. Pero no por esto se debe renunciar a realizarlo en la medida de lo posible.

El resultado de tal verificación debe desembocar o en una confirmación de la validez del trabajo de reformulación realizado en el

momento metodológico precedente, o en el intento de una nueva reelaboración.

Durante los largos siglos en los que estuvo en vigor en la Iglesia la teología clásica se fueron forjando y afinando las categorías de pensamiento y de lenguaje utilizadas en el ámbito de la reflexión de fe. Algunas requirieron un largo y laborioso proceso de purificación antes de adquirir derecho de ciudadanía en el ámbito eclesial. Lo lograron en contextos fuertemente polémicos, especialmente en la lucha contra las herejías que atentaban contra la pureza de la fe⁸¹.

Para ello la teología tuvo que pedir en préstamo a las filosofías del momento muchas de aquellas que después fueron sus categorías-clave, obligándolas en cierto sentido a significar más de lo que de por sí significaban, ya que su uso (espontáneo o filosófico) no se adecuaba suficientemente a la realidad de fe que se quería expresar con ellas. Es el caso de términos como “sustancia”, “persona”, “materia”, “forma”, etc. Son, y es fácil constatarlo, categorías tomadas de la experiencia del mundo de las cosas, un mundo en el cual la persona como sujeto no había todavía emergido suficientemente en la conciencia humana.

Mediante la catequesis, la predicación y otras expresiones pastorales tales categorías, de por sí pertenecientes a un nivel erudito, pasaron a ser usadas también por los creyentes a nivel popular. Sobre todo la catequesis originada en este contexto terminó por ser como una “teología en miniatura”, que condensaba en fórmulas simples las grandes producciones de la teología de la época⁸².

Por su parte la teología existencial-personalista tuvo necesidad, como era obvio, de utilizar categorías nuevas, que estuvieran en consonancia con la nueva sensibilidad cultural en que se movía. Las antiguas ya no le servían, precisamente porque habían sido forjadas en otra sensibilidad y a partir de otra experiencia de la realidad. Las que adoptó les fueron brindadas, también en este caso, por las filosofías elaboradas en su misma longitud de onda. Por ello utilizó categorías de tipo relacional, que hunden sus raíces en el mundo de la experiencia personal: “encuentro”, “comunidad”, “interpelación”, “auto-comunicación”, “opción fundamental”, “diálogo”, “realización”, “sentido”, “sentido de la vida” son algunas de las principales⁸³.

Las categorías de pensamiento y de lenguaje con las que trabaja la teología de la liberación son aun de otro tipo. Se las brindan las filosofías históricas, las cuales, a su vez, se sirven frecuentemente de las que

han sido forjadas por las ciencias humanas que se ocupan de la realidad histórica a transformar. Quien lee los escritos de estos teólogos se encontrará frecuentemente con términos como “proceso histórico”, “dependencia-liberación”, “praxis histórica”, “masa-pueblo”, etc. Pueden producir sin duda una primera impresión de profanidad. Pueden provocar la sensación de que en cierto sentido “contaminan” la reflexión teológica con elementos heterogéneos a la fe. Si se lo piensa con objetividad se coleige, en cambio, que las categorías usadas por las otras teologías no gozaban originalmente de un mayor halo de sacralidad que estas. Fue el uso el que les confirió el derecho de ciudadanía en el ámbito de la fe en su proceso de inculturación⁸⁴.

3. Diversas corrientes en el interior de la teología de la liberación

Es casi inevitable que en el seno de un vasto movimiento se cree un pluralismo de corrientes, causadas por determinadas tomas de posición respecto a los diferentes elementos que comporta. También en el movimiento de la teología de la liberación se ha venido produciendo con el tiempo un cierto pluralismo, de tal manera que actualmente no se presenta como totalmente monolítico. Ello no elimina, con todo, la existencia de elementos sustanciales que unifican las diferentes posiciones. En realidad, es más lo que las une que lo que las diferencia.

Algunos estudiosos han identificado las principales tendencias existentes en su interior y las han catalogado sistemáticamente⁸⁵. Ha tenido una cierta aceptación, porque refleja con suficiente fidelidad la realidad y al mismo tiempo comprende las clasificaciones hechas por otros, la del teólogo argentino Juan Carlos Scannone⁸⁶. Identificó cuatro corrientes principales, en base principalmente al modo en que conciben la praxis o acción transformadora, al uso que hacen de las diversas mediaciones en la reflexión de la fe, al diferente modo en que valoran la historia del catolicismo en el Continente, y a la actitud que asumen respecto de la Iglesia.

Son las siguientes: teología a partir de la praxis pastoral de la Iglesia; teología a partir de la praxis de los grupos revolucionarios; teología a partir de la praxis histórica; teología a partir de la praxis de los pueblos latinoamericanos.

De ellas es sobre todo la tercera la que es mayormente reconocida como “teología de la liberación”. Es la que sigue más de cerca las perspectivas abiertas por G. Gutiérrez en su primer libro sobre el tema. Entre sus más conocidos representantes se encuentran, además del ya citado G. Gutiérrez, los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Ignacio Ellacuría, R. Muñoz, Segundo Galilea, etc. Su reflexión teológica parte no ya simplemente de la praxis pastoral o eclesial, sino de la praxis histórica, entendida como acción transformadora del orden económico, social, político y cultural. Entienden, sin embargo, mantenerse fieles a la Iglesia y a la tradición teológica.

4. Principales dificultades

Además de las dificultades intrínsecas propias de todo nuevo modo de hacer teología, la teología de la liberación ha encontrado otras extrínsecas. Algunas de ellas le sobrevinieron desde el interior de la misma Iglesia, otras desde afuera.

Hablando de las dificultades surgidas en el ámbito eclesial, G. Gutiérrez escribía hace ya algún tiempo:

“Trabajar teológicamente en el ámbito de una racionalidad que incorpora elementos distintos a los que la teología tradicional está acostumbrada a manejar crea conflictos e incomprensiones. Siempre fue así. Recuérdese la hostilidad y las acusaciones de distorsión (y de ‘humanización’) de la fe que se opusieron al uso de la filosofía aristotélica en teología [...]. En este caso [de la teología de la liberación], el intento - como otros en el pasado - es evidentemente mucho más modesto, pero la virulencia de algunas reacciones no es menor. Ellas se explican tal vez por razones no teológicas: forman parte de la defensa de un orden social que no acepta ser cuestionado ni abolido por el hombre que él margina y despoja”⁸⁷.

Las dificultades extrínsecas más relevantes encontradas por esta teología son indudablemente las dos objeciones mayores que se le han planteado, y que a su vez expresan los riesgos más evidentes a los cuales podía estar expuesta: el reduccionismo temporal u horizontalista de la fe, y la contaminación marxista.

La segunda de ellas, hoy muy debilitada en razón de los grandes cambios acontecidos en el marxismo real, le ha sido planteada no sólo dentro de la Iglesia, sino también fuera de ella. Sobre todo de parte de grupos o personas de determinadas tendencias políticas, los cuales han creído ver en esta teología una amenaza a la seguridad del orden establecido en el Continente, y hasta en el mundo entero⁸⁸.

La gravedad de tales objeciones ha exigido de los teólogos de la liberación el esfuerzo de darles una ponderada respuesta, dado que eran de tal peso que podían poner en crisis todo lo que ellos estaba realizando.

4.1 El reduccionismo temporal u horizontalista

Cuanto se ha dicho anteriormente, especialmente al presentar los presupuestos culturales que condicionan la relectura o comprensión de la fe hecha en el ámbito de esta teología, ofrece suficiente material para disipar la objeción de una reducción en ella de la fe cristiana a su sola dimensión temporal y horizontal.

Como se ha tenido ocasión de hacer notar, en este modo de hacer teología se dan efectivamente acentuaciones y adecuaciones a los condicionamientos culturales a partir de los cuales se trabaja y, consiguientemente, existe también el riesgo real de desembocar en dicho reduccionismo horizontalista⁸⁹. Se puede llegar, por este camino, a hacer de la fe cristiana una simple praxis humana, inmanente, sin apertura a la trascendencia y, en general, al mundo de los valores propios del Evangelio. Es lo que puso en evidencia, por ejemplo, la Instrucción *Libertatis Nuntius* de la Congregación para la Doctrina de la Fe⁹⁰ referente a aquellas corrientes que, en el interior de la teología de la liberación, han caído en tales desviaciones:

“Ante la urgencia de los problemas, algunos están tentados de poner el acento de manera unilateral en la liberación de las esclavitudes de orden terrestre y temporal, por lo que parecen relegar a un segundo plano la liberación del pecado, y de esa manera no atribuirle más, prácticamente, la importancia primaria que en cambio tiene”⁹¹.

Se puede también terminar haciendo una lectura de la Biblia de tipo exclusivamente socio-político, olvidando las otras dimensiones

que ella comporta. La misma Instrucción, refiriéndose siempre a las mencionadas corrientes teológicas, dice:

“La nueva *hermenéutica*, característica de «las teologías de la liberación», conduce a una relectura esencialmente *política* de la Escritura [...]. El error no está en prestar atención a una dimensión política de los relatos bíblicos, sino en hacer de esa dimensión la dimensión principal y exclusiva, lo cual conduce a una lectura reductiva de la Escritura”⁹².

De una lectura atenta de los escritos de los teólogos de la liberación, especialmente de los más acreditados entre ellos, se colige su neta convicción de que tales riesgos pueden ser superados si se los vigila con atención, y si se tiene siempre presente la especificidad cristiana del proceso de liberación. Se podría sintetizar la respuesta a la objeción de reduccionismo temporal u horizontalista recordando simplemente que acentuación no equivale a reducción, precisamente porque significa solo dar un énfasis especial, en el ámbito de un todo reconocido y mantenido como tal, a alguno de sus aspectos.

Si algo se pueda añadir en este contexto es una precisión de la idea que insinuaba G. Gutiérrez en el texto citado poco más arriba: resulta indudablemente difícil - si no a veces imposible - para quien está habituado a razonar teológicamente a partir de otras perspectivas, y por lo mismo con un diferente estatuto epistemológico, comprender y aun más aceptar que se pueda abordar la Palabra de Dios en el modo en que lo hacen los teólogos de la liberación. Es muy probable que tal hábito lleve fácilmente a ver en él reduccionismos de diferentes géneros. Concretamente, los que ya hemos señalado de temporalismo y horizontalismo.

No está fuera de más observar aún que entre los teólogos de la liberación no ha faltado quien ha invertido la acusación lanzada a partir de ciertas tomas de posiciones teológicas - sobre todo de la teología clásica - haciendo notar los reduccionismos de sentido opuesto en los cuales dichas posiciones pueden caer sin ni siquiera darse cuenta de ello. El del verticalismo, por ejemplo. Dice al respecto J. Sobrino:

“Es siempre históricamente difícil mantener la tensión entre la historicización de lo trascendente de la fe en Cristo y la trascendencia de lo que hay de histórico en esa fe. En la práctica, por lo tanto, no se puede ne-

gar que exista el peligro del llamado horizontalismo y que ese peligro se haya hecho realidad, en ocasiones, debido a la misma naturaleza de los procesos de liberación histórica; lo cual a su vez no significa que evitar el horizontalismo sea ya garantía de un verticalismo auténticamente cristiano, ni que el horizontalismo sea, sin más, mayor peligro para la fe en Cristo que el verticalismo”⁹³.

4.2 La contaminación marxista

Esta segunda objeción está sin duda más cargada de consecuencias que la anterior y ha creado mayores dificultades a la teología de la liberación, sobre todo en sus primeros años. Dificultad, como hemos dicho, no sólo al interior de la Iglesia, sino también y sobre todo fuera de ella. En la introducción a uno de sus escritos L. Boff afirma con claridad:

“El presente tema viene prejuizado por una fuerte carga emotiva que hemos de superar si queremos acercarnos al problema con una relativa lucidez teórica. La reacción negativa, ya sea por parte de la Iglesia o por parte del sistema capitalista, es perfectamente comprensible. Cada cual se opone por motivos diversos. La Iglesia, como todo organismo que no acepta morir, se opone porque el triunfo del marxismo significaría la desaparición pública de la religión y la predicación sistemática del ateísmo en el proceso educativo del pueblo. El capitalismo se opone estructuralmente, porque defiende sus bienes y su poder, especialmente la propiedad privada, negada por el marxismo como sistema dominante en una formación social”⁹⁴.

Es ciertamente comprensible que una acusación de este tipo haya podido desencadenar fácilmente procesos emocionales en América Latina en esos años. En este contexto ya la Conferencia de Medellín declaraba:

“No es raro comprobar que estos grupos o sectores, con excepción de algunas minorías, califican de «acción subversiva» todo intento de cambiar un sistema social que favorece la permanencia de sus privilegios”⁹⁵.

Las reacciones señaladas en el texto han surgido no sólo a causa de la convicción de la total incompatibilidad, más de una vez proclamada por el Magisterio de la Iglesia, entre cristianismo y marxismo⁹⁶, sino también en razón de la total incompatibilidad entre los proyectos socio-políticos del Oeste y del Este.

La acusación de connivencia de la teología de la liberación con el marxismo constituyó una de las principales causas de la represión desencadenada en el Continente, ya sea a nivel de bases ya a nivel de reflexión propiamente teológica⁹⁷. Por lo demás, una de las principales denuncias de desviación hecha por la Instrucción *Libertatis Nuntius* a las corrientes de la teología de la liberación por ella objetadas, era precisamente la de ceder a “una inspiración ideológica incompatible con la e cristiana y con las exigencias que de ella se derivan”. A aclarar tal denuncia y a fundamentarla la Instrucción dedicó buena parte de su texto (caps. VII-X).

En el intento de aclarar las cosas los teólogos de la liberación introdujeron una serie de distinciones orientadas a precisar la relación entre su teología y el marxismo. Merecen ser tenidas en consideración.

Como primera cosa hay que tener presente que varios de ellos no han tenido ningún tipo de relación con el marxismo. Son los pertenecientes a la así llamada “pastoral popular”, desarrollada especialmente en Argentina⁹⁸. Aunque también ellos hayan compartido con todos los demás la protesta contra la situación de extrema y generalizada pobreza inhumana del Continente, al analizar tal realidad y las causas que la generan no se han servido de un instrumental de extracción marxista, sino más bien de categorías de tipo social-cultural⁹⁹.

Todos los demás en cambio tuvieron, en mayor o menor medida, alguna relación con el marxismo. Sólo que, al hacerlo, introdujeron en general una serie de precisiones encaminadas a clarificar dicha relación¹⁰⁰. Fundamentalmente distinguieron en el marxismo tres aspectos: la teoría científica, la propuesta revolucionaria y la ideología filosófica.

Por lo que se refiere al marxismo como teoría científica, es innegable que no pocos de ellos se han servido en parte de su instrumental, especialmente al comienzo, para el primer momento de su reflexión teológica dedicado a lograr una visión objetiva de la realidad. Justificaban dicho recurso con el hecho de que, como se dijo a su tiempo, la teología en cuanto tal no posee instrumentos adecuados para un análisis

objetivo y científico de la sociedad, razón por la cual le resulta indispensable valerse de las conclusiones de los análisis hechos por las ciencias competentes en ello.

Pensaban además que las conclusiones obtenidas por el marxismo, al menos en algunas de sus formas, podían ser útiles y conducentes al objetivo que se proponían alcanzar. Tanto más que el marxismo en cuanto ciencia social está orientado no a la conservación del orden establecido, como sucede con las ciencias sociales llamadas “funcionalistas”, sino a su transformación. Una fe orientada a incidir en dicha transformación debía por coherencia preferir las ciencias sociales “dialécticas”, y no las otras:

“Hay dos tendencias básicas del análisis social: la tendencia funcionalista, que ve principalmente la sociedad como un todo orgánico (por lo general, la visión de los que detentan el poder) y la tendencia dialéctica, que contempla la sociedad, ante todo, como un conjunto de fuerzas en tensión y en conflicto originados por la divergencia de intereses (por lo general, la visión de los que se hallan al margen del poder). La primera tendencia es reformista, dado que se preocupa por el funcionamiento y el perfeccionamiento de un sistema que se considera bueno y debe ser mantenido. La segunda, la dialéctica, atiende más a los conflictos y desequilibrios que afectan al sector de los depauperados, y exige una reformulación del sistema social, de forma que manifieste una mayor simetría y una mayor justicia para todos. En este sentido, la Teología de la Liberación ha privilegiado el análisis dialéctico de la realidad social, porque responde mejor a los objetivos pretendidos por la fe y las prácticas cristianas de liberación de los marginados y los sin poder”¹⁰¹.

El uso de ese instrumental de extracción marxista comportaba una previa toma de posición respecto a otra cuestión de relevante importancia: la de la posibilidad de desvincular en el marxismo la teoría científica de la ideología filosófica. Los teólogos de la liberación se ubicaron en la línea de aquella corriente que considera posible tal desvinculación. Pensaban que la teoría científica es en este sentido separable de la ideología, y que en cuanto tal puede y hasta debe ser asumida también por quien no comparte la visión global de la realidad propuesta por el marxismo. Sostenía, por ejemplo, el teólogo argentino J. Míguez Bonino:

“Esta concepción más bien instrumental del marxismo ha sido aceptada no sólo por numerosos cristianos, sino también por muchas personalidades y líderes revolucionarios del Tercer Mundo, que no aceptarían ser declarados marxistas, pero que reconocen abiertamente que sus programas y sus políticas tienen una fuerte deuda para con el análisis y la teoría marxista. A este respecto se puede ir más allá y afirmar que las teorías marxistas, al igual que cualquier otro descubrimiento científico, se han convertido en instrumentos a disposición de todos, por lo cual no sólo es legítimo que los cristianos las usen en cuanto tales, sino que están también moralmente obligados a hacerlos en la medida en que resulten científicamente exactas y válidas”¹⁰².

Se trataba, según otros, de un nuevo caso de la relación entre fe y ciencia afrontado ya en circunstancias diferentes en el pasado por la Iglesia, caso que no debía ser resuelto de nuevo en forma negativa, como en el episodio emblemático de Galileo. Así se expresaba, por ejemplo, uno de ellos, sobre este punto, después de haber esclarecido otras acepciones del marxismo y su relación con la fe:

“La cuarta acepción de marxismo, como práctica científica, como método de análisis socio-histórico también llamado materialismo histórico, permite un juicio bastante más positivo [que las tres anteriores]. Aquí se trata de una teoría científica, y en ciencia sólo vale aquello que explique del mejor modo los problemas que cada ciencia se plantea. Ya los medievales establecieron las reglas de la exacta relación entre fe y ciencia”¹⁰³.

Sin ignorar la relevancia de tal discusión, por cierto de no poca monta, se puede constatar, mediante un examen objetivo de sus escritos, que el uso del instrumental marxista hecho por los teólogos de la liberación ha sido por lo general extremadamente limitado. Alguien ha llegado hasta a afirmar que no es más abundante que el que hizo el Papa Juan Pablo II en la *Laborem exercens*¹⁰⁴. Según G. Gutiérrez, la misma teoría de la dependencia, que ha desempeñado un papel de notable importancia en toda su reflexión, sobre todo en sus comienzos, no sería de extracción marxista¹⁰⁵.

Por lo que respecta al marxismo como propuesta revolucionaria, hay que recordar que su objetivo prioritario era el de lograr la transformación de la sociedad mundial de tipo capitalista en una de tipo socialista, en la cual las grandes contradicciones históricas habrían sido to-

talmente eliminadas. No es este el lugar para evaluar los resultados históricos de esa propuesta, de los cuales se puede tener hoy una visión suficientemente clara. Por lo que nos interesa, en cambio, es necesario constatar que numerosos teólogos latinoamericanos aceptaron sustancialmente la propuesta revolucionaria del marxismo, porque la consideraron afín a su proyecto de liberación integral del Continente, a cuyo servicio reflexionaban. Los movía la convicción de que una simple reforma del actual sistema mundial no era suficiente para resolver la grave problemática existente, y que por el contrario era necesaria una verdadera revolución.

La aceptación de esa propuesta no fue sin embargo total e incondicional. Sobre todo porque detectaban en ella, y especialmente en sus realizaciones concretas, algunos serios problemas, y por lo mismo formulaban diferentes críticas respecto de ella.

Los problemas atañían a algunos aspectos preocupantes que las revoluciones marxistas históricamente instauradas mostraron en relación con la libertad personal, con la participación popular, con el control del poder y con la capacidad de superar las discriminación después de la fase revolucionaria. Los teólogos hacían notar que dichos problemas podían registrarse en cualquier proceso innovador humano que, por el hecho de ser tal, es siempre ambiguo, pero que no por eso dejaban de ser preocupantes¹⁰⁶.

Entre las críticas hechas a los procesos revolucionarios marxistas incluían las siguientes: la actitud negativa y persecutoria asumida hacia la religión, actitud que demostraba una toma de posición fuertemente ideológica y no realista; la absolutización de una clase social - en concreto, la del proletariado - como sujeto exclusivo del progreso de la historia; la absolutización del mismo proceso revolucionario en cuanto tal; el ejercicio dictatorial del poder durante el período de la revolución, etc.¹⁰⁷.

En este contexto resulta indispensable decir también una palabra, aunque sea muy concisa, sobre dos temas de una cierta importancia que requieren una especial atención: la lucha de clases y la violencia. Son dos temas delicados, estrechamente vinculados entre sí.

Frecuentemente se oye decir que los teólogos de la liberación han propugnado la lucha violenta de clases como medio para obtener la anhelada transformación de la sociedad latinoamericana. Fue precisamente este uno de los puntos sobre los cuales llamó expresamente la

atención la Instrucción *Libertatis Nuntius*. Se sostenía en ella que algunas formas de la teología de la liberación habían adoptado la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia, aceptando las consecuencias que de ello derivaban para la fe¹⁰⁸.

G. Gutiérrez escribió hace ya algunos años algunas lúcidas páginas destinadas a clarificar este punto. Las retomamos, muy sucintamente, porque son indudablemente representativas del pensamiento de gran parte de estos teólogos. Sostenía el teólogo peruano que era fundamental, en este contexto, distinguir entre el reconocimiento de la existencia del conflicto entre las clases sociales, y su fomento. Excluido que este último se diera en la teología de la liberación, por lo que respecta al primero señalaba que dicha teología no hacía sino acoger simplemente las conclusiones de los análisis científicos de quienes eran competentes en la materia, desde el momento que carecía de competencia en este campo. Con sus propias palabras:

“El problema de la teología *no es dirimir si hay o no enfrentamiento de clases sociales*. Este es un terreno fundamentalmente científico, que la teología tendrá que seguir atentamente si quiere estar al corriente de ese esfuerzo por conocer las dimensiones sociales del hombre”¹⁰⁹.

Pero hacía además notar que, al efectuar tal constatación, la teología de la liberación se sentía apoyada por no pocos documentos del Magisterio de la Iglesia. Por ejemplo, por la *Quadragesimo Anno* de Pío XI, por el *Mensaje a los Obispos del Tercer Mundo*, por la Conferencia de *Medellín*, y por la encíclica de Juan Pablo II sobre el trabajo¹¹⁰. Tal reconocimiento realista del hecho del conflicto existente era el que creaba la posibilidad de emitir un juicio de fe sobre él, y de dar orientaciones para su solución.

Respecto a la segunda cuestión, la de la violencia, G. Gutiérrez volvía a introducir una distinción, esta vez entre la opción sustancial a realizar y el modo de llevarla a cabo.

Excluía, ante todo, la posibilidad de una neutralidad ante un hecho de tal magnitud como era el conflicto estructural presente en el Continente latinoamericano. Se trataba - sostenía - de la realización concreta del amor y de la justicia: estando en juego la defensa de los más débiles, no era posible permanecer pasivos o indiferentes. Era el mismo Juan Pablo II quien lo había señalado en su ya mencionada En-

cíclica¹¹¹: era necesario comprometerse activamente en favor de su causa¹¹².

Pero sostenía asimismo que tal compromiso debía ser llevado a cabo sin descuidar la orientación fundamental del Evangelio sobre el amor universal a todos los hombres. Entre otras cosas ello implicaba, como se puede constatar leyendo también los escritos de otros teólogos, la exclusión al máximo de la violencia como opción por la transformación de la sociedad¹¹³.

Por último, hay que reconocer que el problema más delicado de la relación entre teología de la liberación y marxismo se plantea a nivel de este último como filosofía, o sea, como ideología que pretende ofrecer un sentido global y último de la realidad. Mucho más delicado porque toca más de cerca la opción de fe del cristianismo. En efecto, el marxismo se presenta como un materialismo histórico y dialéctico y, para colmo, ateo¹¹⁴. Por lo tanto, a primera vista parecería que los teólogos de la liberación deberían haberlo rechazarlo categóricamente, en razón de la fe cristiana que profesan. Escribía efectivamente uno de ellos:

“Con respecto al tercer escalón del marxismo, en cuanto práctica teórico-filosófica, el juicio desde la fe debe ser totalmente categórico, porque se presenta en oposición frontal al cristianismo. El marxismo se presenta como una alternativa al espiritualismo, como un radical materialismo filosófico”¹⁵.

Y, con todo, algunos entre ellos han establecido ciertas distinciones mediante las cuales han pensado poder asumir, aunque sea parcialmente, algunos aspectos del marxismo en este nivel.

Por lo que respecta al materialismo, distinguen entre lo que en el marxismo es crítica al idealismo y lo que es negación por principio de cualquier realidad que no pueda ser reconducida a la inmanencia.

En este segundo aspecto es lógico que ningún cristiano pueda estar de acuerdo: sería privar de todo fundamento su fe y vaciarla de todo contenido real. En esto no hay, pues, divergencia alguna entre los teólogos de la liberación¹¹⁶. Basta dar una mirada aún superficial a sus escritos para convencerse de la profunda fe que los impregna.

En cambio, respecto al primer aspecto, algunos de ellos no encuentran oposición alguna con la fe. Más bien piensan que el marxis-

mo como crítica al idealismo puede ser un correctivo de la parcialidad y del reduccionismo que la plurisecular alianza del cristianismo histórico con el idealismo filosófico ha tenido como efecto. Por esa razón ven en esa instancia marxista una cercanía a las urgencias de la praxis del Evangelio:

“Al decir materialismo se pretende significar que se trata de una alternativa al idealismo en la interpretación de las formaciones socio-históricas. El idealismo, típico de la tradición occidental que culmina con Hegel, da preferencia absoluta a la idea (la conciencia que una época tiene de sí misma) como el factor determinante, en última instancia, a la hora de explicar la formación, la estructuración y la evolución de las sociedades humanas. El marxismo afirma que las condiciones materiales de producción y reproducción de la vida están, en última instancia, en la base de todo el edificio socio-histórico y de las instancias ideológicas y jurídico-políticas” (La fe en la periferia 98, subrayado del Autor).¹¹⁷.

Queda aun por considerar el componente ateo del marxismo. También en este punto algunos han introducido una distinción: estiman que una cosa es el ateísmo político y otra el ateísmo teológico.

Este último niega simplemente la existencia y la trascendencia de Dios. Hay que decir que no todos los teólogos de la liberación han coincidido en el parecer de que tal ateísmo sea intrínseco al marxismo. Algunos de ellos sostuvieron que es sólo un valor secundario e indirecto en su construcción ideológica¹¹⁸. Sea lo que sea de esa discusión, es claro que ninguno de ellos ha hecho suyo el ateísmo teológico profesado por el marxismo porque, como es evidente, ello anularía el cristianismo en su misma raíz: una teo-logía sin Dios es una verdadera contradicción *in terminis*.

Otra cosa es, en cambio, el ateísmo político, que se opone principal y directamente a la divinización y a la fetichización del dominio capitalista¹¹⁹. Se entiende lo que ello significa si se tiene presente la crítica de Marx a la religión¹²⁰. Para él, en efecto, la religión es, por una parte, la canonización o divinización de los derechos de algunos (ricos y patrones) a costa de los otros (obreros, pobres) y, por otra parte, la protesta - enajenada, por lo demás - de estos últimos contra tal situación. Pero dicha protesta adquiere sentido solamente en el ámbito de una relación mercantil entre los hombres, y en cuanto tal está destina-

da a desaparecer con la advenimiento del comunismo. La religión se funda, por lo tanto, para él, en la fetichización del dinero a expensas del hombre.

Aun reconociendo que esta crítica marxista es parcialmente errónea en la medida en que reduce la religión a un fenómeno puramente socio-económico, algunos teólogos de la liberación han encontrado que contiene un alma de verdad: contribuye efectivamente a desenmascarar una falsa idea de Dios. Sostuvieron, además, que toda praxis de liberación es de por sí anti-fetichista y anti-idolátrica¹²¹, y que en consecuencia en este sentido también el marxismo puede serle de ayuda. En el fondo, afirmaron, si el capitalismo fuera ateo, no habría necesidad de propugnar un ateísmo político como algo necesario en la praxis política; pero, dado que el capitalismo no es ateo, sino idolátrico, el ateísmo político llega a ser una exigencia evangélica a favor de la causa de los pobres. Afirma, por ejemplo, al respecto P. Richard:

“La crítica marxista de la religión, entendida como elemento constitutivo de una práctica política de liberación, y no como crítica teológica abstracta, es para los cristianos comprometidos un instrumento teórico, no de negación de su fe, sino de discernimiento crítico de su fe. Si el capitalismo fuese ateo, en nuestra práctica política no necesitaría plantearse como necesario el ateísmo político. Pero el capitalismo no es ateo; es idolátrico. Más aún, es una idolatría justificada ‘cristianamente’, especialmente en América latina, donde los dictadores son aceptados y legitimados como ‘cristianos’. En tales circunstancias, el ateísmo político constitutivo de la práctica de liberación llega a ser una exigencia evangélica para el pueblo explotado y creyente”¹²².

5. Difusión de la teología de la liberación

Como hemos hecho notar anteriormente, aunque esta teología haya nacido en América Latina y se haya desarrollado inicialmente en ella, en el período que siguió a la Conferencia de Medellín poco a poco se fue difundiendo en otras regiones del mundo. Lo reconoció abiertamente la Instrucción *Libertatis Nuntius* que precisamente por ello sintió la necesidad de intervenir en la clarificación del fenómeno¹²³.

Era bastante natural, ante todo, que, encontrándose en circunstancias en parte parecidas a las del Continente latinoamericano, los cristianos de otros continentes pobres se sintieran estimulados a afrontarlas también en modo parecido. Como afirmó efectivamente la Instrucción *Libertatis Conscientia* de la misma Congregación para la Doctrina de la Fe, “uno de los fenómenos sobresalientes de nuestro tiempo, a nivel de enteros continentes (es) el despertar de la conciencia del pueblo que, doblado bajo el peso de una miseria secular, aspira a una vida en la dignidad y en la justicia, y está listo para luchar por su propia libertad”¹²⁴. Así, han surgido teologías de la liberación en las zonas pobres de Asia, en diversas regiones de África, en las Filipinas, en Corea, etc., con características muy semejantes a las de la América Latina¹²⁵.

Pero, además, también en los pueblos del así llamado Primer Mundo esa teología encontró poco a poco simpatizantes y seguidores. No faltaron de hecho intentos de hacer una teología de la liberación de corte occidental, con el deseo de afrontar con los parámetros teológicos de esa nueva teología los problemas del mundo desarrollado y de la riqueza creciente¹²⁶.

Además, otros movimientos teológicos internacionales han reconocido estar, con sus debidas diferencias, en la línea teológica de la teología de la liberación. Así, por ejemplo, la teología negra de diferentes regiones del mundo, la teología feminista, la teología pacifista y la ecológica, etc.¹²⁷. Hay hasta quien ha identificado una teología de la liberación en personas no cristianas, como es el caso de Ghandi en India¹²⁸. No es éste el lugar de analizar las analogías y las diferencias existentes entre estas diferentes teologías. Es suficiente hacer notar que el movimiento se ha difundido hasta adquirir proporciones mundiales.

Notas

- 1 Cf F.SERRANO URSÚA, *Puebla, balance de un debate teológico-pastoral sobre la misión de la Iglesia*, Guatemala, Instituto Teológico Salesiano, 1986, 31, nota 43 (el Autor hace notar las diferentes interpretaciones dadas por A.López Trujillo, R.Antoncich, A.Zenteno y otros).
- 2 El plural quiere evidenciar la multiplicidad de corrientes que existen en el seno del movimiento, multiplicidad a la cual se aludirá con mayor detención al final de este capítulo.

- 3 Para una visión más amplia y detallada de cuanto vendrá aquí expuesto se puede consultar el estudio, ampliamente documentado, de J.RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* (cit. en nuestro capítulo anterior)
- 4 Entre los teólogos de la liberación varios pertenecen a diferentes confesiones protestantes. He aquí algunas de sus principales obras: R.ALVES, *A Theology of human Hope*, Washington, Corpus Books, 1969; ID., *El pueblo de Dios y la liberación del hombre*, Montevideo, Tierra Nueva, 1970; J.MÍGUEZ BONINO, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación teológica latinoamericana de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1970; ID., *¿Quién es Jesucristo hoy en América Latina?*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977; J.SANTA ANA, *Dominación y dependencia*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1975; ID., *El desafío de los pobres a la Iglesia*, S.José de Costa Rica, DEI, 1977.
- 5 L.BOFF, *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Santander, Sal Terrae, 1981, 69. Es probable que en la última parte de esta afirmación, el Autor se remita al libro de H.GALEANO, *Las venas abiertas de América Latina* (citado en nuestro capítulo primero).
- 6 *Ibid.* 74; cf también 210. Ver asimismo ID., *Teología del cautiverio*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1975, 54.
- 7 *Teología de la liberación* 266 y 268.
- 8 *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982, 47. La referencia al texto del evangelio de Mateo es frecuente en esta obra, como también en las otras.
- 9 Ver a este respecto las densas páginas de Jon Sobrino en *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiológia*, Santander, Sal Terrae, 1981, 162-170.
- 10 Cf G. GUTIÉRREZ, *Hacia una teología de la liberación*, Chimbote, Perú, 1968 (mimeografiado). El Autor afirma, en este su primer escrito que la teología de la liberación en “acto primero” es la que hacen los cristianos comprometidos en el proceso de liberación, mientras que la que elaboran los teólogos de profesión “viene después”, es un “acto segundo” (esta idea se repetirá frecuentemente en sus libros).
- 11 Cf GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 80-81.
- 12 Véase sobre todo C.PIXLEY - C.BOFF, *Opción por los pobres*, Madrid, Paulinas, 1986.
- 13 *Pobreza en la Iglesia* nn.4-7.
- 14 Hay que tener en cuenta que en un primer momento la teología de la liberación se circunscribió a afrontar teológicamente sólo la realidad de la pobreza del Continente en el que nació, pero luego poco a poco

- se ha ido abriendo a otras situaciones de pobreza y marginación existentes en diferentes regiones del mundo. A ello han contribuido indudablemente los encuentros ecuménicos internacionales realizados en los últimos años. Acerca de los primeros encuentros véase DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), *Los cinco Congresos del ASETT*, en ID., *Teología desde el Tercer Mundo. Documentos finales de los cinco Congresos Internacionales de la Asociación de Teólogos del Tercer Mundo*, S. José de Costa Rica, DEI, 1982, 11-26. De los cinco Congresos el primero se desarrolló en Dar-Es-Salam (Tanzania) del 5 al 12 de agosto de 1976; el segundo en Akkra (Ghana) del 17 al 23 de diciembre de 1977; el tercero en Colombo (Sri Lanka) del 7 al 20 de enero de 1979; el cuarto en S. Paolo (Brasil) del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980; el quinto en N. Delhi (India), del 17 al 29 de agosto de 1981.
- 15 Cf L. BOFF, *La fe en la periferia* 193-205 (título: *Por los pobres y contra la pobreza*); RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 131-143.
- 16 La “dignidad humana” será una de las categorías centrales en el documento de Puebla. Utilizada ya en el *Discurso Inaugural* de Juan Pablo II en su tercera parte (*Defensores de la dignidad*), ha pasado a ser una categoría-guía especialmente en la reflexión antropológica (cf nn. 304-339)
- 17 *Praxis de liberación y fe cristiana*, en GIBELLINI, *La nueva frontera* 19 (cursivas nuestras).
- 18 *La fuerza histórica* 77 (cursivas nuestras); ver también p. 115.
- 19 Véase J. SOBRINO, *El principio-misericordia. Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, sobre todo la introducción: *Despertar del sueño de la cruel inhumanidad* (12-28).
- 20 BOFF, *La fe en la periferia* 75 (cursivas nuestras).
- 21 *La fuerza histórica* 54.
- 22 *La fe en la periferia* 215.
- 23 Cf G. GUTIÉRREZ, *Evangelización y opción por los pobres*, Buenos Aires, Paulinas, 1981, 18; ID, *Mirar lejos*, en “Páginas” 93 (1988) 74.
- 24 *El Dios de los pobres. El misterio de Dios en la teología de la liberación*, S. José de Costa Rica, DEI, 1983, 54.
- 25 Sobre el tema de la lucha de clases y de la violencia en el ámbito de la teología de la liberación hablaremos más adelante.
- 26 Cf GUTIÉRREZ, *Praxis de liberación* 31-34; SOBRINO, *Resurrección* 21-53.
- 27 *La fuerza histórica* 52. Acerca de la condición “no-aseptica” de la teología véase C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme, 1980, 295-299; GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación* 24-25.

- 28 Sobre esa alianza de la teología con los ricos y poderosos véase el volumen FACULDADE DE TEOLOGIA NOSSA SENHORA DA ASSUNÇÃO, *Historia da teologia na América Latina*, Paulinas, São Paulo, 1981, en el cual se hace frecuente referencia a tal situación. Por lo que respecta en particular a la cristología véase S.TRINIDAD, *Cristología-conquista-colonización*, en “Cristianismo y sociedad” 43-44 (1975) 107-108.
- 29 BOFF, *La fe en la periferia* 130.
- 30 *La fuerza histórica* 31.
- 31 *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terrae, 1982, 104.
- 32 Una de las aspiraciones fundamentales de la teología de la liberación es precisamente la de ser una teología orientada a la eficacia histórica (cf ARAYA, *El Dios de los pobres* 64-66). A este respecto L. Boff dice: “El interés principal de la Teología de la Liberación consiste en crear una acción cristiana que sea efectivamente liberadora. Todo debe converger en la práctica (amor). Pero ¿cómo dar eficacia al amor cristiano? Para lograrlo es preciso conocer mejor la realidad, los mecanismos productores de la pobreza y los caminos que llevan a una sociedad en la que haya justicia para todos” (*La fe en la periferia* 75). Es lo que le reconoce también la Instrucción *Libertatis Nuntius* de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf VI,n.3; VII, nn.1.2).
- 33 Cf J.C.SCANNONE, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, 266-269; G.GUTIÉRREZ, *Desde el reverso de la historia*, en ID., *La fuerza histórica* 213-290; RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 110-116; y sobre todo J.SOBRINO, *El conocimiento teológico en la teología europea y latinoamericana*, en ID., *Resurrección* 21-53.
- 34 Por lo que refiere a la historia véase Y.CONGAR, *La fe y la teología*, Barcelona, Herder, 1970, 274-350; es también interesante la obra de J.COMBLIN, *Historia da teologia católica*, São Paulo, Paulinas, 1969. Para América Latina ver *Historia da teologia na América Latina* (cit. más arriba); P.RICHARD, *Raíces de la teología latinoamericana. Nuevos materiales para la historia de la teología*, S. José de Costa Rica, DEL, 1985.
- 35 Acerca de la relación entre el cristianismo y el helenismo se puede ver W.JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Madrid, FCE de España, 1995; J.DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística: siglos II y III*, Madrid, Cristiandad, 2002.
- 36 El que el cristianismo haya hecho suya esta suprema aspiración la podemos constatar, entre otras cosas, en el hecho de que haya concebido la meta definitiva de la vida del hombre como una “visión beatífica”, la

- cual consiste en el contemplar eternamente, cara a cara, la esencia de Dios (una típica descripción de tal visión se la puede encontrar en la bula *Benedictus Deus* del Papa Benedicto XII [DenzH 1000-1001]).
- 37 Acerca de la definición dada por Santo Tomás cf M. D.CHENU, *La theologie est-elle une science?*, Paris, Fayard, 1957; Y.CONGAR, *La fe y la teología* 315-318.
- 38 Nos referimos sobre todo al período del Nominalismo escolástico, en el que cuanto estamos diciendo tuvo lugar en forma predominante (cf H.R.SCHLETTE, *Nominalismo*, en K.RAHNER y otros, *Sacramentum mundi. Enciclopedia teológica*, Barcelona, Herder, 1977, IV 914-917).
- 39 *La fuerza histórica* 45-46. Ver lo que dice J. Comblin en su artículo *Teología ¿qué tipo de servicio?*, en GIBELLINI, *La nueva frontera* 63-81. Ver también SOBRINO, *Resurrección* 21-53.
- 40 Sobre estas corrientes de pensamiento cf J.FERRATER MORA, *Existencialismo*, en ID., *Diccionario de filosofía*, Madrid, Alianza, 1982, II 1088-1094; ID., *Espiritualismo*, *ibid.* II 1020-1021; ID., *Fenomenología*, *ibid.* II 1147-1152; ID., *Buber, Martín*, *ibid.* I 395-397; ID., *Levinas, Emanuel*, *ibid.* III 1959-1961.
- 41 Como es sabido, quien ha ejercido un influjo decisivo en este intento de elaborar el mensaje de salvación evangélica a partir de un horizonte existencial-personalista, es el teólogo protestante R.Bultmann (cf R.MARLE, *Interpretación existencial*, en RAHNER, *Sacramentum mundi* III 68-72).
- 42 Un claro ejemplo del influjo de esta sensibilidad lo constituye la constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la divina revelación (AAS 68 [1966] 817-830). Es evidente que en ella tanto el concepto de revelación divina cuanto el de fe son elaborados desde esta perspectiva (véanse los nn.2 y 5 respectivamente; sobre todo en este último es fácilmente perceptible la superación de una concepción de la fe de tipo en su mayor parte noético y veritativo, propuesta por el Vaticano I en su constitución dogmática *Dei Filius* [DS 3008], mediante una de tipo nítidamente existencial-personalista. La operación llevada a cabo para ello consistió en la añadidura de pocas palabras a la fórmula labrada por aquel Concilio, pocas palabras que ayudan a dar “el salto cualitativo” deseado).
- 43 *Resurrección* 50.
- 44 Cf GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 115.216; RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 101; SOBRINO, *Resurrección* 22.
- 45 Acerca de esta tendencia a la abstracción por no tener en cuenta las dimensiones socio-políticas de la existencia humana véase la crítica hecha por J. B. Metz en su obra *Teología del mundo*, Sígueme, Salamanca,

1970, 143. Por su parte J.Comblin, con su habitual estilo a veces un tanto irónico, dice: “Nuestra teología contemporánea está sobresaturada - hasta la náusea - de temas existencialistas y personalistas: compromiso, entrega, opción, decisión, profundidad, encuentro, diálogo, etc. Todo esto resulta ya rancio y no quiere decir nada. Es imposible participar en una reunión por inofensiva que sea, sin que se sirva una dosis copiosa de todo eso a los pobres cristianos; sería muy de lamentar esta actitud, si no supiéramos hasta qué punto ellos han podido elaborar mecanismos de defensa que les permitan escuchar los sermones sin entenderlos, a pesar de su aspecto concentrado. Ese desbordamiento de substantivos y de adjetivos no dice nada, no indica nada qué hacer. Dice que hay que hacerlo intensamente, pero no dice qué es lo que hay que hacer. Pues bien, lo que los cristianos se plantean de una forma cada vez más desconcertada es la cuestión del contenido de la acción: qué hay que hacer?” (*Teología ¿qué clase de servicio?* 77).

- 46 Cf BOFF, *Teología del cautiverio* 66; GUTIÉRREZ, *Praxis de liberación* 28-31; ID., *La fuerza histórica* 58.115; SOBRINO, *Resurrección* 40-53.
- 47 Cf COMBLIN, *Teología ¿qué tipo de servicio?* (todo el artículo subraya esta idea); RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 107-113; SOBRINO, *Resurrección* 21-24.
- 48 *Resurrección* 32 (cursivas nuestras).
- 49 Cf BOFF, *Teología del cautiverio y de la liberación* 35 (véase la interesante observación en la nota 1 de esa misma página).
- 50 Resulta emblemático, desde este punto de vista, el título de una de las más famosas obras de S. Anselmo acerca de la encarnación redentora: *Cur Deus Homo?* (PL 158: 359-432).
- 51 Se lo puede verificar en las dos obras mayores escritas por los teólogos de la liberación en este tema: L. BOFF, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Paulinas, 1981, y J. SOBRINO, *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, CRT, México, 1977. Léase, por ejemplo, lo que dice este último en las páginas 90-91 (de la 2ª edición), en las cuales alude explícitamente al dogma calcedonense e intenta hacer una reinterpretación en clave regional. Véase también, del mismo Autor, lo que escribe bajo el título *Jesucristo verdadero Dios y Jesucristo verdadero hombre*, en *Jesús en América Latina* 41-56 y 56-71 respectivamente..
- 52 Cf I. de la POTTERIE, *La vérité selon Saint Jean*, Roma, Biblical Institute Press, 1977, 123; G. KRETSCHMAR, *Le développement de la doctrine du S. Esprit de N. Testament à Nicée*, en “*Verbum Caro*” 22 (1968) 17.
- 53 Véase, por ejemplo, R. HOLTE, *La formule “fides quaerens intellectum” comme expresión de la spiritualité augustinienne*, en ID., *Béatitude et sa-*

gesse. *Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, París, Études Augustiniennes, 1962, 381-386. Pero basta abordar cualquier manual de teología clásica para ver confirmado cuanto estamos diciendo. Los mismos teólogos de la liberación utilizan esa expresión para referirse a la teología, pero dándole un significado diferente (cf por ej. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 81; ID., *Teología de la liberación* 21; ID., *Praxis de liberación* 28-31; SEGUNDO, *Capitalismo-socialismo* 366).

- 54 Es lo que dice expresamente R.Latourelle en el siguiente texto: “La fe es un primer adueñarse, todavía imperfecto y todavía oscuro, del objeto que ella aspira a conocer [...]. Por esta razón existe, en el seno de la fe, un apetito de visión, un deseo de ver, de entender. La teología no es mejor que la fe, pero ella constituye un esfuerzo por responder a este deseo de visión que será saciado solo en el más allá” (*Théologie science du salut*, Bruges-París/Montréal, Desclée de Brouwer/Ed.Bellarmin, 1968, 40, traducción nuestra).
- 55 Es de todos conocida la tendencia de S. Agustín a tematizar su propia experiencia personal y a abordar desde ella la revelación, aun la referente a la naturaleza trinitaria de Dios. Basta ver el libro de sus *Confesiones* (PL 32: 659-868) y su *De Trinitate* (PL 42: 819-1098) para convencerse de ello. En este último es sobre todo su búsqueda de comprensión del misterio íntimo del Dios Trino a través de la analogía psicológica lo más característico desde este punto de vista (cf L.SCHEFFCZYK, *Importancia y limitaciones de la doctrina trinitaria “psicológica” de Agustín*, en J.FEINER - M.LÖHRER [dir.], *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 21977, II 177-180. Véase también A.MILANO, *Il “cogito” trinitario*, en ID., *Persona in teología. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Nápoles, Dehoniane, 1986, 308-318. En la p. 311 dice este Autor: “Ciertamente Agustín presintió la apertura intersubjetiva del misterio trinitario”; y en la p. 316 añade: “Una inmensa distancia separa a Victorino de Agustín: para el primero la especulación trinitaria se convierte en una especie de atrevido discurso teogónico, para el segundo se convierte más bien en un apasionado ejercicio espiritual orientado a descubrir la imagen de Dios en la reflexión de la mente sobre sí misma. En Agustín prorrumpo precisamente esta novedad «personal» y «experiencial»: no se trata ya del alma seccionada por el filósofo, sino más bien del propio «yo» vivido, el «yo» de Agustín, irreducible a cualquier inmersión disolutoria en el Absoluto” (traducción nuestra).
- 56 Una de las preocupaciones de Lutero era cabalmente la de hacer que la Palabra de Dios llegara a ser “Palabra para mí”, indicando con esta fór-

- mula la dimensión autoimplicativa, vivencial, que el acceso a ella debe tener (cf LUTERO, WA Tr.1, 16,13 [n.46,1531: “Sola experientia facit theologum”]); E. de MOREAU - P.JOURDA - P. JANELLE, *La crisis religiosa del siglo XVI. Lutero y el luteranismo*, en A.FLICHE - V.MARTIN [dir.], *Historia de la Iglesia*, Valencia, Edicep, 1978, XVIII 31: “Replegado en sí mismo, analizándose, quiere *sentir* las cosas que solamente nos son conocidas por la fe: la presencia de Dios, la remisión de los pecados [...]” (las cursivas son del original).
- 57 Cf FERRATER MORA, *Pascal Blas*, en ID., *Diccionario* II 2502-2508.
- 58 La reacción de S.Kierkegaard a la tendencia exasperadamente objetivizante de la teología y en general del acercamiento a la fe en su tiempo, está en la raíz del enfoque “existencial” del pensamiento filosófico de este nuestro siglo (cf *ibid.* III 1860-1867).
- 59 *Resurrección* 29 (la “Primera Ilustración” es, según Sobrino, la que encabeza Kant, como liberación del “oscurantismo” medieval; la “Segunda Ilustración” es, en cambio, la que reconoce a Marx por iniciador en su intento de liberación de la miseria de las masas). Cf también ID., *Jesús en América Latina* 26 (sobre la cristología).
- 60 Cf *Summa Theologica* I, q.1.2.4. En la *Secunda Secundae* q.4, a.2,3, se sostiene que el intelecto especulativo se hace práctico “per extensionem”.
- 61 Es iluminadora, en este contexto, la oración con que S.Anselmo abre su *Proslogion*: “Señor, no intento penetrar tu profundidad, porque de ningún modo puedo comparar con ella mi inteligencia; pero deseo en alguna medida entender tu verdad, esa verdad que cree y ama mi corazón. Efectivamente, no trato de entender para creer, sino de creer para entender” (*PL* 158: 227, traducción nuestra).
- 62 Esta idea está insistentemente presente en las obras de los teólogos de la liberación. Basta tomar contacto con cualquiera de sus principales escritos para percibirlo de inmediato. Cf al respecto ARAYA, *El Dios de los pobres* 64-66.
- 63 Cf M.D.CHENU, *La théologie comme science ecclésiale*, Paris, Fayard, 1957; CONGAR, *La fe y la teología*.
- 64 Cf *Summa Theologica* I, q. 1, a 1; véase las dos obras de Chenu y Congar citadas en la nota anterior.
- 65 Cf J.COMBLIN, *Vers une théologie de l’action*, Paris, Office général du Livre/Bruxelles, La pensée catholique, 1964, 78.
- 66 El teólogo uruguayo J.L.Segundo describe en uno de sus escritos lo que se suele llamar “el círculo hermenéutico”. Se trata, según él, del problema del “continuo cambio en nuestra interpretación de la Biblia, en función de los continuos cambios de nuestra realidad presente, tanto

- individual cuanto social. Hermenéutica significa interpretación. Y el carácter circular de dicha interpretación va en que cada nueva realidad obliga a interpretar de nuevo la revelación de Dios, a cambiar con ella la realidad y por ende a volver a interpretar... y así sucesivamente” (*Liberación de la teología*, Lohlé, Buenos Aires, 1975, 12). Cf también BOFF, *Teología de lo político* 254-263.
- 67 Cf W.KASPER, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, Queriniana, 1969, 17 (citando a Aristóteles en *Metafísica* 984a). Véase lo que dice J. Sobrino sobre lo sucedido en este aspecto en el ámbito de la teología de la liberación, en *Resurrección* 37.
- 68 *Praxis de liberación* 30. Ver también BOFF, *Teología del cautiverio* 42.
- 69 De este volumen dice A.Gesché en su prólogo: “Clodovis Boff ha realizado esta tarea con una maestría y una información que harán que su obra - perdónese la frase hecha, que de todas formas dice muy bien lo que tiene que decir - un libro que marcará una época y del que ningún teólogo, aunque trabaje en otras tareas, podrá dispensarse en adelante” (p.10, tad. nuestra). Cf además E.DUSSEL y otros, *Liberación y cautiverio. Encuentro latinoamericano de teología: 11-15 agosto 1975, México. Debates en torno al método de la teología en América Latina*, México, s.e., 1975; X.MIGUELEZ, *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez*, Barcelona, Herder, 1976, especialmente 77-116; R.IDALES, *Cuestiones en torno al método*, en GIBELLINI, *Nueva frontera* 62.67.77.89.
- 70 Cf *La fuerza histórica* 81.
- 71 Cf *La praxis de liberación* 41.
- 72 *La fe en la periferia* 76. Véase también toda la primera parte (pp. 17-118) del libro de C.Boff, *Teología de lo político*.
- 73 *La fe en la periferia* 77; véase igualmente toda la segunda parte (pp. 135-285) del libro de C.Boff arriba mencionado.
- 74 *La fe en la periferia* 78.
- 75 Véase a este respecto lo que dice M.D.Chenu (en contexto europeo) en *Pour une théologie du travail*, Seuil, París, 1965, 46. El caso más notorio de tal manipulación, ya clásico en este contexto, es el de Galileo, al cual se hace una velada referencia en la GS en el n.36.
- 76 Véase especialmente GUTIÉRREZ, *Teología y ciencias sociales* 217-241, pero también y con mayor amplitud BOFF, *Teología de lo político* 31-134 (la mediación socio-analítica).
- 77 Cf BOFF, *La fe en la periferia* 77 (por lo que respecta concretamente a la cristología).
- 78 Algo análogo propone E.Schillebeekx, pero en un horizonte cultural un tanto diverso: “En otro lugar, en un ensayo no completamente elabora-

- do, he sostenido que lo que para la fe religiosa es una convicción y una tesis, en el pensamiento teológico asume la función de una hipótesis a verificar con el material de nuestras experiencias humanas” (*Gesù. La storia di un vivente*, Brescia, Queriniana, 1976, 656, traducción nuestra).
- 79 Cf BOFF, *La fe en la periferia* 11: “Para asegurarse de que no desvirtúa la positividad de la fe, sino que conserva siempre una verdadera comprensión de las cosas, alcanza su sentido originario y lo refiere al siempre presente, la teología se ayuda de las ciencias hermenéuticas [...]; hace la exégesis más rigurosa posible de los textos fundantes de la fe (Antiguo y Nuevo Testamento), usando los instrumentos lingüísticos y filológicos y la sociología del conocimiento [...]. Solo de esta forma puede el teólogo apropiarse, sin ilusiones ni excesivas ambigüedades, de la riqueza de la revelación”.
- 80 Cf BOFF, *Teología de lo político* 149-285 (mediación hermenéutica).
- 81 Véase, por ejemplo, la interesante historia del término “persona” en este contexto, en el libro de MILANO, *Persona in teología* (anteriormente citado).
- 82 Piénsese por ejemplo en los célebres catecismos de G.Astete y J.Ripalda (con numerosas ediciones, utilizados por mucho tiempo en diversas regiones de América Latina), o más cerca de nosotros, en el Catecismo de Pio X (no menos difundido ni menos utilizado que los anteriormente citados).
- 83 Cf COMBLIN, *Teología ¿tipo de servicio?* 77.
- La categoría “autocomunicación” ocupa indudablemente un lugar central en el pensamiento teológico de K.Rahner, como se puede constatar mediante una lectura aun veloz de sus obras.
- 84 Dice P.Richard al respecto: “La cristología, en su larga tradición de veinte siglos, ha sido siempre audaz en asumir los más variados conceptos presentes en la racionalidad humana [...]. Durante siglos se ha utilizado un sistema cristológico basado en los conceptos de persona y de naturaleza. No es este el problema de la cristología. Hoy podríamos utilizar en nuestra investigación cristológica, con absoluta legitimidad, conceptos como historia, liberación, praxis, pueblo, clase, lucha de clase, conciencia social, revolución, etcétera. No hay ningún término que pueda excluirse por principio, a priori. La tradición de la iglesia es una escuela de creatividad, sobre todo cuando se intenta elaborar una cristología liberadora” (*Cristología y racionalidad política*, en *Cristianismo y sociedad*, Buenos Aires, Nuevo Mundo, 1975, 35).
- 85 Cf RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 58-68; J.C.SCANNONE, *Teologia della liberazione*, en K.H.NEUFELD (ed.), *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, Brescia, Queriniana, 1983,

- 393-424; J.L. SEGUNDO, *Le deux théologies de la libération en Amérique Latine*, in "Études" 361 (1984) 149-162.
- 86 Ver el artículo citado en la nota anterior. Otra sistematización más compleja es la que presenta J.B.Libanio en su obra *Teologia da libertação. Roteiro didático para um studio*, São Paulo, Loyola, 1987, 253-268.
- 87 *La fuerza histórica* 77-78.
- 88 Es el caso, por ejemplo, del Informe Rockefeller (cf *The Rockefeller report on the Americas: The official report of a United States presidential mission for the Western Hemisphere*, Chicago, Quadrangle Books, 1969) y también el posterior Informe respecto a la situación de la Iglesia Católica (cf L. INAUDI y otros, *Latin American Institution development: The changing Catholic Church*, California, The Random Corporation, Santa Monica, 1969). Es en este contexto de represión en el que algunos hablan de situación martirial de la Iglesia en América Latina (cf SOBRINO, *Resurrección* 177-209; GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 111-113; I.ELLACURÍA, *Conversión de la Iglesia al reino de Dios. Para anunciarlo y realizarlo en la historia*, Santander, Sal Terrae, 1984, 25-63; 112-125).
- 89 Cf BOFF, *La fe en la periferia* 246.
- 90 El texto completo se encuentra en AAS 86 (1984) 876-909.
- 91 *Introducción*. Véanse también los otros textos de la misma *Instrucción* que se refieren a este tema (VI, 3,4; X,6; IX, 6). Refiriéndose expresamente a un tema fundamental de la teología de la liberación en ella se afirma: "La liberación del Éxodo no puede reducirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política" (IV,3). Y en relación a otro importante componente se añade: "No se puede restringir el campo del pecado, cuyo primer efecto es el de introducir el desorden en la relación entre el hombre y Dios, al así llamado «pecado social» [...]. Ni es tampoco posible localizar el mal principal y únicamente en las malas «estructuras económicas, sociales o políticas», como si todos los otros males encontrasen en ellas su causa, de tal manera que la creación de «un hombre nuevo» dependiera de la instauración de diferentes estructuras económicas o socio-políticas" (IV 14.15).
- 92 *Ibid.* X,5. Véase también X,7 que concierne al mismo tema.
- 93 *Jesús en América* 27.
- 94 *Marxismo en Teología: la fe exige eficacia*, en *La fe en la periferia* 91.
- 95 *Documento Paz* n.5.
- 96 Entre las proclamaciones más recientes del Magisterio, que remiten a otras anteriores, se pueden nombrar la *Octogesima Adveniens* n.34 de Pablo VI (AAS LXIII [1971] 424-425), y la *Instrucción Libertatis Nuntius* VII, 6-9.

- 97 Véase a este respecto el libro publicado por la CEPLA (Comisión de Estudios Pastorales de Latinoamérica), *Praxis del martirio. Ayer y hoy*, Bogotá, CEPLA, 1977.
- 98 Cf RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 248-249.
- 99 Cf *ibid.*
- 100 Véase BOFF, *La fe en la periferia* 93.
- 101 *La fe en la periferia* 76. Ver también sobre este argumento BOFF, *Teología de lo político* 126-131.
- 102 *Cristiani e marxisti. La sfida reciproca alla rivoluzione*, Torino, Claudiana, 1976, 114-115 (trad. nuestra). Véase también L.CASTILLO, *Asumir la historia, hacer historia*, en SIC 402 (1978) 68-70; A.SOSA, *La mediación marxista de la fe cristiana*, *ibid.* 64-67.
- 103 *La fe en la periferia* 97. Ver H.CAMARA, *Que faria S. Tomas de Aquino, o comentador de Aristóteles, diante Kart Marx?*, en “Cuadernos de CEAS” 37 (1975) 52-59.
- 104 Cf J.I.GONZÁLEZ FAUS, *Aprendamos de la historia. A propósito de una eventual condena de la teología latinoamericana*, en SIC (1984) 326-334 (citado por su mismo Autor en una entrevista acerca de la Instrucción *Libertatis Nuntius* en la revista “Vida Nueva” 1444 [1984] 28).
- 105 Cf *Teología y ciencias sociales* 224.
- 106 Cf MÍGUEZ BONINO, *Cristiani e marxisti* 115.
- 107 Cf *ibid.* 116.
- 108 Cf IX, 2-13; X, todo el número.
- 109 *Teología y ciencias sociales* 232. Véase también BOFF, *La fe en la periferia* 95.
- 110 Cf *Teología y ciencias sociales* 234-236.
- 111 Cf *Laborem Exercens* n.8, en AAS 83 (1981) 549-598.
- 112 Véase *ibid.* n.8, en AAS 83 (1981) 551.
- 113 Cf *Teología y ciencias sociales* 231.239-256.
- 114 Cf RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 238-244.
- 115 Cf *La fe en la periferia* 97; respecto a este punto, L. Boff no tiene en cuenta las distinciones que hemos visto.
- 116 Basta echar una rápida mirada a sus escritos para convencernos de la profunda fe en la trascendencia que los cubre.
- 117 *La fe en la periferia* 98.
- 118 Cf MÍGUEZ BONINO, *Cristiani e marxisti* 114-115.
- 119 Cf F.T.HINKELAMMERT, *Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión*, en “Cuadernos de la Realidad Nacional” 9 (1971) 3-28; P.RICHARD, *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza*, S.José de Costa Rica, DEI, 31982, 83.

- 120 Cf M.AGÚNDEZ, *Raíces del ateísmo en C. Marx*, en J.ARANA y otros, *Dios-ateísmo. III Semana de Teología. Universidad de Deusto*, Bilbao, Mensajero, 1968, 149-190, especialmente 167-180.
- 121 Cf RAMOS REGIDOR, *Jesús y el despertar de los oprimidos* 223-224, refiriendo el pensamiento de P. Richard.
- 122 *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza* 84-85.
- 123 Cf III,2.
- 124 CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación*, n. 17b (el texto completo se puede encontrar en AAS 79 [1987] 554-599).
- 125 Cf W.FERM, *Third World Liberation Theology. An introductory Survey*, Orbis Book, Maryknoll, N. Y., 1985; ID., *Third World Liberation Theology. A reader*, Maryknoll, N. Y, Orbis Book., 1985; F. WILFRED (ed.), *Leave the Temple. Indian Paths to Human Liberation*, Maryknoll, N. Y., Orbis Book, 1992.
- 126 Véase por ejemplo A.RIZZI, *Elementi de una teologia della liberazione per l'Occidente. Identità e crisi dell'Occidente*, I, in "Rasegna di Teologia" 28 (1987) 6,557-577; ID., *Elementi di una teologia Della lliberazione per l'Occidente. II. Pace*, *ibid.* 29 (1988) 1,67-77; ID., *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea Della liberazione*, Cinisello Balsamo, Pao-line, 1991.
- 127 Cf las obras citadas en la nota anterior.
- 128 Cf I.JESUDADSAN, *La teologia della liberazione in Ghandi*, Assisi, Cit-tadella, 1986.

Nota bibliográfica

1. Sobre la Teología de la Liberación

AMALADOSS M.

2000 *Vivir en libertad. Las teologías de la liberación en el continente asiático*, Estella, Verbo Divino.

ANDERSON G. H. - STRANSKY T. F.

1979 *Liberation theologies in North America and Europe*, New York, Paulist Press.

ATHEE N. S.

1989 *Justice and only Justice. A Palestinian Theology of Liberation*, Maryknoll, Orbis Books.

- BATSTONE D. y otros
1997 *Liberation theologies, postmodernity and the Americas*, London-New York, Routledge.
- BIGO P. y otros
1990 *Débat dans l'Eglise: théologie de la libération*, Paris, Aide à l'Eglise en Détresse.
- BOFF C. - RAMOS REGIDOR J. - BOFF L. (eds.)
1996 *A teologia da Libertação. Balanço e perspectivas*, São Paulo, Paulinas.
- BONNIN E. (ed.)
1982 *Espiritualidad y liberación en América Latina*, S, José de Costa Rica, DEI.
- CASTILLO J. M.
1997 *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Bilbao, Mensajero.
- CELAM
1974 *Liberación: diálogos en el CELAM*, Bogotá, Secretariado General del CELAM.
- CONE J. H.
1970 *A black theology of liberation*, Philadelphia, J. B. Lippincott.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE
1984 *Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, en AAS 76, 876-909.
- , *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación*, en AAS 79 (1984) 554-599.
- COUTO TEIXEIRA F. (ed.)
1991 *Teologia da libertação*, São Paulo, Paulinas.
- CUNHA ALMEIDA R.
1993 *La teología de la liberación a la luz de la nueva evangelización*, Madrid, SPX.
- DE LA CIERVA R.
1996 *La hoz y la cruz. Auge y caída del marxismo y la teología de la liberación. Historia reservada de los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II sobre ocho mil documentos inéditos*, Madrileños, Toledo, Fénix.
- , *El Dios de la teología de la liberación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986.
- FERM D. W.
1985 *Third World Liberation Theology. An introductory Survey*, Mariknoll (N.Y.), Orbis Books.
- , *Third World liberation Theology. A Reader*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books, 1985.

- FREIRE P. y otros
1974 *Teología negra, teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.
- GIBELLINI R. (ed.)
1977 *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca.
- GIBELLINI R. - RIZZI A. - NESTI A.
1991 *Teologia della liberazione*, Roma, AVE.
- GARZI S.
1986 *Filippine: teologia della lotta e liberazione nazionale*, Assisi, Cittadella.
- JESUDADSAN I.
1986 *La teologia della liberazione in Ghandi*, Assisi, Cittadella.
- JUNG MO SUNG
1996 *Teología y economía. Repensando la teología de la liberación y utopías*, Madrid, Nueva Utopía.
- KIRK J. A.
1979 *Liberation Theology. An Evangelical view from the Third World*, Atlanta, Knox Press.
- LABEQUE M. H.
1997 *Liberación y modernidad. Una relectura de Gustavo Gutiérrez*, Friburgo, Universitätsverlag.
- LOIS J.
1986 *Teología de la liberación. Opción por los pobres*, Madrid, Cristiandad.
- LOPES GONÇALVES P. S.
1997 *Liberationis mysterium*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.
- MANZANERA M.
1978 *Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez*, Bilbao, Mensajero.
- MARLÉ R.
1988 *Introduction à la théologie de la libération*, Paris, Desclée de Brouwer.
- MIGUÉLEZ X.
1976 *La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assman y Gustavo Gutiérrez*, Barcelona, Herder.
- MONDIN B.
1992 *Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, Valencia, EDICEP.
- MONROY B.
1991 *Un enfoque evangélico a la Teología de la liberación*, Terrasa, Libros Clie.
- MUSTO R. G.
1991 *Liberation theologies. A research guide*, New York, Garland Pub.

PERNIA A.

1988 *The kingdom of God in the liberation theology of G. Gutiérrez, L. Boff and J. L. Segundo*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.

PIERIS A.

1988 *An Asian theology of liberation*, Maryknoll (N.Y.), Orbis Books.

—, *El rostro asiático de Cristo. Notas para una teología asiática de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1991.

—, *Liberación, inculturación, diálogo religioso*, Estella, Verbo Divino, 2001.

POTTENGER J. R.

1989 *The political theory of liberation theology*, Albany (N.Y.), State University of New York Press.

PREISWERK M.

1994 *Educación popular y teología de la liberación*, S. José de Costa Rica, DEI.

QUIROZ MAGAÑA A.

1983 *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.

—, *La teología della liberazione*, Roma, Datenews, 1996.

RAMOS REGUIDOR J.

1984 *Jesús y el despertar de los oprimidos*, Salamanca, Sígueme.

RATZINGER J. y otros

1987 *Teología de la liberación*, S. José de Costa Rica, DEI.

RIZZI A.

1991 *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Cinisello Balsamo, Paoline.

RUETHER R. R.

1976 *Per una teologia della liberazione della donna, del corpo, della natura*, Brescia, Queriniana.

RODRÍGUEZ S.

1992 *Pasado y futuro de la teología de la liberación. De Medellín a Santo Domingo*, Estella, Verbo Divino.

ROWLAND C.

2002 *La teología de la liberación*, Madrid-Cambridge University Press.

SCOTT P.

1994 *Theology, ideology and liberation. Towards a liberative theology*, Cambridge, Cambridge University Press.

SIGMUND P. E.

1990 *Liberation theology at the crossroads*, New York, Oxford University Press.

SOBRINO J. - LOIS J. - SANCHEZ-RIVERA J.

1998 *La teología de la liberación en América Latina, África y Asia*, Madrid, PPC.

- SUSIN L. C. (ed.)
2001 *El mar se abrió. Treinta años de teología en América Latina*, Maliaño, Sal Terrae.
- TAMAYO ACOSTA J. J.
2000 *Para comprender la teología de la liberación*, Estella, Verbo Divino.
- TAMAYO J. J. - BOSCH J. (eds.)
2001 *Panorama de la teología latinoamericana. Cuando vida y pensamiento son inseparables...*, Estella, Verbo Divino.
- TÁMEZ E.
1988 *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, S. José de Costa Rica, DEI.
- TONUCCI P. M.
1985 *Teologia da libertação o que é?*, Petrópolis, Vozes.
- TORRES S. - EAGLESON J.
1980 *Teología en las Américas*, Salamanca, Sígueme.
- VAN NIEUWENHOVE J. (ed.)
1986 *Jesús et la libération en Amérique Latine*, Paris, Desclée.
- VOULA E.
2000 *Teología feminista, teología de la liberación. La praxis como método de la teología latinoamericana de la liberación y de la teología feminista*, Madrid, IEPALA.
- YIKYI BAZIÉ A.
1997 *Théologie africaine de la libération*, Roma, P. Universitas Urbaniana.

2. Algunas obras principales de teólogos latinoamericanos de la liberación

- ASSMAN H.
1973 *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, Sígueme.
- BOFF C.
1980 *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, Sígueme.
- BOFF L.
1983 *Jesucristo el liberador*, Santander, Sal Terrae.
—, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1975.
—, *¿Qué es hacer teología desde América Latina?*, Lima, CEP, 1977.
—, *Eclesiogénesis. Las comunidades eclesiales de base reinventan la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1986.
—, *La fe en la periferia del mundo*, Santander, Sal Terrae, 1980.
—, *Jesucristo y la liberación del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1981.
—, *Iglesia, carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982.

- , *Il cammino della Chiesa con gli oppressi. Dalla valle di lacrime alla terra promessa*, Assisi, Cittadella, 1983.
- , *Quando la teologia ascolta il povero*, Assisi, Cittadella, 1984.
- , *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Madrid, Paulinas, 1987.
- , *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Madrid, Paulinas, 1990.
- , *Nova evangelização. Perspectiva dos oprimidos*, Petrópolis, Vozes, 1990.
- , *América Latina: da conquista à Nova Evangelização*, São Paulo, Paulinas, 1992.
- , *Ecología, mundialità, mística*, Assisi, Cittadella, 1993.
- , *Nueva era. La civilización planetaria. Desafíos a la sociedad y al cristianismo*, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1995.
- , *La dignidad de la tierra. Ecología, mundialidad, espiritualidad. La emergencia de un nuevo paradigma*, Madrid, Trotta, 2000.
- BOFF L. - BOFF C.
1988 *Cómo hacer teología de la liberación*, Madrid, Paulinas.
- DUSSEL E.
1972 *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*, Buenos Aires, Latinoamérica Libros.
- , *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, Cerf, 1975.
- , *Caminhos de libertação latino-americana*, São Paulo, Paulinas, 1985. 4 vol.
- ELLACURIA I.
1984 *Conversión de la Iglesia al Reino de Dios. Para anunciarlo y construirlo*, Santander, Sal Terrae.
- ELLACURIA I. - SOBRINO J. (eds.)
1994 *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Madrid, Trotta, 2 vol.
- GALILEA S.
1976 *Teología de la liberación*, Bogotá, Indo-American Press Service.
- GERA L.
1974 *Teología de la liberación*, Lima, CEP.
- GUTIÉRREZ G.
1982 *Teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- , *Teología desde el reverso de la historia*, Lima, CEP, 1977.
- , *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca, Sígueme, 1982.
- , *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job*, Salamanca, Sígueme, 1988.
- , *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, Salamanca, Sígueme, 1989.
- , *La verdad los hará libres*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 1986.
- , *Dios o El oro en las Indias. Siglo XVI*, Salamanca, Sígueme, 1989.

—, *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*, Salamanca, Sígueme, 1993.

MÍGUEZ BONINO J.

1977 *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana*, Salamanca, Sígueme.

MUÑOZ R.

1974 *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme.

—, *Dios de los cristianos*, Madrid, Paulinas, 1987.

RICHARD P.

1980 *La Iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza. Apuntes teológicos para la década de los años 80*, S. José de Costa Rica, DEI.

—, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres*, S. José de Costa Rica, DEI, 1988.

—, *La lucha de los dioses*, S. José de Costa Rica, DEI, 1989.

SEGUNDO J. L.

1975 *Liberación de la teología*, Buenos Aires, Lohlé.

—, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, Madrid, Cristiandad, 1982, 3 vol.

SOBRINO J.

1977 *Cristología desde América Latina. Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico*, México, Centro de Reflexión Teológica.

—, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres como lugar teológico de la ecclesiólogía*, Santander, Sal Terrae, 1981.

—, *Jesús en América Latina. Su significado para la fe y la cristología*, Santander, Sal Terrae, 1985.

—, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, México, Centro de Reflexión Teológica, 1994.

Capítulo cuarto

La evangelización en la Conferencia Episcopal de Puebla



1. La preparación
2. La Asamblea y su documento
3. Elementos fundamentales para una interpretación del documento
4. Concepción de la evangelización en Puebla
5. Algunas áreas concretas del compromiso evangelizador
6. Los agentes de la evangelización

En el presente capítulo analizaremos la propuesta de evangelización de la Conferencia General del Episcopado latinoamericano celebrada en Puebla de los Ángeles a diez años de Medellín. El Episcopado Latinoamericano volvió efectivamente a reunirse en 1979, esta vez con el objetivo de releer la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI a partir de la situación del Continente¹. La Conferencia fue precedida, como se ha tenido ocasión de relevar en el capítulo anterior, por un intenso decenio vivido, en medio de no pocas dificultades, a la luz de las orientaciones de la Conferencia de Medellín, y caracterizado sobre todo por el compromiso en una línea de evangelización liberadora y por la reflexión de la teología de la liberación.

La riqueza del documento elaborado por esta Tercera Conferencia General, notablemente más voluminoso que el de la Segunda, requerirá que el tema de la evangelización presente en él sea abordado en manera más pormenorizada.

1. La preparación

Esta Tercera Conferencia General tuvo un intenso camino de preparación². El primer anuncio oficial de su convocación fue efectuado por el cardenal Sebastián Baggio, prefecto de la Sagrada Congregación de los Obispos y presidente de la CAL, durante la XVI Asamblea del CELAM en Puerto Rico. Tal convocación respondía por lo demás a la petición de numerosas Conferencias Episcopales del Continente³.

El 25 de marzo de 1977, fiesta de la Anunciación, Pablo VI fijó el tema, escogiendo entre varios que se le habían propuesto. Lo enunció en estos términos: *La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*. El 12 de octubre del mismo año fue designada como sede de la reunión la ciudad de Puebla de los Ángeles (México), y se estableció como fecha de su celebración del 12 al 28 de octubre de 1978.

Siguió luego el período de activa preparación, con la ayuda de los diversos instrumentos de los que hablaremos más adelante. Entre tanto, el 6 de agosto de 1978 falleció Pablo VI y su sucesor, Juan Pablo I, reconvocó la Conferencia para la fecha ya fijada. Murió también él al poco tiempo, y Juan Pablo II apenas elegido reconfirmó tal convocación, pero cambiando la fecha a los días del 27 de enero al 13 de febrero de 1979. Él mismo inauguró personalmente la Asamblea, en el primer viaje al exterior de su ministerio pastoral.

La Conferencia no llegó a su celebración de manera improvisada. Como ya la de Medellín, y en forma aún más amplia, involucró en una u otra forma a toda la Iglesia del Continente por al menos dos años⁴. Las dos columnas sobre las cuales se apoyó el trabajo preparatorio fueron, por una parte, la participación corresponsable de las Conferencias Episcopales de las diferentes naciones, con reuniones regionales⁵, encuentros a diferentes niveles, preparación de aportes; y, por otra, el trabajo en equipo de los diecisiete miembros de la Comisión directiva del CELAM, que estudiaron los criterios fundamentales para el plan a desarrollar, sus etapas y sus modalidades. Por lo demás, la mayor parte de los Episcopados comprometió también la corresponsabilidad de los diferentes grupos eclesiales.

Las etapas de preparación se desarrollaron en concreto en torno a dos documentos que aglutinaron todos los esfuerzos en diversos niveles eclesiales.

Ante todo hubo una primera reunión convocada por el CELAM en julio-agosto de 1977, en la cual participaron obispos y expertos. Fruto de ella fue el *Documento de consulta*, llamado también “Libro verde”. No pretendía ser un documento definitivo ni un documento-base para la futura Asamblea, sino más bien un documento-estímulo, enviado a todas las Conferencias Episcopales para que lo estudiaran y lo hicieran objeto de discusión⁶.

Siguió luego una segunda reunión por regiones, en junio de 1978, destinada a recoger y a discutir el material proveniente de las diversas Iglesias y a estudiar la organización de la Asamblea.

En julio del mismo año, en la reunión de coordinación del CELAM que reunió a cerca de setenta obispos, se preparó, con el material recibido, el *Documento de trabajo*, llamado también “Libro blanco”. El documento fue examinado, antes de su distribución, por la Comisión directiva del CELAM en presencia del cardenal Sebastián Baggio y de otros responsables de la futura Asamblea. Junto con él fueron enviados a los futuros participantes de la Asamblea otros cinco valiosos volúmenes de aportaciones auxiliares⁷.

2. La Asamblea y su documento

La Conferencia General iniciada, como ya dijimos, el 27 de enero de 1979, con la presencia y el importante discurso inaugural programático de Juan Pablo II⁸, se desarrolló en diferentes momentos sucesivos⁹. Primeramente se crearon las comisiones provisorias para focalizar, en base a un esquema general, los núcleos temáticos y los temas que se debían incluir. De aquí resultaron tres núcleos fundamentales, siguiendo la metodología del ver-juzgar-actuar. El núcleo del actuar fue a su vez subdividido en tres núcleos, lo cual dio como resultado un total de cinco núcleos explícitos, que son los que constituyen las cinco partes del documento aprobado.

En un segundo momento se formaron las comisiones definitivas para el estudio de los temas. Fueron veintiuno. Ellas trabajaron separadamente, pero a veces intercomunicándose entre sí (sistema de “rejillas”), en las cuatro redacciones sucesivas de cada tema, alternando con trabajos en asamblea.

Por último se llegó a la votación de la cuarta y última redacción del documento, que tuvo como resultado ciento setenta y nueve votos positivos y una sola papeleta en blanco¹⁰. Después de la asamblea se llevó a cabo la revisión del texto por parte de una comisión encargada¹¹, a la que siguió la aprobación definitiva de Juan Pablo II el 23 de marzo de 1979, memoria litúrgica de Santo Toribio de Mogrovejo¹².

El documento de Puebla, en su estructura general, es el resultado del trabajo de las comisiones provisorias. Se abre con un *Mensaje* dirigido a los pueblos de América Latina, que contiene afirmaciones muy importantes y programáticas y, en cuanto tal, podría ser considerado como un condensado de todo el documento. Este a su vez comprende tres núcleos, cinco partes y catorce capítulos.

La primera parte lleva como título *Visión pastoral de la realidad latinoamericana*. Corresponde al primer núcleo, es decir, a la toma de conciencia de la realidad del Continente. Consta de cuatro capítulos.

La segunda parte corresponde al núcleo del juzgar, y constituye el momento doctrinal del documento, que recoge los datos de la revelación como criterio para evaluar y orientar la acción evangelizadora. Su título es *Designios de Dios sobre la realidad de América Latina*. En la introducción se afirma que se trata de hacer esta reflexión teniendo como telón de fondo las aspiraciones y los sufrimientos de los hermanos latinoamericanos, y después de haber considerado con ojos de fe y corazón de pastores la realidad (n.163). Comprende cuatro capítulos.

La tercera parte junto con las dos siguientes corresponde al núcleo del actuar, y lleva como título *La evangelización de la Iglesia latinoamericana*. Título que es esclarecido y especificado por el subtítulo *Comunión y participación*. Esta parte está organizada en cuatro capítulos, todos relacionados con dicho binomio.

La cuarta parte se intitula *La Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina*. Comprende cuatro capítulos de los cuales los dos primeros están dedicados a las dos opciones fundamentales de la Asamblea: por los pobres y por los jóvenes.

La quinta y última parte es muy breve y está intitulada *Bajo el dinamismo del Espíritu. Opciones pastorales*. No está dividida en capítulos y se propone presentar, a modo de conclusión, las grandes líneas y las opciones fundamentales (n.1300), después de haber hecho el esfuerzo, en los diferentes capítulos del documento, de dar respuestas sectoriales.

Se cierra esta parte en los números 1309-1310 con una visión de esperanza y de alegría.

3. Elementos fundamentales para una interpretación del documento de Puebla

Como cualquier otro documento, también el de Puebla puede ser interpretado en diferentes maneras. Tanto más que en él se percibe una cierta heterogeneidad de redacción y de contenido, debida sea al método de trabajo adoptado sea a las diferentes tendencias existentes en el seno de la misma Asamblea¹³. De hecho se han dado diferentes interpretaciones de él, según las diversas perspectivas desde las que fue leído¹⁴. Teniendo presente este dato, pondremos a continuación en evidencia dos elementos que consideramos decisivos para su adecuada comprensión global.

3.1. El horizonte eclesiológico de la Asamblea de Puebla

Un primer elemento es el horizonte eclesiológico en que se celebró la Asamblea. Si no se lo tiene en cuenta, muchas de sus afirmaciones resultan oscuras o hasta pueden ser tergiversadas.

Es importante por ello tener en cuenta que no se puede entender el acontecimiento global de Puebla, y por consiguiente tampoco su documento, sin hacer referencia a Medellín. Juan Pablo II lo subrayó más de una vez en sus diferentes intervenciones¹⁵, y la misma Conferencia hizo otro tanto¹⁶. A su vez, es indispensable considerar que, como ha quedado en claro en los capítulos anteriores, no se puede entender Medellín sin remitirse al Vaticano II¹⁷. El título mismo con el que fue publicado su documento lo indica claramente¹⁸. Por consiguiente, Puebla remite a Medellín y Medellín remite al Vaticano II. Los tres acontecimientos eclesiales pueden ser considerados como otras tantas piedras angulares en la historia de la evangelización, al menos por lo que respecta a América Latina, aunque también en cierta medida por lo que se refiere a la Iglesia entera¹⁹.

En el capítulo segundo quedó en claro, además, que en Medellín la reflexión eclesiológica latinoamericana realizó un verdadero paso

adelante respecto al Concilio Vaticano II, prolongando su impulso renovador. Su atención se desplazó, en efecto, del hombre moderno y secularizado, que tenía ante sí la *Gaudium et Spes*, al hombre “no-hombre” del Continente latinoamericano²⁰. La Iglesia decidió allí actuar su esencial misión de servicio preferencial en favor de este último, es decir, de la masa de pobres y excluidos que lo habitaba. Por eso mismo, desde ese momento, la expresión “Iglesia de los pobres” adquirió un realismo mucho más acentuado que el que había tenido las pocas veces que había aparecido en el Concilio.

En los años que siguieron a la Segunda Conferencia General esa eclesiología siguió reforzándose. No sin dificultades, como se ha visto. Pero, a pesar de todo, el proceso iniciado por Medellín se mantuvo vivo y activo, tanto a nivel de reflexión teológica (teología de la liberación) como a nivel de base (comunidades eclesiales de base). La reflexión fue precedida y seguida por la acción, con consecuencias dramáticas selladas por el martirio de numerosos miembros de la Iglesia²¹.

Contribuyeron a consolidar dicho proceso y a aclararlo tanto la aportación competente de los Sínodos Episcopales celebrados en Roma (especialmente el de 1971 sobre la justicia en el mundo, y el de 1974 sobre evangelización) cuanto las iluminadoras indicaciones de la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI.

Se puede decir que todo ello favoreció, en la Iglesia latinoamericana, la maduración de una nueva conciencia de sí misma y de su propia misión²². Dicha conciencia constituye el horizonte en el cual se desarrolló la Conferencia de Puebla, y brinda por consiguiente una adecuada clave de lectura de su documento.

3.2. Centralidad de una categoría

En este marco de referencia cobra relieve un segundo elemento decisivo. Se trata de un elemento que juega un papel determinante: la categoría “liberación”. Una categoría que estaba ya en cierta medida presente en el documento de la Segunda Conferencia General, y que la teología de la liberación contribuyó después a consolidar en la reflexión y en la praxis de los cristianos del Continente.

Como ya se dijo, en los años que precedieron a Puebla se fue desarrollando en la Iglesia continental un modo peculiar de lectura del

Evangelio, en la cual la mencionada categoría fungía como horizonte global de comprensión. En efecto, los cristianos que en ese período se comprometieron a la luz de su fe en la praxis de liberación histórica propuesta por Medellín y trataron de reflexionar sobre ella, demostraron tener conciencia de la peculiar originalidad de esa su experiencia. Otro tanto hicieron los teólogos de profesión²³.

Hemos ya señalado cómo ellos sostuvieron que su reflexión se distinguía de otros modos de reflexionar sobre la fe, aun conservando una sustancial continuidad con ellos²⁴. Concretamente, en el Continente se realizó una auténtica “relectura” de la Palabra de Dios. Es decir, se efectuó una operación mediante la cual los creyentes se esforzaron por acoger y hacer propia la Palabra de salvación a partir de la concreta situación histórico-cultural en la que estaban viviendo. Se podría decir que filtraron su fe a través del prisma de la praxis liberadora, lo cual los llevó a hacer opciones y llevar a cabo acentuaciones coherentes con tal praxis. Se trata de otro dato que no se puede desatender, por consiguiente, al interpretar el documento de la Tercera Conferencia General, si se lo quiere entender adecuadamente.

En nuestro intento de identificar la legítima propuesta evangelizadora de la Tercera Conferencia General ambos datos serán determinantes y decisivos.

4. Qué entiende Puebla por “evangelización”

Enmarcada en el horizonte apenas expuesto, la Conferencia de Puebla afrontó la temática central que le había sido asignada: la evangelización en el presente y en el futuro del Continente. Ahora bien, para determinar el sentido que atribuyó al término “evangelización”, es necesario remitirse ante todo al contexto de la evolución eclesiológica de la que se ha hablado anteriormente. De lo recordado se deduce que el modelo eclesiológico subyacente en las opciones más características de Puebla es el de una Iglesia servidora comprometida con el crecimiento del hombre, y más concretamente del no-hombre latinoamericano, hacia su plena realización según el proyecto contenido en la fórmula evangélica “Reino de Dios”²⁵. La especificación de esa voluntad de servicio, aun genérica, es formulada por la Conferencia de manera concisa en los siguientes términos:

“El gran ministerio o servicio que la Iglesia presta al mundo y a los hombres en él es la evangelización (ofrecida con hechos y palabras (cf DV 2), la Buena Nueva de que el Reino de Dios, reino de Justicia y de paz, llega a los hombres en Jesucristo” (n.679)²⁶.

La Iglesia, por lo tanto, según este texto, sirve evangelizando. Es su modo específico de servir al mundo, y particularmente al mundo de los pobres.

4.1. Una aclaración semántica

Si ese era, en el pensamiento de la Conferencia, el servicio fundamental que la Iglesia debía prestar a los hombres y a los pueblos del Continente, era indudablemente importante aclarar su sentido y sus implicaciones. Tanto más que, como sostenía su documento, entre los cristianos latinoamericanos se daba una cierta confusión al respecto (n.346). Se hacía necesario, por lo tanto, un esclarecimiento de tipo teórico-terminológico. La Asamblea lo realizó en la parte titulada *¿Qué es evangelizar?* (nn.340-562).

Con el fin de captar mejor ese esclarecimiento examinaremos ahora las diferentes aportaciones que ofrece el texto, teniendo siempre presente que se inspira básicamente en la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi*.

Es importante, en primer lugar, precisar qué entiende la Asamblea por “Evangelio”, término relacionado desde el punto de vista filológico con la palabra “evangelización”. En el documento designa “el mensaje de Jesús” (n.226), es decir, la Buena Nueva que El anunció durante su vida, en la cual concentró todos sus esfuerzos y por la que también murió. El mismo documento pone en evidencia, además, que el centro o núcleo en torno al cual gira tal mensaje es el Reino de Dios (*l.c.*) o, con palabras equivalentes, la salvación de los hombres (n.351).

Es asimismo importante, en segundo lugar, precisar qué significado da al mismo término “evangelización”. Como permite entrever el n.679 citado poco más arriba, en el que precisa que la evangelización puede “ser ofrecida con hechos y palabras”, y teniendo presente la línea de fondo de la *Evangelii Nuntiandi*, se puede decir que usa dicho término en múltiples sentidos.

Algunas veces designa con él el anuncio verbal del mensaje de Jesús, ya sea como primera proclamación o como ulterior profundización catequística, ya como denuncia. En todos estos casos evangelizar equivale a “decir” a los hombres el Evangelio de Jesucristo (véanse, por ejemplo, los nn.357 y 1063).

Otras veces, con dicho término entiende designar la actuación del mensaje de Jesús en la vida personal o en la vida comunitaria en el seno de la Iglesia. Es el ámbito del “vivir” el Evangelio de Jesucristo, que se convierte en testimonio ante los hombres (como por ejemplo, los nn.272.356, etc.).

Hay veces en la que la palabra “evangelización” designa la acción orientada a realizar concretamente en el mundo el mensaje de Jesús, o sea a fermentar el mundo, en sus diferentes aspectos y niveles, en la dirección del reino de Dios según la propuesta de Jesús. Abarca, por tanto, toda la gama del “hacer realidad” el Evangelio de Jesucristo en la historia concreta (véase el n.1232).

Por último, algunas veces el término significa conjuntamente todo lo antes mencionado, como deja entrever el título mismo de todo el documento.

Hay que subrayar un dato que caracteriza decisivamente el modo de pensar de Puebla: esos diferentes aspectos sectoriales contenidos en el término “evangelización” están sistematizados e interrelacionados en un determinado modo. En concreto: el anuncio verbal del Evangelio en cuanto tal no pertenece al orden de los fines, sino al de los medios; pertenecen en cambio al orden de los fines su vivencia y su actuación. Este último es entendido en definitiva como el fin último hacia el cual se orienta el entero proceso de evangelización. Se pueden ver a este respecto los nn.142.271 y 350, que expresan explícitamente lo que está implícitamente presupuesto en todo el documento.

Las precisiones hechas ayudan también a puntualizar el sentido de las afirmaciones en las que el documento, remitiéndose a *EN* n.14, sostiene que la evangelización es la misión “fundamental”, “primordial”, “propia” y “específica” de la Iglesia (nn.4.181.224.270 y 348). En dichas afirmaciones el término “evangelización” no puede ser tomado en el sentido restrictivo del anuncio verbal, porque entonces la misión de la Iglesia consistiría fundamentalmente en el “decir” el Evangelio; la Iglesia, en cambio, como se deduce de los textos evangélicos, ha sido convocada por Jesús de Nazaret para contribuir en la “actuación” de su

propuesta; lo cual implica también por cierto el anuncio, pero va mucho más allá de él.

Hay que hacer notar asimismo que, siempre según la Conferencia, el hecho de haber recibido y acogido el Evangelio, hecho que da a la Iglesia la posibilidad de fermentar el mundo en orden al Reino de Dios guiada por la luz que él le comunica, no le confiere sin embargo el monopolio de tal acción. En efecto, mientras por una parte las afirmaciones reportadas subrayan la peculiaridad de la Iglesia por el hecho de poseer el Evangelio, por otra no pretenden negar que haya otros hombres y mujeres que, aun sin conocerlo explícitamente o sin acogerlo, lo estén de alguna manera viviendo y actuando (n.319). En realidad, cualquiera que obre en la dirección propuesta por Jesús está evangelizando, aun sin saberlo o sin quererlo (cf *Mt* 25, 31-46).

4.2. Una evangelización contextualizada

Otro rasgo característico de Puebla es el de no haber pensado la evangelización en abstracto ni de manera deductiva, sino más bien, como ya lo había hecho Medellín, a partir de la situación concreta de los interlocutores del anuncio. Ello aparece ya claro en la declaración con que se abre el primer capítulo de la primera parte del documento:

“La Iglesia ha recibido la misión de llevar a los hombres la Buena Nueva. Para el cumplimiento eficaz de esta misión, la Iglesia en América Latina siente la necesidad de conocer el pueblo latinoamericano *en su contexto histórico* con sus variadas circunstancias” (n.3, cursivas nuestras).

Esta afirmación se repite en varias otras ocasiones a lo largo del documento, y constituye como un presupuesto fundamental del mismo²⁷. Respondiendo a tal necesidad, la Asamblea dedicó en primer lugar sus esfuerzos a identificar dicho contexto. Y delineó una panorámica que abarca sea el ámbito humano en cuanto tal (visión socio-cultural, según lo indica el título del capítulo segundo), sea el ámbito propiamente eclesial; y éste último referido al pasado (capítulo primero), al presente (capítulo tercero) y al futuro (capítulo cuarto).

Además de esa visión de conjunto inicial, a lo largo de todo el documento cada parte y cada tema comienza generalmente con una

descripción de la realidad sectorial concernida²⁸, y en el curso de las temáticas afrontadas son muy frecuentes las referencias a la situación real de los pueblos del Continente²⁹.

Este punto de partida da un acentuado realismo al documento y a la tarea evangelizadora que propone. Hay que concluir de ello que se desnaturalizaría el entero enfoque del tema de la evangelización en Puebla si no se lo tuviese en cuenta.

4.3. Un intento de síntesis

En pocas palabras, y de manera muy sintética, se puede decir que para la Tercera Conferencia General la evangelización es aquella compleja actividad a través de la cual se hace realidad hoy, en el Continente latinoamericano, el proyecto propuesto por Jesús; una actividad que incluye aspectos de anuncio verbal (palabra), de vida (testimonio), de acción (actividad de transformación evangélica de la realidad social, política, económica y cultural), y en la cual el último de estos aspectos desempeña un papel preponderante.

4.4. Evangelización y liberación

Se ha dicho anteriormente que la categoría “liberación” tiene una función central en el documento de Puebla. Por ello es importante ver cómo la relaciona con la evangelización, su tema central. Con este fin tomaremos ahora en consideración dicha relación en los dos ámbitos a los cuales el texto dedica mayor atención: el de la evangelización como anuncio verbal y el de la evangelización como acción. Teniendo en cuenta la jerarquización antes señalada, comenzaremos por este último.

Encontramos en el texto algunos datos significativos desde este segundo punto de vista.

Un primer dato es este: cuando la Conferencia se refiere a la evangelización como acción la entiende principalmente en clave histórica, es decir, como un actuar respondiendo a los desafíos de la presente situación socio-histórica, mirando a transformarla evangélicamente y a fermentarla en orden al Reino de Dios. Ello no significa que ignore

otros ámbitos en los cuales la acción evangelizadora debe ser efectuada, como por ejemplo el ámbito interpersonal o el asistencial; significa en cambio que privilegia una determinada dimensión de la acción: aquella que, dadas las circunstancias, considera como la más urgente.

A ese primer dato se añade un segundo: de esa acción histórica habla algunas veces en términos genéricos de “promoción humana”³⁰, y numerosas otras veces, en cambio, en términos más específicos de “liberación” o “liberación integral”³¹. Lo cual permite vislumbrar la gran importancia que le reconoce en el ámbito de la evangelización. No es por lo demás superfluo recordar una vez más que el documento usa el término “liberación” en el sentido concreto ya anteriormente explicado. No faltan por cierto en él alusiones a su aspecto interior-personalista³², pero en la gran mayoría de los casos indica o connota indirectamente su dimensión socio-histórica³³. Y cuando lo usa en este último sentido, lo que determina su contenido es la comprobación de la situación socio-histórica en que se encuentra el Continente³⁴.

Como tercer dato anotamos que el documento declara repetidamente, siguiendo *EN* nn.31-32, que esta dimensión socio-histórica de la acción evangelizadora está vinculada en múltiples formas con la salvación ofrecida por Cristo³⁵. Tal dimensión no es, por tanto, algo aleatorio u opcional, sino que forma imprescindiblemente parte de la salvación.

Teniendo presente cuanto se ha venido diciendo se puede también entender el significado y el alcance del adjetivo “integral” que acompaña frecuentemente al sustantivo “liberación” en el documento. Quiere subrayar que ella no puede olvidar ni el aspecto interiorpersonalista (liberación del pecado personal), ni el aspecto socio-histórico (liberación de la actual situación económica, social, política y cultural calificada como “pecado social”: n.28); sin embargo, en base a los textos citados se puede decir que centra principalmente su atención en el segundo de los aspectos mencionados.

Por tanto, para la Conferencia, “realizar” o “hacer” el Evangelio de Jesús en la concreta situación histórica del pueblo latinoamericano, significa sobre todo - aunque no exclusivamente - comprometerse activamente en la liberación integral de los pueblos del Continente, bajo la guía del mismo Evangelio.

Por lo que se refiere a la evangelización como anuncio verbal hay que observar una reiterada insistencia del documento en afirmar que la

liberación debe ser efectuada por la Iglesia y por los cristianos a la luz del mensaje de Jesús. En efecto, mientras por una parte sostiene que ellos no deben recabar la luz de otras fuentes³⁶, por otra afirma categóricamente que la fuente primera del anuncio es el Evangelio³⁷. Propone, además, como fuente próxima del anuncio la “doctrina” o “enseñanza social de la Iglesia”³⁸.

Para Puebla, pues, “decir” hoy el Evangelio de Jesucristo en América Latina significa sobre todo - aunque no exclusivamente - anunciar el mensaje de liberación propuesto por El, decírselo a sí mismos y decirlo a los demás; es proponer una liberación “evangélica”, develando su sentido, su alcance, su meta y sus métodos.

Recogemos, para acabar este punto, un texto sintético muy denso en el que la Conferencia pone en evidencia la razón profunda de la relación existente entre evangelización y liberación. Es el siguiente:

“Los pastores de América Latina tenemos razones gravísimas para urgir la *evangelización liberadora*, no sólo porque es necesario recordar el pecado individual y social, sino también porque de Medellín para acá, la situación se ha agravado en la mayoría de nuestros países” (n.487, cursivas nuestras).

La expresión “evangelización liberadora”, ausente como tal en Medellín pero usada por Puebla en este texto y en otros³⁹, condensa en sí cuanto se ha sido dicho respecto a los dos ámbitos del “hacer” y del “decir” el Evangelio en América Latina.

4.5. Evangelización y “comunidad y participación”

La Tercera Conferencia ha enriquecido la propuesta liberadora hecha en Medellín, sobre todo mediante una mejor especificación de la meta hacia la cual debe tender el proceso de liberación. Lo ha hecho utilizando el binomio “comunidad y participación”⁴⁰. Resulta por lo tanto importante ver cómo la Asamblea conjugó ese binomio con su tema central. Lo haremos afrontando también aquí el tema en los dos ámbitos antes considerados, y en el mismo orden del punto precedente.

En el contexto de la evangelización como acción, el punto de partida para captar el sentido que dio al binomio - que en la *Presenta-*

ción del documento califica como “el espíritu” del acontecimiento de Puebla⁴¹ - está constituido por la declaración del n.482:

“Aparecen dos elementos complementarios e inseparables: la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad, y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres que culmina en la perfecta comunión del cielo, donde Dios es todo en todos y no habrá más lágrimas” (cursivas nuestras; véase también el n.491).

La comunión, que es también participación, indica de esta forma el término u objetivo último del proceso de liberación.

En el documento se encuentran otros numerosos textos que aluden a la construcción de esa “comunión y participación” en la sociedad latinoamericana subrayando su alcance y nivel socio-histórico. Proponen en términos genéricos la meta hacia la cual tender al construir la comunión. Sostienen que es “una sociedad o un mundo más justos y fraternos”⁴², una “nueva sociedad” (n.1305), una “nueva humanidad” (n.350), una “sociedad verdaderamente humana” (n.1308), la “civilización del amor”⁴³, en la cual la comunión y la participación sean una realidad. Hay que notar que en ningún momento se sugieren en el texto proyectos históricos concretos, y que la Asamblea se contenta con someter a crítica los que considera negativos (nn.542-550), y con invitar a los cristianos, sobre todo a los laicos, a elaborar otros que sean válidos (n.553). Los textos referidos ponen además en evidencia las implicaciones negativas de las situaciones de falta de comunión y participación del Continente, y la necesidad de actuar la comunión en los diferentes sectores de la realidad.

En el contexto de la evangelización como anuncio es la luz del Evangelio de Jesucristo, según el documento, la que define la meta última y definitiva a la cual está llamado el hombre. Consiste en la “comunión y participación” en la vida trinitaria⁴⁴.

A la luz de ese esclarecimiento evangélico se evidencia también el sentido de la “comunión y participación” que se persigue históricamente. En primer lugar, por cuanto el Evangelio lleva a descubrir el valor que tiene la “comunión y participación” construida históricamente y su verdadera consistencia, dado que en ella se anticipa de alguna manera la situación definitiva de la humanidad en su meta final; en segun-

do lugar, por cuanto el mismo Evangelio deja en claro su relatividad, al confrontarla con la meta definitiva (nn.218 y 141).

La luz del Evangelio hace además posible y estimula la denuncia tanto de las falsas propuestas teóricas globales de sociedad que no respetan los criterios de comunión y participación⁴⁵, cuanto de las violaciones concretas de tales criterios que se verifican de hecho en todo el Continente⁴⁶.

Para Puebla, pues, desde este punto de vista, evangelizar hoy significa decir (anunciando y denunciando) la meta última del proceso de construcción de la historia propuesta por Jesucristo, como también el valor y la relatividad de sus realizaciones históricas.

5. La opción preferencial por los pobres en Puebla

La rica y compleja propuesta de evangelización liberadora lanzada por Puebla encuentra en la opción preferencial por los pobres uno de sus componentes más característicos; aun más, se puede decir que es su característica fundamental. Por lo tanto, merece que le dediquemos una atención particular⁴⁷.

5.1. Ubicación del tema en el documento

Es ya significativo el lugar que el tema ocupa en el documento. Es abordado, de hecho, en el primer capítulo de la cuarta parte que lleva como título *La Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina*. Tal ubicación indica el papel-guía que tiene en el conjunto de esta cuarta parte, en la cual se busca concretar el actuar de la Iglesia. En su introducción general se afirma:

“El Espíritu del Señor impulsa al Pueblo de Dios en la historia a *discernir los signos de los tiempos* y a descubrir en los más profundos anhelos y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la Sociedad, para hacerla más humana, justa y fraterna” (n.1128, cursivas nuestras).

En el texto resuena claramente el pensamiento de la GS n.11. Se hace efectivamente una referencia a uno de los aspectos esenciales de la

misión eclesial al servicio de la evangelización: el “discernimiento”. Es importante notar que, según el n.1129 del documento, tal discernimiento tiene como objeto concreto una situación socio-histórica que la Asamblea considera como la más global y al mismo tiempo la más preocupante: la pobreza extrema que marca la vida de la “gran mayoría de nuestros hermanos” (n.1135).

5.2. Algunas aclaraciones importantes

La centralidad de esta opción en el proyecto de evangelización propuesto por la Conferencia requiere una adecuada atención a sus diferentes aspectos.

Ante todo hay que precisar el sentido y el alcance de la opción. En el n.1134, al introducir el tema el documento proclama, con un estilo marcado por cierta solemnidad:

“Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral”⁴⁸.

Son palabras que tienen necesidad de explicación, porque no todo se puede dar por descontado en ellas, especialmente si se tienen presentes tomas de posición diferentes o contrarias a las de la Asamblea.

Se habla de “pobres”, y ya esta palabra necesita una primera aclaración. En realidad, como se observó en el capítulo anterior, abstractamente hablando el término designa cualquier persona que en cualquier manera carezca de algún bien. El documento lo utiliza en cambio en un sentido muy concreto, como lo ha hecho y lo hace también la teología de la liberación. En base a todo el contexto, y particularmente al n.1135 (teniendo en cuenta especialmente la nota que se incluye en ese número a pie de página y que aclara el texto) se puede afirmar que por “pobres” quiere designar a quienes sufren una privación de tipo socio-histórico, es decir, aquella privación que en el Continente tiene sus raíces en el ámbito de los bienes materiales (pobreza económica) y que se proyecta también en lo social, lo político y lo cultural. Los pobres a los cuales se refiere son, por lo tanto, la “gran mayoría” de los latinoamericanos, como indica en los nn.1135.1156. Su pobreza es un fenómeno de masa, colectivo, y no aislado o individual; es además un fenómeno de

tipo estructural, y no sólo personal (n.1160); es un fenómeno, por último, no natural, sino conflictivo, es decir, provocado por la libre decisión de los hombres (n.1159).

La Asamblea califica esa pobreza concreta, a la luz de la Palabra de Dios, como una “realidad escandalosa” (n.1159), porque contradice el plan de Dios sobre el hombre (n.28). Es esa la razón por la cual su eliminación es considerada como parte indispensable de la tarea evangelizadora.

Se habla, además, en el texto citado y en todo el capítulo, de “opción preferencial” por los pobres. También esta expresión requiere una aclaración.

Antes que nada, no se trata de una opción o elección por los pobres tomados individualmente, sino más bien y en primer lugar por el conjunto de pobres, por la masa de pobres en cuanto tal, y posteriormente también por los individuos singularmente tomados.

En segundo lugar, la opción en su favor no significa una polarización absoluta en ellos, como si se pretendiera excluir a los demás, a los que no están viviendo en la pobreza⁴⁹, sino una atención preferencial a ellos (n.1142), en el sentido de priorizarlos en la propia preocupación. Lo cual quiere decir ponerse de su parte, prospectar la visión de las cosas y la acción a partir de ella.

Se puede entender mejor lo que significa dicha opción si se toma en cuenta lo que el documento dice acerca de la conversión que ella exige de la Iglesia. Esa conversión tiene un aspecto intraeclesial, que afecta a las personas y a las estructuras de la Iglesia (nn.1157-1158), pero tiene también una dimensión transeclesial, que implica el comprometerse con los pobres (nn.1140-1141) con miras a su liberación integral (n.1134). Es esta segunda dimensión la que debe “subsumir” a la primera, y no viceversa. Es el compromiso real y concreto por los pobres el que debe producir la conversión interior de la Iglesia, transformándola en una “Iglesia para los pobres”, una “Iglesia pobre”.

Una segunda aclaración requerida se refiere al fundamento de dicha opción. Puebla se preocupa de hacer notar que ella no es fortuita y aleatoria, sino que hunde sus raíces en motivaciones muy decisivas. Dos son las principales, estrechamente relacionadas entre sí: una pertenece al ámbito de la fe y es determinante para una comunidad como la Iglesia, que pone como fundamento de su ser y de su obrar la fe; la otra pertenece al ámbito de la realidad histórica.

La motivación de fe deriva de la específica relación de la Iglesia con Cristo. Como dice el documento, la Iglesia debe “mirar a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora” (n.1141). Ahora bien, Cristo, al desplegar su misión, hizo suyo el compromiso por los desheredados (n.1141), y tuvo a los más pobres como los primeros destinatarios de su misión (nn.1142, 1145); consiguientemente la Iglesia no puede no hacer otro tanto. En este contexto es también iluminador, según el texto, el ejemplo de María (n.144).

La otra motivación, que concreta históricamente la precedente para la Iglesia de hoy, es la situación en que se encuentra el Continente. Efectivamente, el documento afirma que tal opción es exigida por la realidad escandalosa provocada por los desequilibrios económicos presentes en América Latina (n.1154), desequilibrios que son descritos en diversos pasajes con las más variadas formulaciones⁵⁰. Es esta situación la que confiere en la actualidad al compromiso de Jesús, que él realizó en las circunstancias propias de su tiempo, un alcance en cierto sentido nuevo. La Iglesia está llamada a releer en tal contexto concreto lo que Jesús hizo en el suyo.

La tercera aclaración se refiere a las implicaciones contenidas en tal opción. Fundamentalmente, y en consonancia con lo que se ha propuesto ser y hacer en el Continente siguiendo las huellas de Cristo, la Iglesia tiene que servir a esos pobres concretos. Tiene que ser, de hecho, una Iglesia-servidora. Un servicio consiste esencialmente, como hemos ya visto, en la evangelización con todo lo que ello implica (n.1145). Al concretarlo es necesario tener en cuenta un punto de grande importancia, indicado en el n.1147:

“El compromiso con los pobres y los oprimidos y el surgimiento de las Comunidades de Base han ayudado a la Iglesia a descubrir *el potencial evangelizador de los pobres*, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios” (cursivas nuestras).

En este texto los pobres del Continente no son ya vistos solo como destinatarios de la evangelización, sino además como sujetos activos de ella. Se afirma que constituyen un “potencial evangelizador”. Lo cual significa que, también desde este punto de vista, la gran mayoría

del Continente es reconocida como dotada de una función verdaderamente protagonista en la evangelización (n.1129).

Se comprende mejor el enunciado si se tiene presente que América Latina, que está en situación de extrema e inhumana pobreza (n.1159), es al mismo tiempo en su gran mayoría cristiana y, para más, católica. Son estos pobres, que conforman de hecho en máxima parte la Iglesia, quienes deben ser los protagonistas de la evangelización, la cual resulta por consiguiente ser una auto-evangelización. Resultado de todo ello es que, como sostiene uno de los teólogos de la liberación, la Iglesia no es ya solamente una Iglesia “con” los pobres, ni solamente una Iglesia “para” los pobres, sino realmente una Iglesia “de” los pobres⁵¹.

Especificando lo dicho hay que evidenciar que la evangelización de estos pobres concretos, como destinatarios y como sujetos, debe ser realizada, siempre según el documento, en las dos líneas de la evangelización-acción y de la evangelización-anuncio.

En la primera subraya que hay que comprometerse activamente para obtener su liberación integral de la situación de injusta pobreza en que se encuentran⁵², eliminando no sólo los efectos sino también las causas que la provocan (nn.1146, 1160), con miras a la construcción de una “nueva convivencia humana digna y justa” (n.1154) y, consiguientemente, de una nueva sociedad “justa y libre” (*l.c.*).

En la segunda pone de relieve sobre todo el esfuerzo en la iluminación de su dignidad, que llevará a los pobres a ayudarse a sí mismos en este esfuerzo de liberación y a alcanzar la comunión con el Padre y con los hermanos (n.153).

6. Algunas áreas concretas del compromiso evangelizador

Además de su opción prioritaria por los pobres y en consonancia con ella, la evangelización liberadora propuesta por Puebla comporta un compromiso concreto en diferentes áreas: 1) la construcción de una nueva sociedad, 2) la política, 3) la cultura, 4) la religiosidad popular.

6.1. Evangelización liberadora y construcción de una nueva sociedad

Hay una relación estrecha entre este tema y el anterior. En cierta manera es su continuación y la concretización de uno de los aspectos implicados en la evangelización como acción liberadora. Se lo aborda en los dos últimos capítulos de la cuarta parte del documento.

Para enmarcar la acción a desarrollar en este contexto, los obispos han querido ante todo describir, una vez más y a grandes rasgos, la situación de la sociedad mundial y, en su interior, de la sociedad latinoamericana.

Por lo que respecta a la sociedad mundial, ponen de relieve peyorativamente una característica global: se presenta siempre “más desequilibrada en su convivencia” (n.1264). Entre las manifestaciones de tal desequilibrio mencionan, como causa primera y principal, el abismo existente entre las naciones ricas y las naciones pobres (n.1264), señalando al mismo tiempo, que sus raíces o causas radican en “mecanismos impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo” (n.1264); más concretamente, hacen referencia a sistemas de organización de la economía y de política internacional que generan explotación de los más pobres (n.1265).

En la sociedad latinoamericana evidencian, en el período intermedio entre Medellín y Puebla, la existencia de dos claras tendencias: una, hacia la modernización, marcada por un fuerte progreso económico, de creciente urbanización, de tecnificación de las estructuras económicas, políticas, militares, etc. (n.1207a); la otra, hacia la pauperización y la exclusión creciente de las grandes mayorías de la vida productiva (n.1207b). Consecuencia de ello es el progresivo enriquecimiento de pocos y el creciente empobrecimiento de la grande mayoría (n.1208), con el surgimiento de un “grave conflicto estructural” (n.1209).

A la descripción de la situación sigue un atento discernimiento global, inspirado en la fe:

“El hombre latinoamericano sobrevive en una situación social que contradice su condición de habitante de un continente mayoritariamente cristiano: son evidentes las contradicciones existentes entre las estructuras sociales injustas y las exigencias del Evangelio” (n.1257).

Y en el n.1258, analizando sumariamente las causas de esa situación, hacen una clara referencia al pecado. Se trata, por lo tanto, de una situación anti-evangélica, que exige ser transformada en orden a la creación de una nueva sociedad conforme a los enunciados de la propuesta de Jesús. Aun cuando el documento no lo dice expresamente, es evidente que igual juicio le merece la situación de la sociedad internacional, en la cual se constatan, a escala mundial, idénticas contradicciones. A ese juicio habría que añadir otros parecidos propuestos por la Asamblea en otros pasajes, que refuerzan lo que en él se afirma de modo conciso⁵³.

En síntesis, Puebla reconoce en la sociedad, tanto continental como mundial, una situación de “pecado social” o “estructural” que, en cuanto tal y a la luz de la fe, exige ser eliminado, y del cual el hombre latinoamericano debe ser liberado.

La posibilidad y, todavía más, la necesidad de que la Iglesia actúe en ese contexto se funda en el hecho de que su misión primordial es la evangelización, en el sentido global ya explicado. Lo declara explícitamente el documento citando *EN* n.29:

“La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre”.

Es claro, pues, que también la dimensión social debe ser fermentada por el Evangelio y, por consiguiente, tiene que ser objeto de la acción evangelizadora. La Iglesia no puede limitarse al ámbito individual; ello significaría traicionar su misión de salvación concreta. Desde el momento que es consciente de que del modo en que está organizada (o desorganizada) la sociedad, depende también en gran medida la salvación concreta de los hombres, es obvio que no pueda prescindir de interesarse de la construcción de la sociedad.

El objetivo de esa acción está delineado en la declaración que los obispos hacen en el n.1255:

“Ocupándonos de la realidad del orden nacional e internacional lo hacemos en una actitud de servicio como pastores, y no desde el ángulo económico, político o meramente sociológico. Buscamos que haya entre los hombres una mayor comunión y participación en los bienes de todo orden que Dios nos ha dado”.

El ideal de la “comunidad y participación”, meta última de la historia, es también el que debe orientar la acción de colaboración al construir una nueva sociedad. En ella, como se ve en el texto citado, el aspecto de la comunidad de los bienes, aún de los materiales, ocupa un lugar de importancia.

Por lo que respecta a los límites que hay que respetar en el ámbito de esa acción, hay una afirmación que merece particular atención. Está en el n.1211. Se afirma en él que la Iglesia, al colaborar válidamente en la construcción de la sociedad, no se atribuye la competencia de proponer modelos alternativos a tal fin. Es, como se ve por las citas de la nota reportadas de GS 42 y 76, una toma de posición inspirada en el Vaticano II que quiere salvaguardar la autonomía de las realidades terrenas, liberando al mismo tiempo a la Iglesia de implicarse en lo temporal. No se quiere reeditar la experiencia de la cristiandad medieval, en la que lo social y lo político estaban directamente sujetos a lo religioso-eclesial.

En los dos capítulos de Puebla que estamos examinando hay una serie de orientaciones para la acción a realizar en este ámbito. Van de la concientización al servicio concreto, pasando a través de la promoción de la dignidad humana y la clarificación del destino universal de los bienes.

Respecto a la concientización, el documento formula un enunciado de carácter general en éstos términos:

“Tenemos conciencia de que la misión de la Iglesia no se reduce a exhortar a los diversos grupos sociales y a las categorías profesionales, en la construcción de una sociedad nueva para el pueblo y con el pueblo, ni se trata solamente de estimular a cada uno de los grupos y categorías a dar su contribución específica con honestidad y competencia, sino también a ser agente de una concientización general de responsabilidad común, frente a un desafío que exige la participación de todos” (n.1220).

Y en el n.1283, afirma que la Iglesia debe crear, junto con todos los hombres de buena voluntad, una conciencia ética en torno a los grandes problemas internacionales.

Por otra parte, el mismo documento lleva ya a cabo esta obra de concientización cuando, desde el n.1237 al n.1249, se dirige a los diferentes grupos y categorías sociales: a los políticos y a los hombres del

gobierno, al mundo intelectual y universitario, a los científicos, técnicos y forjadores de la civilización tecnológica, a los responsables de los medios de comunicación social, a los artistas, a los juristas, a los obreros, a los campesinos, a los economistas, a los militares, a los funcionarios y, en fin, a todos los que contribuyen y colaboran al normal funcionamiento de la sociedad.

Tocante a la defensa y promoción de la dignidad humana, el documento la declara como primera preocupación al trazar las “líneas de acción pastoral” correspondientes a esa temática (n.1223). El fundamento de tal acción se encuentra en el valor evangélico de la dignidad de la persona. Al respecto se citan, en la nota 1 del n.1254 con el que inicia el capítulo cuarto, las palabras de Juan Pablo II:

“Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aún siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser”⁵⁴.

La concretización de tal acción es enunciada en forma genérica en el n.1268:

“La Iglesia, experta en humanidad, tiene que ser voz de los que no tienen voz (de la persona, de la comunidad frente a la sociedad, de las naciones débiles frente a las poderosas) correspondiéndole una actividad de docencia, denuncia y servicio”⁵⁵.

Por lo que se refiere a la iluminación del sentido de los bienes materiales sostiene que ella es exigida por el realismo evangélico de la acción pastoral. Si, como se ha visto repetidamente, en la base de la situación de desequilibrio social imperante está la relación con los bienes materiales actuada en formas injustas, es obvio que este sea un punto que urge aclarar a la luz del Evangelio.

A este propósito, en el documento se enuncia como principio-guía de las líneas de acción pastoral “el destino universal de los bienes creados por Dios y producidos por los hombres, los cuales no pueden olvidar que sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social” (n.1224)⁵⁶. Sobre este tema el documento vuelve más de una vez⁵⁷.

De la concientización y de la palabra que ilumina la dignidad humana y el valor de los bienes materiales se pasa después a la acción

concreta de servicio, siempre en orden a la construcción de una nueva sociedad. Lo afirma, en efecto, el n.1283, en términos generales, subrayando aun la dimensión evangelizadora de tal acción:

“La Iglesia, además del anuncio de la dignidad de la persona humana, de sus derechos y deberes y de la denuncia de los atropellos al hombre, tiene que ejercer una acción de servicio como parte integrante de su misión evangelizadora y misionera”.

El documento enuncia en conclusión algunas líneas concretas de tal compromiso, ya sea en el ámbito de los organismos de acción social (nn.1285-1286), ya en el orden a las masas de desheredados y marginados que la situación ha ido creando (nn.1289-1291)⁵⁸.

6.2. Evangelización liberadora y compromiso político

Esta temática completa la del punto anterior, confiriéndole un alcance concreto aun mayor. Se la aborda principalmente en el capítulo segundo de la segunda parte del documento, en el punto titulado *Evangelización, ideologías y política* (nn.507-562)

Antes de entrar de lleno en la cuestión, el texto hace algunas aclaraciones destinadas a precisar el uso del término “política”. Merecen ser tenidas en cuenta.

En su acepción más amplia, sostiene, “política” designa todo lo que se refiere al bien común nacional o internacional (n.521). En cuanto tal tiene la función de “precisar los valores fundamentales de cualquier comunidad - la concordia interna y la seguridad externa - conciliando la igualdad con la libertad, la autoridad pública con la legítima autonomía y participación de las personas y de los grupos, la soberanía nacional con la convivencia y la solidaridad internacional; ella define también los medios y la ética de las relaciones sociales” (*l.c.*). En un sentido más restringido en cambio “política” designa todo lo que se refiere a la consecución y al ejercicio del poder por parte de los partidos (n.523).

A continuación, y como es su costumbre, antes de trazar un proyecto de acción el documento ofrece una visión de la situación desde el punto de vista del argumento en cuestión (nn.507-510).

Desde una perspectiva global denuncia algunos aspectos negativos de la situación socio-política del Continente, que reconoce como marcada por un “creciente deterioro” (n.507). En tal constatación encuentran su lugar las crisis institucionales de tipo económico y las diferentes formas de violencia, fomentadas por la injusticia “que se puede llamar institucionalizada” (nn.508-509).

Más específicamente, en los nn.542-543 y 547, constata la vigencia de tres ideologías principales: la liberal-capitalista, la marxista y la llamada de la Seguridad Nacional. Y en los nn.558-559 hace referencia a un aspecto particular, el del intento de instrumentalización ideológico-política de la Iglesia por parte de diferentes tendencias y también por obra de algunos miembros de la Iglesia.

Descrito de esa forma el marco global de la situación política de América Latina, se puede comprender mejor el programa de evangelización que propone. Ante todo hace una clara afirmación de principio: lo político debe ser evangelizado, no puede quedar fuera del Evangelio. Afirma, por ejemplo, en los números 514-515:

“La fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima. La Iglesia, hablando todavía en general, sin distinguir el papel que compete a sus diversos miembros, siente como su deber y derecho estar presente en este campo de la realidad”.

El fundamento aducido como apoyo de este compromiso es doble. Uno, de carácter antropológico, es la constatación de que la dimensión política, constitutiva del hombre, representa un aspecto importante de la convivencia humana (n.513); el otro, de carácter teológico, es la convicción de que el señorío de Cristo se extiende a todas las dimensiones de la vida del hombre, sin excepción (n.516). Si es así, esa “dimensión importante” que es lo político no puede permanecer extraño al compromiso de evangelización. Sería amputar el Evangelio. La conclusión que Puebla saca de ello es lógica:

“La Iglesia [...] critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviese allí relevancia”.

Enunciado así el principio, el documento pone en evidencia la importancia de un dinamismo previo a la acción política directa, para asegurarle su carácter evangelizador: el discernimiento sobre los sistemas, las ideologías y la vida política del Continente. Sin ello la acción resultaría ciega y por lo mismo ineficaz (nn.512 y 522). Utilizando luego como criterios el Evangelio y la doctrina social de la Iglesia, el mismo documento lleva a cabo tal discernimiento sobre dos aspectos principales de la realidad política continental: las ideologías y los sistemas que de ellas se derivan⁵⁹, y la violencia política (nn.531-534).

Acerca de las ideologías y los sistemas, además de dar algunas orientaciones generales, se detiene a juzgar desde una perspectiva de fe los tres principales presentes en América Latina. Del liberalismo capitalista subraya, con una fórmula muy condensada, el carácter anti-evangélico, calificándolo como “idolatría de la riqueza en su forma individual” (n.542)⁶⁰; acerca del colectivismo marxista sostiene que es igualmente “una idolatría de la riqueza, pero en su forma colectivista” (n.543)⁶¹; de la así llamada “Doctrina de la Seguridad Nacional” afirma categóricamente que “no se armoniza con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal, ni del Estado en cuanto administrador del bien común” (n.549)⁶².

Respecto a la violencia política toma como criterio-base de discernimiento la afirmación de Pablo VI en su discurso inaugural de Medellín: “Debemos decir y afirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica, y que los cambios bruscos y violentos de las estructuras son engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo” (n.534)⁶³. Merece resaltarse, en este contexto, el hecho de que la Conferencia no toma en consideración sólo la violencia que viene desde abajo (n.532), sino también y en primer lugar, la violencia que viene desde arriba. Afirma, en efecto:

“La tortura física y psicológica, los secuestros, la persecución de disidentes políticos o de sospechosos y la exclusión de la vida pública a causa de las ideas, son siempre condenables. Si dichos crímenes son realizados por la autoridad encargada de tutelar el bien común, envilecen a quienes las practican, independientemente de las razones aducidas” (n.531).

Llegando por fin a la acción evangelizadora de lo político enuncia algunas orientaciones referentes a diferentes aspectos.

En cuanto a la meta por alcanzar, afirma que es la de lograr constituir una sociedad más justa, libre y pacífica (n.562). Se trata de un ideal que adquiere su concreción si se tiene en cuenta aquello a lo que se contraponen: los ataques a la justicia y a la libertad, la injusticia institucionalizada de regímenes que se inspiran en ideologías opuestas a aquellos valores, la presencia muy difundida de la violencia terrorista (*l.c.*). Se explica así por qué el documento cierra este tema, y toda su segunda parte, afirmando que tal meta debe ser el fruto indispensable de una evangelización “liberadora” (*l.c.*).

Acerca de los pasos que se deben dar para la realización de tal ideal, Puebla se contenta con decir que es indispensable el compromiso de los cristianos en la elaboración de proyectos históricos conformes a las necesidades de cada momento y de toda cultura (n.553)⁶⁴.

Respecto al método a usar, hay algunas indicaciones precisas: en primer lugar, el reconocimiento de la autonomía de lo temporal también en el ámbito político (n.519), y por lo tanto la exclusión de un proyecto de cristiandad teocrática que reproduzca la experiencia vividas durante siglos en el pasado, también en el Continente; y en segundo lugar, el rechazo, de manera absoluta, de todo método violento.

6.3. Evangelización liberadora y cultura

Dado que aborda el tema de la evangelización a la luz de la *Evangelii Nuntiandi*, resulta normal que Puebla se haya ocupado también de su relación con la cultura. Lo hizo especialmente en la segunda parte, en el punto titulado *Evangelización y cultura* (n.385-443), que ahora afrontamos.

La Conferencia quiso comenzar su reflexión precisando lo que entiende por “cultura”. No es superfluo tomarlo en cuenta antes de tratar otras cuestiones.

Tras las huellas de la *Gaudium et Spes* y de la *Evangelii Nuntiandi*⁶⁵, al hablar de “cultura” no la entiende en sentido ilustrado, o sea como la simple erudición, información o cúmulo de conocimientos, sino en sentido antropológico, es decir, como “el modo particular con que, en un pueblo, los hombres cultivan sus relaciones con la naturaleza, entre ellos y con Dios” (cf GS 53b), de tal forma que les sea posible alcanzar “un nivel de vida verdadera y plenamente humano” (GS 53)

(n.386). En otras palabras y con una fórmula más sucinta, por cultura entiende “el estilo común de vida” (GS 53c) de un pueblo (*l.c.*).

La Asamblea, por lo tanto, asume dicho término para indicar lo que el actuar del hombre sobre la naturaleza produce de rebote en el mismo hombre, en particular en su ser colectivo. En efecto el hombre, actuando sobre la naturaleza, se modifica a sí mismo y modifica su modo de ver y de relacionarse con toda la realidad. Así entendida, la cultura abarca toda la vida de un pueblo (n.387), los valores que lo animan y los anti-valores que lo debilitan, pero se expresa también, en cierto sentido, en las “formas a través de las cuales aquellos valores y anti-valores se expresan y se configuran” (*l.c.*). Tales formas son algo así como la cristalización de la cultura. Entre ellas hay que catalogar las costumbres, la lengua, y las instituciones y estructuras de la convivencia social. Son al mismo tiempo medios de expresión y formas de sostén de la conciencia colectiva.

Dos son las características principales de la cultura que emergen en este punto del documento. La primera es la pluralidad, tanto geográfica cuanto histórica. Geográfica, en el sentido de que el modo de cultivar las relaciones fundamentales por parte de los grupos humanos es distinta en las diferentes regiones de la tierra, y en base a los diferentes factores que han intervenido para configurarlo; histórica, en el sentido de que en un mismo pueblo ella evoluciona a causa de factores nuevos que la actividad de los hombres va generando.

La segunda es la relacionalidad. La cultura es definida en clave de relaciones, y más precisamente de las relaciones fundamentales del ser humano: con la naturaleza, con los demás hombres, con Dios. Cualquier cambio en una de ellas incide también en las demás. La cultura, sin embargo, originariamente hace referencia sobre todo a la relación del hombre con la naturaleza, que condiciona en gran parte los otros dos⁶⁶.

Aclarados de esta manera los términos, el documento pasa a abordar los principales problemas de la situación cultural latinoamericana.

Parte de un presupuesto más o menos explícitamente reconocido: el Continente latinoamericano tiene una cultura global común⁶⁷. Lo cual no significa, evidentemente, que desconozca las diferencias sectoriales propias de los diferentes países y grupos que lo componen (nn.410.412). En tal cultura común reconoce, como rasgo característi-

co, un determinado modo de relación con Dios, presente hasta el punto de poder ser identificado como “sustrato católico” (n.412).

Reflexionando sobre la situación cultural del Continente, más que detenerse en el pasado, que sin duda tiene también en cuenta⁶⁸, se refiere sobre todo al presente y al futuro. Y, en este contexto, pone en evidencia los principales problemas que se plantean a la evangelización liberadora.

Un primer elemento que registra es un dato indiscutible, señalado ya por otra parte por la *Gaudium et Spes*: el progresivo advenimiento de una nueva cultura universal (n.421). E indica también el factor principal que lo provoca: la mentalidad científico-técnica (*l.c.*). Se trata de aquel particular modo de relación del hombre con la naturaleza que se origina del conocimiento racional de sus fenómenos, y que se puede designar concisamente como “proceso de secularización”⁶⁹. La progresiva presencia de tal factor entre los pueblos determina también la tendencia de la cultura a su universalización.

Esta nueva cultura, por el hecho de ser “cultura” afecta a todas las relaciones esenciales del hombre, y por ello mismo también la relación con Dios⁷⁰; por el hecho de ser “nueva”, modifica tales relaciones en un sentido más o menos profundo; y por el hecho de ser tendencialmente “universal”, pone en crisis las culturas particulares existentes.

Otro elemento o aspecto evidenciado son las dos principales repercusiones que el progresivo advenimiento de tal cultura determina en el Continente⁷¹. La primera se refiere al ámbito de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza. En particular se afirma:

“La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza” (n.417).

Se trata, como es evidente en el texto, de aquella situación económica, social y política ya más de una vez recordada en el decurso de nuestra exposición. Aquí se la relaciona con un hecho de carácter cultural: el crecimiento de esa nueva cultura universal. Mientras en otras regiones de la tierra ella produce efectos positivos desde ciertos puntos de vista, en América Latina tiene efectos abiertamente negativos. Y ello,

no a causa del proceso científico-técnico en sí mismo, sino por el control que ejercen sobre él las grandes potencias.

La segunda repercusión tiene que ver con el ámbito de la relación con Dios, uno de los rasgos característicos de la cultura latinoamericana. Su supervivencia está amenazada por el advenimiento de esa cultura universal “dominada por el tipo de conocimiento físico-matemático y por la mentalidad eficientista” (n.415). A este propósito dice el documento:

“El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al “secularismo” (n.418).

El texto distingue claramente, como se ve, el secularismo de la secularización. Mientras que esta es considerada legítima y hasta deseable para el Continente, el primero es denunciado como una amenaza a las raíces mismas de la cultura propia de América Latina⁷².

Para fundar la posibilidad y la necesidad de una acción de evangelización en el ámbito de la cultura, entendida en el sentido explicado anteriormente, Puebla se remite a un axioma teológico que recaba de la patrística: “Lo que no es asumido, no es redimido”. Axioma válido también en relación con la cultura: si es una realidad humana, no puede permanecer extraña al Evangelio. Equivaldría a mutilarlo, y a dejar por lo demás a merced de sí mismo un aspecto importante de la vida humana.

La finalidad que se debe perseguir en la evangelización de la cultura del Continente se expresa con estas palabras:

“La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que esta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos” (n.428).

Se establece así un estrecho nexo entre evangelización, nacimiento o despertar de la fe y creación de una situación de comunión y participación también cultural. Otro modo de expresar esa finalidad se lo encuentra en el n.395:

“La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan”.

Es interesante notar cómo, en este texto, se subraya la necesidad de transformar evangélicamente la cultura no sólo en su sentido subjetivo (valores y criterios), sino también en su sentido objetivo (estructuras). La atención del conjunto del documento está, con todo, polarizada en torno a la evangelización de la cultura en sentido subjetivo: es necesario evangelizar la cultura para que ella, una vez evangelizada, sea a su vez instrumento o vehículo de evangelización. La finalidad es, por lo tanto, releer el contenido de la fe a partir de la nueva sensibilidad cultural que se está difundiendo en todo el mundo. Es un modo de superar la amenaza secularista a nivel cultural. Se producirá de esa manera, según la Conferencia, una nueva inculturación de la fe. Esta, sin perder nada de su trascendencia y ni tampoco de su originalidad latinoamericana, acogerá también lo que el proceso histórico está produciendo en el ámbito de la cultura.

Además de indicar el objetivo, el documento señala algunas orientaciones metodológicas. También en este contexto, sostiene respecto al modo de llevar adelante el proceso de evangelización de la cultura, vale como criterio general el principio de la encarnación. Aplicarlo completamente implica una doble tarea: asumir los valores y someterlos a crítica.

La primera de ellas exige no sólo reconocer la presencia de tales valores como “semillas del Verbo” en la cultura humana en general, y en las culturas existentes en América latina en particular (n.401), sino también prestar atención a los valores específicamente cristianos que se dan en los pueblos ya evangelizados y, en el caso concreto, de los pueblos latinoamericanos, que han recibido el Evangelio desde hace cinco

siglos. Es innegable, sin embargo, que además de los valores cristianos, en estos pueblos hay también valores culturales precedentes, quizá no suficientemente reconocidos y acogidos, a causa de una evangelización realizada en clave de colonización. Según el documento, es ya hora de hacerlos aflorar y de confrontarlos con la fe.

La segunda tarea implica someter esos mismos valores, y con mayor razón los anti-valores, a una crítica evangélica:

“La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente, una crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos o de aquellos valores que sin serlo, una cultura asume como absolutos” (n.405).

Una advertencia orientadora importante es la del n.398, en el que se afirma que es necesario prestar atención a la dirección que asume el movimiento general de la cultura, más que a los caminos recorridos en el pasado; considerar las expresiones actualmente en vigor, más que las que son meramente folclóricas. Este criterio tiene en cuenta la tensión que se crea en el encuentro entre la originalidad y la universalidad, entre la tradición y la novedad. Ya anteriormente se había señalado que el documento considera positivo el advenimiento del proceso de secularización para el Continente (n.418). Tal proceso efectivamente - y la civilización científico-técnica de la que es portador - brinda nuevas posibilidades. Y, además, parece ser irreversible. No se trata, por tanto, de oponerse al proceso en cuanto tal, sino más bien de actuar de tal modo que, al asumirlo, no sea sacrificada la originalidad propia de los pueblos latinoamericanos.

Una última instancia metodológica se refiere a las actitudes a asumir en esta obra de la evangelización de la cultura. El documento subraya dos: el conocimiento y el amor hacia los pueblos y su cultura. Y añade:

“Para desarrollar su acción evangelizadora con realismo, la Iglesia ha de conocer la cultura de América Latina. Pero parte, ante todo, de una profunda actitud de amor a los pueblos. De esta suerte, no sólo por vía científica, sino también por la connatural capacidad de comprensión afectiva que da el amor, podrá conocer y discernir las modalidades pro-

pías de nuestra cultura, sus crisis y desafíos históricos y solidarizarse, en consecuencia, con ella en el seno de su historia” (n.397).

6.4. Evangelización liberadora y religiosidad popular

La evangelización de la religiosidad popular es en realidad un aspecto de la evangelización de la cultura. En efecto, hablando de esta última, después de haber afirmado que la acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina debe tener como meta general la renovación y la transformación evangélica de la cultura (n.395), Puebla añade que, a tal fin, es de primaria importancia prestar atención a la religión de sus pueblos (n.396).

Resulta interesante e instructivo recordar en este momento, aunque sea muy brevemente, la evolución que desde este punto de vista tuvo lugar en la Iglesia latinoamericana⁷³. Mientras que por siglos (concretamente desde los inicios de la evangelización del Continente) la pastoral tuvo ampliamente en consideración, a su modo por cierto, la religiosidad popular, en la segunda mitad del siglo XX esa actitud cambió profundamente. Dicho cambio tuvo como factor desencadenante el impacto del proceso de secularización, que puso en crisis la visión de la realidad de tipo prescientífico-técnico. De la afirmación de la autonomía de las realidades temporales, reconocida por el Vaticano II en GS 36b, se desprendía por lógica una des-divinización del mundo, que ponía en crisis radical ciertos enfoques de la religiosidad popular en la medida en que ella implicaba una visión sacral del mundo. Los teólogos y pastores comenzaron entonces a evaluarla negativamente, y a tal apreciación teórica siguió un período caracterizado por su desmantelamiento.

Actualmente no se puede dejar de reconocer en ello una especie de colonización teológico-pastoral. Colonización, en el sentido de que se quiso transplantar una problemática de ese tipo a un Continente en el cual el desarrollo científico-técnico no existía todavía, o al menos no se daba con la intensidad y con las consecuencias de desacralización con las que se manifestaba en otras regiones. Ello significó violentar en cierto sentido la cultura de los pueblos latinoamericanos, imponiéndoles problemáticas ajenas a ellos. Fue, en el fondo, una nueva forma abstracta de proceder. Algunos teólogos y pastores de América Latina,

acostumbrados - también como consecuencia de esa situación de colonización cultural - a acoger acríticamente todo lo que era elaborado por sus colegas nord-occidentales, hicieron suyas esas perspectivas, con las consecuencias que era fácil de prever.

En Medellín, el tema de la religiosidad popular fue abordado especialmente en el capítulo dedicado a la Pastoral Popular⁷⁴. No obstante la crudeza con que se pusieron en evidencia sus aspectos negativos, la actitud general hacia ella fue más bien positiva y llena de esperanzas. Sobre todo se dijo con claridad que “al enjuiciar la religiosidad popular no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados”⁷⁵.

Más tarde se ocupó de ella la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, considerándola como “un aspecto de la Evangelización que no nos puede dejar insensibles” (n.48). También señaló sus límites, pero añadió que “cuando está bien orientada, sobre todo mediante una pedagogía de evangelización, contiene muchos valores. Refleja una sed de Dios que solamente los pobres y sencillos pueden conocer” (*l.c.*).

Esos pasos del Magisterio local y universal fueron al mismo tiempo efecto y causa de lo que siguió a la crisis ya señalada. En realidad, a una desvaloración generalizada de la religiosidad popular, como consecuencia de un proceso de concretización siguió luego su reevaluación bastante generalizada (a veces un tanto desproporcionada y a-crítica). Es en ese contexto donde se coloca lo que Puebla elaboró sobre este tema, haciéndose eco de cuanto había sucedido en Medellín y posteriormente.

Con sano equilibrio la Conferencia puso de relieve los aspectos tanto positivos cuanto negativos del fenómeno.

Los aspectos positivos que evidencia son, sobre todo, “un acervo de valores que responde con sabiduría cristiana a las grandes interrogantes de la existencia” (n.448). Una sabiduría que se caracteriza por su capacidad de realizar síntesis entre diferentes binomios, lo que constituye un auténtico humanismo cristiano y también un principio de discernimiento de carácter evangélico (*l.c.*). Son también aspectos positivos señalados una serie de elementos doctrinales y prácticos que constituyen la riqueza de la fe de los pueblos latinoamericanos (n.454)⁷⁶.

Entre los aspectos positivos destacados hay uno que está claramente en la línea de la intención de fondo de todo el documento: la religiosidad popular constituye “un clamor por una verdadera liberación” (n.452), capaz de crear con ese fin espacios en los que se ejerce la fraternidad.

Los aspectos negativos resaltados se localizan en los signos de deterioro y deformación que manifiesta la religiosidad popular, como también en ciertas expresiones suyas de tipo ancestral, cuales la superstición, la magia, el fatalismo, etc.; o, de origen más reciente cuales el secularismo, el consumismo, las manipulaciones ideológicas, etc.⁷⁷. Es también un aspecto negativo el divorcio entre las *élites* y el pueblo en este contexto. Pero sobre todo destaca un aspecto que parece ser más sensible a la línea de fondo del documento:

“La religiosidad popular, si bien sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y estados. Por ello deja un espacio para lo que S. S. Juan Pablo II ha vuelto a denominar “estructuras de pecado”⁷⁸. Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, que contradicen radicalmente los valores de la dignidad personal y hermandad solidaria” (n.452).

El texto pone aun en evidencia, una vez más, una situación de contradicción histórica: la religiosidad popular, que constituye el tradicional sustrato católico del Continente, coexiste con una situación objetivamente anti-evangélica, y no ha encontrado la fuerza de eliminarla. Es una constatación fuertemente desafiante para la evangelización liberadora.

Vistas así las cosas se puede enunciar, como programa global de evangelización en este ámbito, el mismo que ya fue enunciado para la cultura, es decir: es necesario evangelizar la religiosidad popular a fin de que ella, una vez evangelizada, se transforme a su vez en válido instrumento para anunciar el Evangelio de la verdadera liberación del Continente. El documento no lo enuncia en estos términos, pero se lo puede encontrar implícito en lo que propone.

En ese programa la religiosidad popular es indudablemente objeto de evangelización. El principio fundamental a este respecto se lo encuentra enunciado claramente en el n.457:

“Como toda la Iglesia, la religión del pueblo debe ser evangelizada siempre de nuevo”.

Se afirma de esta forma la necesidad de una labor permanente, que debe ser constantemente reanudada. Una necesidad que obedece a motivos de tipo permanente, fundados en la naturaleza misma de la religiosidad popular de raíz cósmica, y en motivos de tipo histórico, propios del Continente latinoamericano en el momento presente de su historia. Los comentamos brevemente.

El primer motivo de tal necesidad es el hecho de que la religión del pueblo es el resultado de una fusión entre la religiosidad nacida del contacto de los pueblos indígenas con la naturaleza, y el cristianismo que les fue anunciado por los misioneros europeos; o, en otros casos, de la fusión de la religiosidad natural propia de los grupos africanos, importados como esclavos al Continente, y el Evangelio que se les predicó. Ahora bien, tal fusión no siempre llegó a constituir una verdadera síntesis; más bien, las más de las veces, dio como resultado un sincretismo, o está constantemente amenazada por el riesgo de serlo. En efecto, como se ha visto, el documento señala en esta religiosidad elementos doctrinales no evangélicos (n.914), y aspectos históricos contradictorios (n.452).

Un segundo motivo es que tal religiosidad se encuentra actualmente en crisis, debido al impacto causado por el cambio cultural que, a causa de su dosis de secularización, hace tambalear su sustrato sacral (n.460). En este sentido se podría decir que el gran reto lanzado a la evangelización liberadora sea el de llegar a crear una religiosidad no ya sacral, que con todo continúe siendo popular.

Un tercer motivo que hace urgente la evangelización de la religiosidad popular es el hecho de que, si no se lo hace, se puede crear un vacío destinado a ser rápidamente ocupado por las sectas, por los mesianismos políticos secularizados, por el consumismo que produce náusea e indiferencia, o por el pansexualismo pagano (n.469).

Además de enunciar el principio y señalar los motivos, la Conferencia traza también, de manera muy sintética, algunas líneas metodológicas de dicha evangelización. Para ello se remite ciertamente a la *Evangelii Nuntiandi*, pero la enriquece explicitándola. Como declara en el n.457:

“Será una labor de pedagogía pastoral, en la que el catolicismo popular sea asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio”.

El primer paso metodológico propuesto es, por tanto, el de la acogida del catolicismo popular. Se trata de una actitud fundamentalmente positiva que excluye lo sucedido en el pasado, pero que debe ser también - y es el segundo paso - crítica. Dados los aspectos negativos arriba señalados, se comprenden los tres verbos que siguen en el texto: hay que purificarlo (de todo lo que en él está mezclado en forma sincretística con el Evangelio y que no es por consiguiente legítimo); completarlo (con todo lo que ha dejado selectivamente de lado y que no puede faltar en una genuina adhesión al Evangelio); dinamizarlo (en la actitud fundamentalmente pasiva y resignada que con frecuencia lo caracteriza). No se puede, por tanto, lrealizar una acogida de cualquier tipo de esa religiosidad, porque no toda acogida es evangélica. Ella, además de ser portadora de las “semillas del Verbo” (n.401), puede albergar también el “misterio de la iniquidad” (n.267).

Pero, en el programa de Puebla, la religiosidad popular no sólo es objeto, sino también instrumento o vehículo de evangelización. En realidad, este principio está expresamente enunciado pero no muy desarrollado en el documento. He aquí el texto:

“La religiosidad popular no solamente es objeto de evangelización, sino que, en cuanto contiene encarnada la Palabra de Dios, es una forma activa con la cual el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo” (n.450).

De esa evangelización realizada a través de este tipo de religiosidad debidamente evangelizada la Conferencia enumera los siguientes aspectos, apenas enunciados, que se refieren al anuncio: es urgente buscar las reformulaciones y las acentuaciones que se hacen necesarias en la medida en que avanza la civilización urbano-industrial tiendente a convertirse en universal (n.466); es además urgente convertir los santuarios, lugares privilegiados de expresión de la piedad popular (n.463), en auténticos centros de evangelización; es urgente, finalmente, promover las expresiones religiosas populares, debido a la fuerza evangelizadora que poseen (n.467).

Teniendo presente cuanto dice sobre la religiosidad popular desde el punto de vista de su configuración sociológica, o sea desde el punto de vista de que es vivida sobre todo por los pobres y sencillos (*EN* 48), se comprende la afinidad que existe entre ella y la opción preferencial por los pobres hecha por la Asamblea.

Por otra parte, como ya se hizo notar, existe una profunda contradicción entre los valores evangélicos de que ella es portadora, y la situación concreta de pobreza inhumana en que yacen quienes mayormente la practican (n.452). Para convertirse en auténtico instrumento o vehículo de evangelización, la religiosidad popular debería convertirse en un potencial liberador. Tendría que ser, por tanto, no sólo un “clamor por una verdadera liberación” (*l.c.*), sino un verdadero y decisivo fermento liberador.

7. Los agentes de la evangelización

¿Quién debería llevar a cabo, según Puebla, la tarea de la evangelización liberadora, tratando de satisfacer sus exigencias? ¿a quién le tocaría la misión de vivir, decir y hacer el Evangelio de Jesucristo con las peculiares características que la situación histórica concreta presenta en América Latina? ¿a través del trabajo de quién o de quiénes podría llegar a ser realidad el rico programa evangelizador propuesto? Son todas preguntas que encuentran puntual respuesta en el documento de la Asamblea.

7.1. Un dato previo

Es importante volver a subrayar lo que la Conferencia puso claramente en evidencia: sujeto tanto activo cuanto pasivo de la evangelización es la Iglesia entera. En el n.457 afirma abiertamente que toda la Iglesia tiene necesidad de constante evangelización⁷⁹. Es un eco de la *Evangelii Nuntiandi*, en la que también se insiste sobre este punto (n.15). Sostiene, además, que todo el pueblo de Dios es responsable de la evangelización (n.348) y, como hemos visto, atribuye a los pobres un rol particularmente activo en la realización de tal encargo (n.1147).

Con esto la Asamblea no hizo sino seguir una orientación del Va-

ticano II que, a su vez, intentó recobrar un dato indiscutible de los escritos neotestamentarios respecto a la fundamental igualdad en dignidad y responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia⁸⁰, anterior a cualquier distinción entre ellos. Dicha igualdad fundamental en cuanto a responsabilidad se refiere antes que nada, obviamente, a lo que constituye la identidad propia de la Iglesia misma, la evangelización. Únicamente habiendo asegurado este primer dato se puede prestar atención al segundo: en la comunidad eclesial hay diversidad de responsabilidades específicas, que confieren una identidad también propia a los diferentes miembros de la Iglesia, sin suprimir la identidad común.

De hecho, Puebla distingue tres grandes grupos distintos de sujetos de tal responsabilidad: los pastores o, como dice a veces, el ministerio jerárquico; los que pertenecen a la vida consagrada, y los laicos o seglares. Cada uno de ellos está llamado a llevar a cabo a su modo y con acentuaciones diferentes la única evangelización liberadora.

7.2 La responsabilidad de los pastores

A propósito del ministerio de los pastores visto en su conjunto el documento enuncia una afirmación fundamental en el n.659:

“El ministerio jerárquico, signo sacramental de Cristo Pastor y Cabeza de la Iglesia, es el principal responsable de la edificación de la Iglesia en la comunión y de la dinamización de su acción evangelizadora”.

A quienes están llamados a ese ministerio (obispos, presbíteros, diáconos) incumbe, por consiguiente, la principal responsabilidad por lo que se refiere a la misión de la Iglesia. Principal responsabilidad que no significa, sin embargo, única o exclusiva responsabilidad; al contrario, implica su existencia en otros niveles.

Más específicamente, en el documento se pone en relieve lo que debe constituir el núcleo del anuncio verbal de los pastores: es el Reino de Dios, que inicia en este mundo y que tendrá su plenitud cuando Cristo venga al final de los tiempos (n.692). Se insiste también en la necesidad de que tal anuncio sea precedido por la experiencia del Dios vivo (n.692). Respecto al aspecto de la evangelización como acción, concentra todo en torno al compromiso de liberar a los pobres y oprimi-

dos de su situación deshumana, actuado con criterios evangélicos (n.697).

7.3. El rol de la vida consagrada en la evangelización liberadora

Una primera afirmación fundamental acerca del rol de los consagrados y consagradas la hace el documento remitiéndose a la *Evangelii Nuntiandi* (n.69). Sostiene que la vida consagrada, arraigada desde el primer momento entre los pueblos de América Latina, es un don que el Espíritu concede incesantemente a su Iglesia como “medio privilegiado para una evangelización eficaz” (nn.739.856).

Una segunda afirmación, no menos fundamental, se refiere a la relación entre el ser de la vida consagrada y la evangelización:

“El conjunto de la vida religiosa constituye el modo específico de evangelizar propio del religioso” (n.25).

En el contexto de estas afirmaciones, la Asamblea reconoce que la vida consagrada es ya de hecho una gran fuerza de evangelización en América Latina (n.120), pero remarca también la necesidad de despertar la disponibilidad de los consagrados y de las consagradas a asumir en la Iglesia particular puestos de vanguardia en la evangelización (n.771). Los considera, por tanto, no sólo como agentes de evangelización, sino también en un cierto sentido como especialistas de vanguardia en ella.

En la línea de la evangelización como anuncio, el documento subraya sobre todo y con fuerza la exigencia de testimonio que la vida consagrada supone: quienes la han abrazado deben ser un signo luminoso del Evangelio en el Continente.

En la línea de la evangelización como acción resaltan diferentes referencias. Entre ellas hay una que expresa la segunda opción hecha por la Asamblea acerca de la misión de los religiosos, y presenta una amplitud notable. Invita, en efecto, a los obispos a “estimular a los religiosos y religiosas a penetrar con su acción evangelizadora en los ámbitos de la cultura, del arte, de la comunicación social y de la promoción humana, a fin de ofrecer su aportación evangélica específica según su vocación y su lugar en la Iglesia” (n.770).

Aun en esta línea de la acción, toma explícitamente en consideración dos ámbitos de gran importancia: el de la educación, en el que de hecho están comprometidos numerosos religiosos y religiosas del Continente (nn.1019.1041), y el de la política, que es reconocida como campo de acción también de los religiosos, aunque con las debidas precisiones dada su especial vocación (n.528).

Indudablemente lo que está más de acuerdo con todo el resto del documento es lo que se dice respecto a la opción preferencial por los pobres, que afecta a título especial a religiosos y religiosas. La Conferencia habla de ello, ante todo, en clave de constatación:

“Los religiosos, en general, se han renovado [...]. La presencia de los religiosos en las zonas pobres y difíciles se ha intensificado” (n.121).

“La apertura pastoral de las obras y la opción preferencial por los pobres es la tendencia más notable de la vida religiosa latinoamericana” (n.733).

Habla ulteriormente también en clave de prospectiva, aunque con una cierta circunspección, temiendo quizá eventuales o reales exageraciones o desviaciones. Con referencia, en efecto, a su consagración, dice:

“Negándose, pues, radicalmente a sí mismos, aceptan como propia la cruz del Señor, cargada sobre ellos y acompañan a los que sufren por la injusticia, por la carencia de sentido profundo de la existencia humana y por el hambre de paz, verdad y vida” (n.743).

Y más específicamente:

“Son invitados a vivir el mandamiento nuevo en una donación gratuita a todos los hombres «con un amor que no es partidista, que a nadie excluye, aunque se dirija con preferencia al más pobre» (Juan Pablo II, *Discurso a los sacerdotes 7: AAS LXXI [1979] 181*)” (n.754).

Y finalmente, como primera opción de la Asamblea respecto a “la misión más comprometida” de los religiosos y religiosas, dice:

“Alentar a los religiosos a que asuman un compromiso preferencial por los pobres, teniendo en cuenta lo que dijo Juan Pablo II: «Sois sacerdotes y religiosos; no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funciona-

rios de un poder temporal» (*Discurso a los sacerdotes* 8: AAS LXXI [1979] 193)” (n.769).

7.4. Los laicos o seglares, agentes de evangelización liberadora

Al referirse a este grupo de cristianos, el más numeroso en el Continente, como por otra parte en toda la Iglesia, lo primero que hace el documento es poner en evidencia el fundamento de su misión, apelando a lo que el Vaticano II declaró acerca de su identidad eclesial. Afirma, por lo tanto, remitiéndose al capítulo cuarto de la *Lumen gentium*, que el cristiano laico o seglar es miembro de la Iglesia en fuerza del bautismo y de la confirmación y, en cuanto tal, es partícipe, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y, consiguientemente, posee una identidad propia. Al precisarla, el documento acuña una fórmula particularmente adivinada: el laico es “un hombre de la Iglesia en el corazón del mundo y un hombre del mundo en el corazón de la Iglesia” (n.786).

Pone en seguida en evidencia la responsabilidad de los cristianos laicos en el seno de la comunidad eclesial, declarando, en forma general, que ellos deben contribuir a construir la Iglesia como comunidad de fe, de oración y de caridad fraterna, en colaboración con los demás laicos y con los pastores (n.788). Pero, más en particular, se detiene en un aspecto varias veces subrayado: los cristianos-laicos están llamados a ejercer, en el seno de la comunidad eclesial, una serie de ministerios no ordenados (nn.804-805), que pueden ser confiados también a las mujeres (n.845). Acerca del ejercicio de tales ministerios enumera también algunos criterios que lo deben guiar (nn.81-117), recalcando, entre otras cosas, que no deben ser clericalizados, sino que deben ser mantenidos realmente como laicales.

Además de estas responsabilidades intraeclesiales, propias de los laicos en cuanto son hombres del mundo en la Iglesia, Puebla insiste en lo que es más característico de su peculiar vocación: “Es en el mundo donde el laico encuentra su específico campo de acción” (n.789), ya que está comprometido sobre todo en la construcción del Reino de Dios en su dimensión temporal (n.788).

El que estos numerosos cristianos y cristianas tengan una responsabilidad en la evangelización se deduce ya de cuanto se ha dicho

anteriormente acerca de la común responsabilidad de todos los miembros de la Iglesia. El documento, por su parte, cuando se refiere a la responsabilidad laical, recalca su especificidad. Se lee en el n.827:

“Hacemos un fuerte llamado a los laicos a comprometerse en la misión evangelizadora de la Iglesia, en la que la promoción de la justicia es parte integrante e indispensable y la que más directamente corresponde al quehacer laical, siempre en comunión con los pastores”⁸¹.

Y añade que, al realizar su propia misión, los fieles laicos son enviados como vanguardia de la Iglesia en medio de la vida del mundo (n.154).

No es mucho lo que dice de la evangelización laical en su aspecto de anuncio, si se prescinde de la colaboración que pueden ofrecer en la acción catequística (n.788). Es mucho más abundante en cambio el material referente al tema de la evangelización-acción. En primer momento y en una forma un tanto abstracta y genérica, afirma que, en el vasto y complicado mundo actual, algunas realidades temporales requieren una especial atención por parte de ellos: la familia, la educación, las comunicaciones sociales (n.790). Luego, acercándose algo más a lo concreto, recalca la exigencia de un compromiso de los laicos en lo político también en su sentido estricto⁸², advirtiendo, sin embargo, que quienes entre ellos ejercen responsabilidades de liderazgo en la acción pastoral no deben usar su autoridad en apoyo a partidos o ideologías (n.530).

Pero hay sobre todo diversos textos en los que el compromiso de la evangelización-acción se toma en sentido muy estricto, en referencia a la situación histórica del Continente. Uno singularmente claro es el siguiente:

“En la actual situación del Continente, interpela particularmente a los laicos la configuración que van tomando los sistemas y estructuras que, a consecuencia del proceso desigual de industrialización, urbanización y transformación cultural, ahondan las diferencias socio-económicas, afectando principalmente a las masas populares, con fenómenos de opresión y marginación crecientes” (n.778).

No se debe olvidar, por otra parte, que todo lo dicho anteriormente sobre este aspecto de la evangelización liberadora, afecta antes que nada y en forma especial a los cristianos laicos.

Un mérito especial de Puebla en este contexto es el de haber tomado expresamente en consideración a la mujer, dedicándole una atención particular en los nn.834-849. En ellos la mujer, sobre todo la mujer seglar o laica, es vista por una parte como un ser especialmente necesitado de evangelización liberadora en América Latina, en razón de su condición de doble marginación, pero también como sujeto activo de dicha evangelización, cuyo modelo es María (n.844).

No menos meritorio es el hecho de haber asignado un lugar especial a los jóvenes en la tarea evangelizadora. Por ellos, en efecto, la Asamblea hizo suya una de sus opciones preferenciales fundamentales (nn.1166-1205). El objetivo de tal opción es expuesto en forma muy condensada en el n.1166, con el que inicia el capítulo dedicado a esa opción en la cuarta parte:

“Presentar a los jóvenes el Cristo vivo, como único Salvador, para que, evangelizados, evangelicen y contribuyan, con su respuesta de amor a Cristo, a la liberación integral del hombre y de la sociedad, llevando una vida de comunión y participación” (n.1166).

Los jóvenes constituyen la mayoría del Continente y son considerados, al igual que los pobres y las mujeres, no sólo como destinatarios, sino también y sobre todo como verdaderos sujetos activos de la evangelización. La Iglesia ve en ellos “un verdadero potencial para el presente y el futuro de su evangelización” (n.1186). Una evangelización que, según lo que se ha venido repitiendo constantemente, tiene también un objetivo muy concreto: la liberación integral del hombre y de la sociedad.

Notas

- 1 En su discurso de apertura Juan Pablo II recomendó a los obispos: “Tengan también en sus manos la Exhortación Apostólica *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI” (*Discurso de Inauguración pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Angeles, Introducción*, en AAS 71 [1979] 188). La presencia de la *EN* en el documento de Puebla es muy acentuada, como lo deja entrever cualquier índice analítico del mismo (véase por ejemplo, P.VANZAN [ed.], *Puebla. Comunione e partecipazione*, Roma, AVE, 1979, 835-836).

- 2 Para tener una visión más detallada de esta preparación véase SERRANO URSÚA, *Puebla* 40-86.
- 3 Cf *Documento de consulta* n.5, en VANZAN, *Puebla* 3.
- 4 Por lo que respecta al desarrollo de la preparación y de la misma asamblea seguiremos a E.DUSSEL - F.ESPINOZA, *Puebla, crónica e historia*, en "Christus" (México) 520-521 (1979) 21-37; L.E.HENRÍQUEZ, *Puebla. Espíritu y acción evangelizadora*, Caracas, Trípode, 1979, 48-61; B.KLOPPENBURG, *Génesis del Documento de Puebla*, en "Medellín" 1718 (1979) 190-207; y también las crónicas de *L'Osservatore Romano* de esos días.
- 5 Se crearon 4 regiones: 1. Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Uruguay); 2. Países bolivarianos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú, Venezuela); 3. México y América Central; 4. Antillas.
- 6 Cf CELAM, *Documento de consulta* 24 (ver VANZAN, *Puebla* 3).
- 7 Son: 1) CELAM, *Iglesia y América Latina. Cifras. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1*, Bogotá, CELAM, 1978; 2) CELAM, *La Iglesia y América Latina. Aportes pastorales desde el CELAM. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 2*, Tomo I, Bogotá, CELAM, 1978; 3) CELAM, *La Iglesia y América Latina. Aportes pastorales desde el CELAM. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 2*, Tomo 2, Bogotá, CELAM, 1978; 4) CELAM, *Aportes de las Conferencias Episcopales. Libro auxiliar*, Bogot, CELAM, 1978; 5) CELAM, *Visión pastoral de América Latina. Equipos de reflexión. Departamentos y secciones del CELAM. Libro auxiliar 4*, Bogotá, CELAM, 1978.
- 8 JUAN PABLO II, *Discurso Inaugural*, en AAS 71 (1979) 187-205.
- 9 Para mayores detalles, cf F.BETTO, *17 días de la Iglesia Latinoamericana. Diario de Puebla*, México, CRT, 1979.
- 10 Cf *Documento de Puebla. Presentación* (ver VANZAN, *Puebla* 454).
- 11 Acerca de las correcciones y modificaciones introducidas en la redacción final cf A.LÓPEZ TRUJILLO, *Las modificaciones del texto de Puebla*, en "Boletín CELAM" 145-146 (1979) 14; J.LOZANO BARRAGÁN, *Revisiones del Documento de Puebla aprobadas por el Papa*, en "Vida Nueva" (México) 24 (1979) 12-14; M.MUNÁRRIZ, *Puebla un año después. Los cambios introducidos en el documento*, en SIC 422 y 423 (1980) 76-79 y 113-116; SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM, *Cambios en el Documento de Puebla*, en "Boletín CELAM" 145-146 (1979) suplemento 48; A.VON RECHNITZ, *Cambios en el Documento de Puebla*, en "Diakonía" (Nicaragua) 10 (1979) 81-87.

- 12 Cf AAS 71 (1979) 527-528. Es significativo que la aprobación se haya dado en ese día, memoria de una gran obispo que luchó denodadamente por la aplicación del Concilio de Trento en América Latina.
- 13 Acerca de la existencia de tales tendencias véase, por ejemplo, J.SOBRIÑO, *Puebla, serena afirmación de Medellín*, en "Christus" (México) 520-521 (1979) 49-51.
- 14 A este respecto véase el artículo de J.C.SCANNONE, *Diversas interpretaciones latinoamericanas del documento de Puebla*, en "Stromata" 34 (1979) 195-212. En dicho artículo, el Autor recoge cuatro perspectivas o líneas principales de interpretación presentes en el Continente hasta el momento en que escribía: 1) la que veía como hilo conductor, idea matriz y pensamiento-clave del documento el binomio "comunidad y participación"; 2) la que consideraba como núcleo fundamental y principio de interpretación la opción preferencial por los pobres; 3) la que colocaba tal núcleo en el tema de la evangelización y de la cultura y, en general, en la segunda parte del documento; 4) la que consideraba como mejor resultado la clarificación doctrinal (cf p.196).
- 15 Ver en el *Discurso Inaugural*, en la introducción, donde el Papa afirma: "La Conferencia que ahora se abre [...] se conecta aún más estrechamente con la II Conferencia de Medellín, cuyo décimo aniversario conmemora [...]. Deberá, pues, tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo [...]" (cf VANZAN, *Puebla*, 455-456). Véase también la homilía de Juan Pablo II en Guadalupe (*ibid.* 477).
- 16 Cf DP nn.25.88-89.1134. etc.
- 17 A este respecto dijo Juan Pablo II en su homilía en el Santuario de Guadalupe (México): "Sin el Concilio no sería posible la reunión de Medellín, que quiso ser un impulso de renovación pastoral, un nuevo «espíritu» de cara al futuro, en plena fidelidad eclesial en la interpretación de los signos de los tiempos en América Latina" (cit. en VANZAN, *Puebla* 478).
- 18 Su título es *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Las últimas palabras indican la estrecha y explícita relación con el Vaticano II.
- 19 Acerca del valor histórico-teológico del acontecimiento de Medellín dice la *Presentación* redactada por el Presidente y el Secretario del CELAM en el volumen de las conclusiones: "Creemos que verdaderamente allí se vivió, en unión con María, la Madre de Jesús, un auténtico Pentecostés para la Iglesia de América Latina" (*Medellín, Conclusiones*, p. 10).

- 20 La idea de una opción y de un cambio de lugar hacia el “no-hombre” está claramente expresada por G. Gutiérrez, en *Paxis de liberación* 87-88; fue después retomada por C. Geffré en su artículo *El shock de una teología profética*, en “*Concilium*” 6, 1 (1974) 19.
- 21 A tales consecuencias se refiere el *Documento de Puebla* en los nn.92.668.1138.
- 22 Cf R. MUÑOZ, *Nueva conciencia de la Iglesia en América Latina*, Salamanca, Sígueme, 1974. En esta obra, el Autor hace un análisis de todos los documentos eclesiales de los años inmediatamente anteriores, subrayando en su conjunto la presencia de esta nueva conciencia de la Iglesia en el Continente.
- 23 Cf BOFF, *Teología de lo político* 16 (con la afirmación de dicha originalidad comienza la *Presentación* de su obra; hay que tener presente el sentido que allí le atribuye); G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 213-273; ID., *Praxis de liberación* 18.34.37-45; ID., *Teología de la liberación* 24-25; X. MIGUÉLEZ, *La teología de la liberación y su método* 110-116; R. VIDALES, *Cuestiones en torno al método* 62.67.77.89.
- 24 Acerca del sentido y el alcance de dicha originalidad, G. Gutiérrez hizo algunas aclaraciones dignas de ser tenidas en cuenta: “La cuestión no consiste en una celosa y presuntuosa defensa de una originalidad intelectual, sino más bien en la fidelidad profunda y fecunda a una experiencia de fe en un mundo de opresión y a las luchas de los pobres por su liberación. Lo que está en cuestión no es la pretensión de una teología propia, comparable con el pequeño sueño burgués de la propia casa que a veces nos parece encontrar en ambientes intelectuales, sino más bien poner el esfuerzo teológico como parte de bloques históricos sin los cuales no es posible comprenderlo. En este esfuerzo las individualidades teológicas tienen una importancia menor” (*La fuerza histórica* 109).
- 25 En el volumen *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla* (Roma, LAS, 1983, 58-78) he profundizado personalmente el análisis de la eclesiología del documento.
- 26 Véanse también los nn.224 y 348 en los cuales se cita como fundamento EN 14, como asimismo los nn.270 y 1145 que expresan la misma idea.
- 27 Cf nn.163c.181.340.397.
- 28 Véanse por ejemplo los nn.342-347.507-510.etc.
- 29 Esto se puede ver, concretamente, en los temas de cristología y eclesiología (Parte Segunda, Cap. I) donde las referencias a la situación real del Continente son muy frecuentes, aunque no comiencen con una referencia explícita a ella como sucede en otros puntos del documento.

- 30 Cf nn.472.477.478.849.
- 31 Cf nn.4.141.166.354.472. 480.485.563.647.696.697.749. 979.1148.1153. 1156.1166.1194.1304.
- 32 Cf nn.354. 482.485. 517.
- 33 Cf nn.4.141.472.482.483.485.502.696.1148.1156. Entre estos el más claro y explícito es el 483.
- 34 Cf nn.283.437.778.793.1032.1094.1154.1209.1257.1264.1300.
- 35 Cf nn.189.355.480.483.485.827.979.1254.1304.
- 36 Cf nn.355.552 donde se cita a Juan Pablo II en su discurso inaugural.
- 37 Cf n.483, pero también los nn.511.517.696.793.
- 38 Cf nn.472-475, pero también los nn.511.525.538-540.556.793.1227.
- 39 Véanse, por ejemplo, los nn.485.491 (título), 537.562.565.
- 40 Este binomio es otra de las categorías-clave de todo el documento, como se puede corroborar mediante la lectura de cualquier índice analítico del mismo. Sobre su uso en Puebla véase a R de ROUX, *Eucaristía desde Puebla*, en "Theologica Xaveriana" 52 (1979) 295-297; A.PARRA, *La eclesiología de comunión en Puebla*, *ibid.* 117-136; J.VELEZ CORRERA, *Comunión y participación. Línea clave para entender a Puebla*, *ibid.* 219-235. Como se ha dicho anteriormente, según el teólogo argentino J.C. Scannone, una de las líneas de interpretación global del documento de Puebla es la que hace de este binomio la clave de lectura del mismo (cf SCANNONE, *Diversas interpretaciones* 197-200).
- 41 Cf VANZAN, *Puebla* 453.
- 42 Cf nn.90.148.551.562.
- 43 Cf *Mensaje a los pueblos latinoamericanos*, 8.9g; DP nn.642.1188.
- 44 Cf nn.211. 214.141.
- 45 Cf nn.309.311-315.542.550.
- 46 Véanse por ejemplo los nn.92.497.498.506.
- 47 Véanse, entre otros, los siguientes estudios: L.BOFF, *Teología de la liberación. La opción preferencial por los pobres*, en "Salmanticenses" 2 (1980) 247-260; J.A.CHAVES, *Puebla y los pobres: las implicaciones de una opción preferencial*, en "Senderos" 4 (1970) 170-188; M.CONCHA, *Injusticia estructural, opción preferencial por el pobre y conversión. Primera lectura del documento final de Puebla*, en "Servir" 79 (1979) 55-86; L.A.GOMEZ de SOUZA, *Documento de Puebla: diagnóstico a partir de los pobres*, en *REB* 153 (1979) 64-87; G.GUTIÉRREZ, *Pobres y liberación en Puebla*, Bogotá, IndoAmerican Press Service, 1979; J.M.GUERRERO, *La scelta preferenziale per i poveri nel documento finale di Puebla*, en "La Civiltà Católica" 3128 (1980) 135-146; B.KLOPPENBURG, *Opción preferencial por los pobres*, en "Medellín" 19 (1979) 323-356; V.MOREIRA da SILVA, *La gran opción de Puebla y el mundo de hoy*, en

- “Puebla” 7 (1980) 402-416; P.TRIGO, *Opción preferencial por los pobres. La causa de los pobres, la causa de Cristo*, en “Christus” (México) 524 (1979) 24-27; N.VÉLEZ, *Puebla: la opción por los pobres*, en “Theologica Xaveriana” 51 (1979) 173-181; B.VILLEGAS MATHIEU, *Ante la opción de Puebla por los pobres*, en “Mensaje” 282 (1979) 530-535; Véase además la bibliografía sobre *Los pobres, la Iglesia y la teología*, dada por *IDOC Internacional* (1980/12) 85-95.
- 48 El término “opción” en este contexto es muy denso. Véanse otros textos en la misma línea en el *Mensaje a los pueblos latinoamericanos* n.3m, y los nn.382.707.711.733.769.1144.1217.
- 49 Cf nn.1145.1156.1165.
- 50 Véanse los números 28-29.43.77.78.79.310.321.1094.1209.1257.1264.1300.
- 51 Dice el teólogo I. Ellacuría: “La Iglesia de los pobres no es aquella Iglesia que, siendo rica y presentándose como rica, se preocupa de los pobres; no es aquella Iglesia que ofrece generosamente su ayuda a los pobres, pero se queda fuera de su mundo. Es más bien una Iglesia en la cual los pobres son el sujeto principal y el principio de estructuración interna. La unión de un Dios con los hombres, así como se ha realizado en Jesucristo, es históricamente la unión de un Dios que se ha vuelto hacia el mundo de los pobres. Por lo tanto, la Iglesia, siendo ella misma pobre y sobre todo dedicándose principalmente a la salvación de los pobres, podrá ser ella misma y podrá cumplir cristianamente su misión de sacramento universal de salvación. El modo de convertirse cristianamente en signo eficaz de salvación y de liberación para todos los hombres es el de encarnarse entre los pobres, dedicarles en modo definitivo su propia vida y morir por ellos” (*La Iglesia de los pobres*, en ID., *Conversión*, 348-349).
- 52 Véanse los nn.1145.1148.1156.1161.
- 53 Por ejemplo nn.28-29. Es importante el juicio enunciado en el n.28.
- 54 *Discurso Inaugural* III, 2 (cf VANZAN, *Puebla* 467).
- 55 Véanse también, en esta línea, los nn.1213.1217.
- 56 La cita entre comillas está tomada de Juan Pablo II, *Discurso Inaugural* III, 4 (cf VANZAN, *Puebla* 469)
- 57 Cf nn.1227.1236.1281.
- 58 A decir verdad se nota una cierta carencia de continuidad entre la visión de la realidad que enuncia en estos dos capítulos y la respuesta eclesial-evangelizadora que esboza. Si se le examina bien, en efecto, tal respuesta tiende a ser un tanto abstracta y no suficientemente “histórica” como exigirían las circunstancias y el planteamiento de todo el documento.

- 59 Cf nn.535-541.542-550.
- 60 Véanse también los nn.311.494-495.
- 61 Véanse también los nn.312-313.495.
- 62 Véanse también los nn.314.500-506.
- 63 Citando el discurso de apertura de la II Conferencia General de Medellín (cf VANZAN, *Puebla* 607).
- 64 Véase lo se dirá en el punto 4 acerca de los laicos (nn.532.533-534).
- 65 La GS, como se ve en las citas presentadas, dedica a esta aclaración sobre todo su n.53. De la EN, el documento de Puebla cita el n.18, pero también los números siguientes se refieren al tema. Particularmente importante es el n.20.
- 66 Esto no contradice cuanto, desde otro punto de vista, dice el documento en el n.398. Aquí nos referimos al génesis de la cultura, no a su constitución por así decirlo “ontológica”.
- 67 Cf nn.395.397.399.
- 68 Cf nn.409-415, donde se trata la historia de la cultura del Continente.
- 69 Para este tema véase el artículo, escrito diez años antes de Puebla, de J. RAMOS REGIDOR, *Secolarizzazione e cristianesimo*, en “Rivista Liturgica” 56 (1969) 473-565 (con abundante bibliografía).
- 70 La secularización incide evidentemente en la relación con Dios, produciendo un proceso de “desacralización”, en el sentido de que se toma conciencia de la no dependencia inmediata de los fenómenos de la naturaleza respecto de Dios.
- 71 Tales repercusiones son de dimensión mundial. Si aquí nos detenemos en el Continente latinoamericano es solamente en razón del contexto.
- 72 En el n.398 subraya la radical presencia de Dios en la cultura como dimensión decisiva. Lo hace ciertamente en forma genérica, pero se puede suponer que tenga ante sus ojos sobre todo la realidad concreta del Continente.
- 73 Cf. P.RICHARD, *Religiosidad popular en Centroamérica*, en P.RICHARD - D.IRARRÁZABAL, *Religión y política en América Central. Hacia una nueva interpretación de la religiosidad popular*, S. José de Costa Rica, DEI, 1981, 920.
- 74 Cf *Pastoral Popular* nn.1-4.
- 75 *Ibid.* n.4a.
- 76 Véanse también los nn.913.955.
- 77 Cf nn.453.45. 914.
- 78 El texto remite a Juan Pablo II, *Homilía en Zapopan 2* (en AAS 71 [1979] 228).
- 79 Véase a este respecto también el n.1097.

- 80 Orientación eclesiológica claramente recalcada por la *LG* en su capítulo segundo y sobre todo en el n.32.
- 81 Véanse a este respecto las constataciones hechas en los nn.125 y 775.
- 82 Cf nn.524-525.533.810.

Nota bibliográfica

ALESSANDRI H.

1981 *Il futuro di Puebla*, Milán, Jaca Book.

ALLIENDE LUCO J.

1979 *Puebla y la Señora Santa María*, Bogotá, CELAM.

ALLIENDE LUCO J. - LOZANO J.

1979 *Puebla: religiosidad popular*, Bogotá, CELAM.

BAMBARÉN L.

1979 *La doctrina social en Puebla*, Bogotá, CELAM.

BETTO F.

1979 *17 días de la iglesia latinoamericana. Diario de Puebla*, México, CRT.

CABESTRERO T.

1979 *Los religiosos en la Conferencia de Puebla*, Bogotá, CELAM.

CELAM

1978 *La Iglesia y América Latina. Aportes Pastorales desde el CELAM. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 2, tomo 1*, Bogotá, CELAM.

—, *La Iglesia y América Latina. Aportes pastorales desde el CELAM. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 2, tomo 2*, Bogotá, CELAM, 1978.

—, *Aportes de las Conferencias Episcopales. Libro Auxiliar*, Bogotá, CELAM, 1978.

—, *Visión pastoral de América Latina. Equipos de reflexión. Departamentos y secciones del CELAM. Libro auxiliar 4*, Bogotá, CELAM, 1978.

—, *Iglesia y América Latina. Cifras. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano 1*, Bogotá, CELAM, 1978.

CLEARY E.

1990 *Resonancias de Puebla*, Bogotá, Secretariado General del CELAM.

CONCHA MALO M. y otros

1981 *Puebla en la reflexión teológica de América Latina*, Bogotá, s/e.

DUSSEL E. - ESPINOZA F.

1979 *Puebla, crónica e historia*, en "Christus" (México) 520-521, 21-37.

EROLE S.

1981 *Os desafios de Puebla*, São Paulo, Paulinas.

FERNÁNDEZ L.M.P.

1979 *Puebla y la opción preferencial por los jóvenes*, Bogotá, CELAM.

FRANÇOISE M.

1990 *La conception de Dieu dans le document de Puebla*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.

- GALLO L.
1983 *Evangelizzare i poveri. La proposta del Documento di Puebla*, Roma, LAS.
- GHEDDO P.
1979 *Puebla: una Chiesa per il Duemila*, Bologna, EMI.
- GONZÁLEZ FAUS J.I. y otros
1980 *La batalla de Puebla*, Barcelona, Laia.
- GONZÁLEZ RUIZ G.
1982 *La cristología en Puebla*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- GUTIÉRREZ G.
1979 *Pobres y liberación en Puebla*, Bogotá, Indo-American Press Service.
- HENRÍQUEZ L.E.
1979 *Puebla. Espíritu y acción evangelizadora*, Caracas, Trípode.
- KELLER PÉREZ-HERRERO M.A.
1987 *La Conferencia de Puebla, itinerario, contenido, metodología*, El Escorial, Ediciones Escurialenses.
- , *Evangelización y liberación: el desafío de Puebla*, Madrid, Biblia y Fe, 1987.
- KLOPPENBURG B.
1979 *Génesis del documento de Puebla*, Bogotá, CELAM,
—, *Doctrina y Magisterio en Puebla*, Bogotá, CELAM, 1979.
- LEVAGGI VEGA V.
1979 *Puebla ¡sí!*, Lima, Misión Jurídica y Social de Paz.
- LIBANIO CHRISTO C.
1979 *Diario di Puebla*, Brescia, Queriniana.
—, *17 días de la Iglesia latinoamericana*, México, CRT, 1979.
- LÓPEZ TRUJILLO A.
1980 *De Medellín a Puebla*, Madrid, BAC.
- METHOL FERRÉ A.
1980 *Puebla: proceso y tensiones*, s/l, s/e.
- OLVERA DELGADILLO J.
1993 *La cristología del documento de Puebla y su nexa con la constitución pastoral "Gaudium et Spes"*, Roma, Pontificia Università Gregoriana.
- PALMESE A.
1992 *De Puebla a Santo Domingo*, Roma, Dehoniane.
- PÉREZ MORALES O.
1979 *Puebla: Iglesia liberadora*, Valencia, Vadell.
- PLAWECKI M.S.
1990 *Concepción de la liberación en Puebla*, Roma, Academia Alfonsiana.
- QUIRÓS CASTRO J.A.
1986 "Comunión y participación", Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.

RODERO F.

1989 *El pecado social en los documentos de las Conferencias Episcopales de América Latina, de Medellín a Puebla*, Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.

ROSSI A.- AUBRY R.

1979 *Dimensión misional en Puebla*, Bogotá, CELAM.

RUIZ ARENAS O.

1992 *La doctrina antropológica en Puebla*, Roma, Centro de Publicaciones del CELAM.

SCANNONE J.C.

1979 *Diversas interpretaciones latinoamericanas del documento de Puebla*, en "Stromata" 34, 195-212.

SECRETARIADO GENERAL DEL CELAM

1979 *Cambios en el documento de Puebla*, en "Boletín CELAM" 145-146, suplemento 48.

SERRANO URSÚA F.

1986 *Puebla: balance de un debate teológico-pastoral sobre la misión de la Iglesia*, Guatemala, Instituto Teológico Salesiano.

VANZAN P. (ed.)

1979 *Puebla. Comunione e partecipazione*, Roma, AVE.

VÉLEZ CORREA J.

1981 *Puebla y la no creencia*, Bogotá, CELAM.

Capítulo Quinto

La “Nueva Evangelización” en la Conferencia Episcopal de Santo Domingo



1. Los antecedentes de la Cuarta Conferencia
2. La preparación de la Asamblea de Santo Domingo
3. La Asamblea y su documento
4. Aportes de Santo Domingo a la evangelización del Continente

En 1992, con ocasión del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al Nuevo Mundo, se celebró en Santo Domingo, ciudad de la primera sede episcopal efectiva del Continente¹, la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

La hacemos objeto de estudio en este capítulo, siempre con la intención de evidenciar el camino recorrido por la evangelización en América Latina.

1. Los antecedentes de la Cuarta Conferencia

Los años transcurridos entre Puebla (1979) y Santo Domingo (1992) fueron muy complejos - y también difíciles - para la Iglesia latinoamericana. Diferentes factores contribuyeron a crear tal clima de complejidad y dificultad². La exposición analítica de algunos hechos ayudará a comprender mejor el acontecimiento y el pensamiento de la Cuarta Conferencia General, y también su documento.

1.1. La comunidades eclesiales de base

En el período del que nos estamos ocupando se hicieron sentir vivamente en el Continente la presencia y la actividad de las CEBs. Como ya se recordó, habían nacido algunos años antes en Brasil, y muy pronto se difundieron, con características propias, en otros países tanto de América Latina cuanto de otros continentes³.

La Conferencia de Medellín tuvo en cuenta su incipiente propagación, señalándolas como lugares por excelencia de “experiencia eclesial”⁴.

Algunos años después Pablo VI habló de ellas en la *Evangelii Nuntiandi*, enunciando los criterios de su autenticidad eclesial. Enumeró los siguientes: asiduidad a la Palabra de Dios, exclusión de la contestación sistemática y del espíritu hipercrítico, relación con la Iglesia diocesana y la Iglesia universal, comunión con los Pastores y con su Magisterio, reconocimiento de otros modos de existencia eclesial, celo en el compromiso misionero (n. 58). Como se ve, son criterios más bien críticos, ordenados a mejorar el modo de vivir y de organizarse de algunas de esas comunidades que se demostraban carentes desde el punto de vista eclesial.

Por su parte la Conferencia de Puebla, refiriéndose a ellas después de algunos años de experiencia vivida, afirmó, ante todo, que constituían “uno de los motivos de alegría y de esperanza de la Iglesia” (DP 96), porque eran “centros de evangelización” y “motores de liberación y de desarrollo” (l.c.). Añadió, además, remitiéndose a la *Evangelii Nuntiandi*, que bajo ciertas condiciones merecían “el título de eclesiales” (n. 641). Un título que obviamente no era una simple etiqueta, sino que expresaba su verdadera condición. Implícitamente se reconocía así su consistencia eclesial, o sea el hecho de que no debían ser consideradas como meras partes de la Iglesia, sino como verdaderas Iglesias, aunque pequeñas y en cierta forma embrionarias, dado que estaban llamadas a vivir en comunión con las otras comunidades y en el seno de la Iglesia diocesana y, a través de ella, con la Iglesia universal.

Años más tarde, en 1990, Juan Pablo II se refirió ampliamente a ellas en su Encíclica *Redemptoris missio*, reconociendo su valiosa colaboración a la vida de la Iglesia, y subrayando también la exigencia de que se comprometieran en la irradiación misionera (n. 5).

Fue en esas comunidades eclesiales de base donde, en los años que siguieron a Medellín y Puebla, encontró su más palpable actuación la “Iglesia de los pobres” o, con una terminología diferente también frecuentemente usada, la “Iglesia popular”⁵. En ellas los dos criterios de la comunión fraterna - instancia básica de la *Lumen Gentium* - y de la opción preferencial por los pobres - instancia derivada de la *Gaudium et Spes* y hecha propia por las dos últimas Conferencias Generales - encontraron su concretización y también su adecuada estructuración según la perspectiva eclesiológica del Vaticano II.

En primer lugar, en ellas los pobres reales, que en el pasado habían sido considerados como meros destinatarios del anuncio y de la acción de la Iglesia, se convirtieron de hecho en verdaderos protagonistas de la misión eclesial. Fue ese protagonismo el que les confirió la caracterización expresada por la fórmula “de base”. Fórmula que no indica tanto el hecho de que las comunidades estaban formadas por un número reducido de personas, cual célula germinal de la comunidad eclesial más extensa, sino más bien el hecho de que en ellas la base de la sociedad, o sea los más pobres, los últimos, los excluidos y los marginados eran el sujeto prioritario. A este respecto, el documento de Puebla declaraba en términos muy concisos:

“Las comunidades eclesiales de base son expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo; en ellas se expresa, valora y purifica su religiosidad y se le da posibilidad concreta de participación en la tarea eclesial y en el compromiso de transformar el mundo” (n. 643).

Estas pequeñas comunidades eclesiales, y en su interior sus miembros, se convirtieron efectivamente en sujetos de un compromiso evangélico de transformación liberadora del mundo concreto en que estaban viviendo. Es decir, se comprometieron, iluminados y guiados por la Palabra de Dios asiduamente escuchada, en la búsqueda de soluciones para los problemas de índole económica, social, política, cultural y religiosa que se planteaban en el ambiente en que estaban inmersas, abriéndose a menudo también a problemáticas más amplias, que afectaban a todo un pueblo, al Continente entero y hasta al mundo en su globalidad.

En segundo lugar, y esta es otra de sus características, estas comunidades estaban formadas por un número reducido de miembros.

Ello favorecía la comunión y el intercambio intenso entre ellos. De ese modo llegaron a ser una concreta realización del criterio comunitario propuesto por la renovación conciliar. Los miembros de las comunidades llegaron a convertirse efectivamente en sujetos de eclesialidad, en el interior de la misma Iglesia, en sus diversos aspectos.

Ante todo, se convirtieron en sujetos de la Palabra, porque se la “reapropiaron” comunitariamente, relejéndola y profundizándola a partir de la sensibilidad creada en ellos por la situación histórica de injusta pobreza en que se encontraban involucrados⁶, llegando a ser así una expresión histórica concreta de aquel “potencial evangelizador de los pobres” del que hablaba el documento de Puebla (n. 1147).

Se convirtieron, además, en sujetos de la liturgia y de las otras expresiones del culto, mediante una participación viva y activa en las celebraciones sacramentales y de otro tipo, en el interior de las cuales ejercieron los más variados servicios.

Llegaron a ser, en fin, sujetos de la organización y de la misma conducción de la comunidad, con la asunción responsable de diferentes ministerios, también específicamente laicales (*DP* 804-805). En las CEB se multiplicaron en efecto de manera notable tales ministerios, cubriendo toda una vasta gama de actividades surgidas de la inspiración evangélica. De esa forma ellas dejaron de ser “sociedades asimétricas”, en las cuales sólo algunos (los clérigos) tenían el poder de decisión, mientras los demás tenían sólo el deber de obedecerles, para convertirse en comunidades en las cuales el poder de decisión estaba en mano de todos, según los diferentes ministerios recibidos del Espíritu, sin excluir el de la presidencia⁷.

No se puede ignorar, sin embargo, que el camino de las CEBs no fue siempre fácil en los años anteriores a la Conferencia de Santo Domingo. Obstáculos de diferente índole se interpusieron a veces entre sus ideales y su realización concreta. Algunos de ellos provenían del exterior, motivados sea en visiones eclesiológicas obsoletas aun presentes en quienes habrían debido favorecer y acompañar su desarrollo, según cuanto se había decidido en Puebla (n. 648), sea en los temores que una fuerza popular de ese tipo producía en quienes gobernaban las naciones. Otros obstáculos surgían del interior de las mismas comunidades, en razón de actitudes a veces inadecuadamente eclesiales en algunos de sus miembros.

Contribuyeron en buena medida a su maduración, especialmente en Brasil, los encuentros periódicamente realizados en diferentes niveles con el fin de reflexionar sobre su situación presente y futura. Entre ellos sobresalen los “Encuentros Intereclesiales” nacionales, iniciados en 1975 (en Vitória). Sobre todo el tercero de ellos (realizado en João Pessoa, en 1978, con el tema “Iglesia, pueblo que se libera”), el séptimo (realizado en Duque de Caxias, en 1989, con el tema “Pueblo de Dios en América Latina, un camino de liberación”), y el décimo (realizado en Ilhéus, en el 2000, con el tema “CEB, Pueblo de Dios. 2000 años de camino”), que abordaron directa o indirectamente la eclesiología subyacente a su manera de ser Iglesia.

1.2. Las vicisitudes de la teología de la liberación

Los teólogos de la liberación no estuvieron presentes, al menos oficialmente, en la Conferencia de Puebla. Algunos de ellos participaron desde afuera en su desarrollo, invitados por obispos que apreciaban su producción teológica y que se movían en la misma línea de reflexión. De la teología de la liberación no se habla expresamente en su documento. Hay una sola mención indirecta, y para más crítica, en el n. 545, en el cual se pone en guardia contra los riesgos de una reflexión teológica que se realice “a partir de una praxis que recurre al análisis marxista”, inequívoca referencia a una de las acusaciones hechas a los teólogos de la liberación examinada anteriormente, en nuestro capítulo tercero.

Sin embargo, en el período contemporáneo a Puebla y en el que le siguió, dicha teología siguió creciendo cuantitativa y cualitativamente en el Continente y fuera de él, dando un fuerte apoyo a la línea pastoral inspirada en la evangelización liberadora. Adquirió tal consistencia que provocó a un cierto punto, como se ha ya recordado, la intervención del Magisterio eclesial en su más alto nivel.

Las dos Instrucciones publicadas por la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis Nuntius*, 1984; *Libertatis Conscientia*, 1986) representan la evaluación (crítica la primera, positiva en sus intenciones la segunda), de parte del centro de la Iglesia, de este fenómeno inicialmente latinoamericano, pero ya por entonces mundial. La primera, a pesar de sus intenciones abiertamente declaradas, contribu-

yó a aumentar en muchos las sospechas y los malentendidos que ya existían respecto de dicha teología⁸, sospechas y malentendidos que no logró disipar completamente la segunda, dedicada a evidenciar sus aspectos positivos.

En ese contexto se entienden las vicisitudes de algunos de los teólogos de mayor relieve. Sobre todo las de G. Gutiérrez y L. Boff.

Al primero se le hicieron una serie de observaciones que él recogió y a las que dio amplia respuesta en un escrito elaborado a tal fin⁹; el segundo fue impugnado sobre todo a causa de su obra *Iglesia, carisma y poder*. Las diferentes intervenciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe en este ámbito culminaron en el encuentro entre el Prefecto de la Congregación, card.J. Ratzinger, con su Autor en la sede de dicha Congregación, y en la notificación oficial mediante la cual se señalaban los puntos de su teología considerados no conformes a la recta fe. Son ampliamente conocidas las sanciones tomadas para con él, y la intervención posterior de Juan Pablo II para atenuarlas¹⁰.

1.3. El aporte de los religiosos y de las religiosas

Es un hecho fácilmente verificable que los religiosos y las religiosas latinoamericanas acogieron en general con entusiasmo las orientaciones de la Conferencia de Puebla. Las hicieron objeto de asidua reflexión, pero también y especialmente de compromiso concreto.

Entre los diferentes aportes a la reflexión teológica de ese grupo de creyentes ocupan un lugar importante los de la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) como servicio a todos los consagrados y consagradas del Continente. Además de diferentes actividades, llevadas a cabo en medio de no pocos conflictos¹¹, este organismo produjo una notable cantidad de escritos que, con ocasión del 25º aniversario de su fundación (1984)¹², recogió en una antología titulada *Hacia una vida religiosa latinoamericana*¹³. Dicha obra merece una atención particular, ya que en ella se encuentra condensada la reflexión que los mismos religiosos y religiosas fueron madurando progresivamente sobre su vida y su misión en el seno de la Iglesia latinoamericana en los años postconciliares.

Una afirmación con la que se introduce el capítulo primero de dicha obra expresa ya de manera germinal toda su manera de pensar la vida religiosa:

“La vida religiosa se define por la profunda experiencia de Dios. La experiencia de Dios es su eje constitutivo, su razón de ser. Pero Dios es vivido y experimentado en su acción histórica”¹⁴.

En América Latina la vida religiosa se ha sentido desafiada históricamente por la realidad de los pueblos del Continente. Un mundo, como ya se ha señalado repetidamente, lacerado por divisiones, explotación, odio e injusticia, y en el cual se manifiesta la presencia-ausencia de Dios¹⁵. El grito de los pobres llevó a los religiosos y religiosas a hacer la experiencia de Dios, solidarizándose, tras las huellas de Jesucristo, con dicho mundo¹⁶. De esa forma hicieron la experiencia de Dios en su acción histórica de salvación y de liberación de los pobres.

Pero la experiencia de Dios no puede prescindir de la dimensión eclesial. Afirma con determinación a este respecto la obra de la que nos estamos ocupando:

“La vida religiosa no puede ser ni entendida ni vivida fuera de la Iglesia”¹⁷.

Y la Iglesia es vista por ellos con los rasgos que ha ido adquiriendo en los últimos decenios, es decir, como una Iglesia que se reconoce como Iglesia particular, diferente de otras, con características propias y originales; con una clara conciencia de tener una misión específica: la de conjugar, en una síntesis nueva y original, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, la fe y la vida; y con una fuerte voluntad de no ser abstracta, desenraizada y desencarnada, sino histórica¹⁸. Se trata de una Iglesia que ha hecho determinadas opciones pastorales, entre las cuales las más notables son la de un mayor arraigue popular y la de un compromiso histórico-evangélico por la liberación integral de los pobres¹⁹.

En esa Iglesia y con sus tomas de posición, los religiosos y las religiosas latinoamericanos se comprometieron intensamente. La vieron como una Iglesia que tiene como finalidad fundamental el anuncio del Dios liberador, hecho creíble por el compromiso efectivo en la defensa de los derechos de los pobres y en la promoción de una vida y de una

convivencia plenamente humanas. En pocas palabras, como una Iglesia llamada a realizar una “evangelización liberadora”²⁰.

Por eso, entre todas las dimensiones de la vida eclesial, privilegiaron, sin descuidar las demás, la dimensión profética. A ella dedicaron mucho espacio de reflexión, recabando de las fuentes bíblicas y de la historia de la Iglesia²¹ pistas muy fecundas y comprometedoras en orden a su propia vida²². De esa forma tomaron conciencia, entre otras cosas, del hecho de que “no se puede acallar la conciencia omitiendo denunciar la iniquidad de la situación y anunciar la urgencia de una conversión social hacia la fraternidad y la justicia”²³.

Una manera muy peculiar en la que, en los años que siguieron a Puebla, concretizaron tanto la realización como la reflexión de esa dimensión profética, fue la de la inserción²⁴. Numerosos religiosos y religiosas fueron protagonistas de “un éxodo hacia la periferia”, trasladándose no sólo sociológicamente, sino también culturalmente y, en más de un caso, hasta espacialmente hacia las zonas más pobres, y comenzando a vivir en medio a los pobres reales. Objetivo de ese movimiento fue el realizar lo que ya en el 1976 proponía el *Plan Global* de la CLAR a los religiosos:

“En la historia concreta de América Latina, la misión profética de la Iglesia pide a los religiosos anunciar y comenzar a vivir un futuro que hará reales las aspiraciones más legítimas del hombre, y a denunciar las situaciones que se opongan a ello. Deben ser signo escatológico al servicio de las intenciones últimas de Dios y, por lo mismo, situarse en la vanguardia de la historia, significando la Esperanza de manera muy particular”²⁵.

Estas comunidades implantadas en el mundo real de la pobreza “en función de la liberación integral de los pobres”²⁶, fueron consideradas no como la única, pero sí como la forma privilegiada de vivir la consagración religiosa en el Continente²⁷.

Si se quisiera resumir en pocas palabras el modo en el que fue concebida por parte de los religiosos y de las religiosas su participación en la misión de la Iglesia en América Latina en estos últimos años, se lo podría expresar de esta manera: en una Iglesia que, a la luz de las orientaciones conciliares del Vaticano II, ha repensado su misión fundamental como un servicio evangélico de liberación integral a los pobres del Continente, se sintieron llamados a ser, para la misma Iglesia y para la

sociedad en que vivían, testigos de una intensa experiencia de Dios en la historia; experiencia que quisieron concretar en su modo de vivir y de comprometerse como signos proféticos en medio de los pobres, participando de sus situaciones y de sus esperanzas, denunciando con fuerza las injusticias que los oprimían y anunciando, con las palabras y con la vida, el futuro de comunión y participación al que los llamaba el amor de Dios en Jesucristo.

1.4. El testimonio del martirio

Si en el período que precedió a la Conferencia de Puebla los contrastes entre quienes se habían comprometido a poner en práctica las líneas trazadas por Medellín y quienes se oponían a ellas llevó a numerosos cristianos a sufrir incomprendimientos y hasta persecuciones, en el período que le siguió las cosas no mejoraron mucho desde este punto de vista. Antes bien, la lista de quienes dieron testimonio de su opción preferencial por los pobres hasta entregar su propia vida se alargó notablemente. Y se dieron, entre ellos, figuras de especial notoriedad. Recordamos sólo algunas, entre las más conocidas.

No se puede dejar de mencionar, ante todo, al arzobispo de San Salvador, mons. Oscar A. Romero. Hombre humilde y de gran corazón pastoral, que a un cierto punto de su servicio episcopal decidió hacer suya la causa de los pobres de su pueblo denunciando las injusticias a las que eran sistemática y cruelmente sometidos. Fue asesinado el 24 de marzo del 1980 mientras celebraba la Eucaristía junto con algunos fieles y religiosas, en un hospital de las afueras de la ciudad en el que había establecido su residencia²⁸. Su figura ha quedado como emblema del compromiso de toda la Iglesia en la liberación de los pobres reales.

Hay igualmente que mencionar a los seis jesuitas del Salvador que fueron asesinados, juntamente con una trabajadora doméstica y su hija, el 16 de noviembre de 1989. Formaba parte del grupo el teólogo I. Ellacuría, autor de diversos escritos filosóficos y teológicos de reconocido valor²⁹. Ellos habían decidido poner a disposición de la causa de los pobres sus capacidades de estudiosos y de investigadores, y de orientar toda la estructura universitaria que regentaban al servicio de dicha causa. Su entrega fue sellada con la sangre que derramaron en el corazón de la noche.

Se han recordado estos casos porque son los que han tenido mayor resonancia en la opinión pública, pero ello no debe en absoluto llevar a olvidar a tantos otros mujeres y hombres que, a veces en el anonimato casi total, siguieron las líneas trazadas por la Iglesia en Medellín y Puebla, y se jugaron la vida por fidelidad a ellas.

1.5. El camino de la conciencia indígena y afroamericana

En su lista de los rostros de la pobreza concreta del Continente, la Conferencia de Puebla había incluido también el de los indígenas y afroamericanos, especificando que ellos podían ser considerados como los más pobres entre los pobres (DP 34). En el período que siguió a Puebla, los pueblos indígenas y los grupos afroamericanos, es decir, los descendientes de los habitantes de África violentamente arrancados de su tierra y vendidos como esclavos en América³⁰, fueron tomando progresivamente conciencia de su propia situación. Ello se debió en gran parte al acercarse el quinto centenario del descubrimiento de América, que dio ocasión a múltiples reflexiones, estudios y discusiones³¹.

Entre otros, diversos grupos de indígenas, en plena fase de recuperación de su identidad después de siglos de marginación y atropellos, comenzaron a leer el hecho de la conquista y de la evangelización en clave acentuadamente negativa. Basten como ejemplo la declaración de un representativo grupo de indígenas y la de la obra *Las venas abiertas de América Latina* citadas en nuestro capítulo primero.

Ese conjunto de reacciones, aquí apenas indicado, suscitó un clima de creciente y amplia expectación respecto a la Cuarta Conferencia, conjuntamente con una difundida sensibilización hacia la problemática subyacente.

1.6. La explosión del fenómeno de las sectas y de los movimientos carismáticos

Hablando de la necesidad de tomar en serio la realidad de la religiosidad popular ampliamente presente en el Continente, el documento de Puebla había afirmado que si la Iglesia no hacía el esfuerzo de reinterpretar dicha religiosidad, se crearía un vacío que sería llenado

por las sectas (n. 469). Fue una previsión que se verificó puntualmente en la realidad. En efecto, en el decenio que precedió la Conferencia de Santo Domingo el aumento de las sectas cristianas y no cristianas constituyó un hecho hasta alarmante. Junto con un movimiento pentecostal de cuño católico y no católico, ampliamente difundido³², surgieron innumerables sectas que fueron ganando una notable cantidad de adeptos³³. Su presencia fue sentida como un reto a la compacta pertenencia de los latinoamericanos a la Iglesia Católica.

Entre las causas que explican ese crecimiento, los estudiosos del fenómeno señalan algunas internas a la Iglesia, como las que acabamos de mencionar, y otras externas a ella. Entre estas últimas no faltan los intereses de tipo social, político y económico de ciertos centros externos al Continente, alarmados por el cariz que la Iglesia latinoamericana estaba tomando en favor de la causa de los pobres, centros que decidieron a intervenir con todos los medios posibles para bloquear tal orientación³⁴.

2. La preparación de la Asamblea de Santo Domingo

Como consecuencia de los factores antes enumerados, ya a partir del 1983 se comenzó a sentir en las Iglesias del Continente la necesidad de convocar una Cuarta Conferencia General del Episcopado con el fin de efectuar una evaluación de los diez años transcurridos desde Puebla y de los veinte desde Medellín, y para hacer frente a los retos de una nueva evangelización³⁵. Al año siguiente, al programar la celebración del quinto centenario de la evangelización de América Latina tomó cuerpo en el CELAM la idea de pedir al Papa la convocación de dicha Conferencia, como momento central del acontecimiento.

En 1985 el CELAM consultó a los Presidentes de las Conferencias Episcopales Nacionales acerca de la oportunidad de llevar adelante esa iniciativa, y obtuvo su beneplácito. En 1987 el mismo organismo profundizó ulteriormente la idea en su XXI Asamblea ordinaria en Ypacaraí (Paraguay). Posteriormente la Presidencia del CELAM pidió el parecer del Santo Padre y recibió su aprobación junto con algunas primeras sugerencias acerca de su realización.

La preparación remota comenzó en 1988, y duró hasta los inicios de 1990. Consistió en numerosas reuniones tanto a nivel continen-

tal cuanto regional, en las cuales se realizaron consultas acerca de las expectativas, del tema y de la metodología de preparación de la Asamblea. Resultado de estos encuentros fue la redacción del *Instrumento preparatorio*, cuyo título era *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Una nueva evangelización para una nueva cultura*.

La preparación próxima se llevó a cabo a partir de 1990. El *Instrumento preparatorio* se entregó a los Presidentes de las Conferencias Episcopales nacionales para su estudio. Se trataba de un documento de unas trescientas páginas, que tuvo diversos objetivos: servir como primer instrumento en la etapa inicial de preparación, motivar la elaboración de una historia de la evangelización de cada país, estimular estudios serios de la realidad socio-eclesial de cada nación, promover reflexiones teológicas y abrir caminos con miras a las grandes respuestas pastorales por formular. Hacia el final de aquel año las Conferencias Nacionales enviaron sus aportaciones, y el 12 de diciembre, fiesta de la virgen de Guadalupe, el Santo Padre fijó el tema de la Conferencia en estos términos: “Nueva Evangelización, Promoción Humana, Cultura Cristiana”, con el lema evangelizador: “Jesucristo ayer, hoy y siempre” (*Heb 13, 8*).

Siguió el trabajo en torno al *Documento de consulta*. Elaborado por el CELAM, tenía cerca de doscientas páginas y llevaba como título el tema escogido por el Papa. Fue entregado a las Conferencias Episcopales Nacionales y luego fue divulgado y estudiado en toda América Latina durante el 1991.

La preparación inmediata comenzó hacia finales de 1991. Se redactó, ante todo, una *Primera Relatio*, un documento que resumía todo el proceso de preparación de la Conferencia hasta la aparición del *Documento de consulta*. A ella le siguió una *Segunda Relatio*, que recogía las reflexiones hechas en las Iglesias y en otros organismos eclesiales de América Latina desde la publicación del *Documento de consulta* hasta el envío de los aportes al CELAM.

Tanto la *Primera* cuanto la *Segunda Relatio* fueron estudiadas en diversas instancias, y en los primeros días de abril de 1992 estaba pronto el *Instrumento de trabajo*. Los criterios que guiaron su elaboración fueron la fidelidad al tema propuesto por el Santo Padre, al Concilio Vaticano II y al Magisterio Pontificio; la fidelidad al pensamiento de la Iglesia latinoamericana a partir de las Conferencias de Río de Janeiro,

Medellín, Puebla y la continuidad con él; la toma de conciencia del momento coyuntural vivido por la Iglesia de América Latina y por la Iglesia Universal en el quinto centenario de su evangelización e inicio del Tercer Milenio del cristianismo; la fidelidad a los aportes de las Conferencias Episcopales y de otros organismos eclesiales.

3. La Asamblea y su documento

Después de esa intensa preparación se celebró la solemne Asamblea, que fue inaugurada por Juan Pablo II, el mismo Papa que había inaugurado la de Puebla, y al acabar publicó también un documento en el que fueron recogidas las conclusiones de sus trabajos.

3.1. La celebración de la Conferencia

La Conferencia tuvo inicio el 12 de octubre de 1992, fecha del quinto centenario de la llegada de Cristóbal Colón al Continente. Se abrió con el discurso inaugural de Juan Pablo II³⁶, que trazó las líneas fundamentales para la reflexión de la Asamblea. Siguieron los diferentes momentos de la celebración, consistentes en la escucha de cuatro disertaciones tenidas por especialistas en la temática por abordar, en el trabajo en las comisiones y en las sucesivas votaciones.

El trabajo estuvo marcado por algunas perplejidades y tensiones de diversa índole³⁷.

Un primer motivo de tensión fue la decisión de dejar de lado el *Instrumento de trabajo*, y comenzar en cambio las actividades de la Asamblea con la escucha de las disertaciones arriba mencionadas³⁸.

Un segundo motivo fue el cambio de método en la reflexión y en la misma organización del documento. En efecto, no se partió de la visión de la realidad, como se había hecho en las Conferencias anteriores y en los principales documentos elaborados por el Episcopado Latinoamericano hasta entonces, sino de la confesión de fe en Jesucristo, Evangelio del Padre³⁹.

3.2. El documento

El documento final fue aprobado el último día como conclusión de un trabajoso proceso de elaboración⁴⁰. Fue luego sometido a una ulterior aprobación del Papa y, después de ser revisado y retocado ligeramente en algunas de sus formulaciones, fue publicado el 10 de noviembre de 1992, fiesta de San León Magno. Está compuesto de tres partes, bastante diferentes por lo que se refiere a su extensión.

La primera lleva como título *Jesucristo, Evangelio del Padre*. Es muy breve y no se divide en capítulos, sino que después de una concisa introducción (nn. 1-3) desarrolla dos puntos: *Profesión de fe* (nn. 4-15) y *A los 500 años de la primera evangelización* (nn. 16-20), en los que se hace una lectura de fe de la obra evangelizadora realizada en el Continente desde los inicios, con particulares alusiones al compromiso en la defensa de los indígenas y a “uno de los episodios más tristes de la historia latinoamericana y del Caribe [es decir], el transporte forzado de un enorme número de africanos como esclavos” (n. 20c).

La segunda parte es de extensión notablemente mayor, y se titula *Jesucristo, Evangelizador viviente en su Iglesia*. Después de una introducción en la que se explica el objetivo que se persigue (n. 22), se divide en tres largos capítulos que inician generalmente con un marco doctrinal, pasan luego a los desafíos pastorales en el ámbito de la temática abordada, y proponen finalmente las líneas pastorales a desarrollar.

La tercera parte es, como la primera, muy breve. Lleva como título *Jesucristo, vida y esperanza de América Latina y el Caribe*, y está dedicada a exponer, en forma muy sintética, las líneas pastorales prioritarias propuestas por la Asamblea para la Nueva Evangelización a realizar en el Continente.

Los números 302 y 303 del Documento traen una exposición esquemática de los compromisos enunciados y una oración final a Jesucristo, Hijo del Dios vivo, Buen Pastor y Hermano Nuestro.

4. Aportes de Santo Domingo a la evangelización del Continente

La Conferencia de Santo Domingo tuvo como tema general el que se había establecido desde su convocación: la “nueva evangeliza-

ción”. Al tratarlo, abordó una variada gama de argumentos, siempre a partir de la óptica elegida. Examinaremos ahora su documento conclusivo, con la intención de evidenciar ya sea sus líneas de continuidad con las dos Conferencias anteriores, ya las novedades o acentuaciones que le son propias.

4.1. Continuidad con las Conferencias anteriores

La principal línea de continuidad de Santo Domingo con Medellín y Puebla se encuentra en lo que indiscutiblemente ha marcado la fisonomía de dichas Conferencias: la opción preferencial por los pobres⁴¹.

Quien siga con una cierta atención el camino recorrido en su preparación, puede fácilmente constatar una cierta tensión entre las perspectivas que venían siendo trazadas en los diferentes documentos elaborados por el CELAM, y la sensibilidad de quienes reaccionaban críticamente frente a ellos⁴². Uno de los puntos que estuvo en el centro de la tensión fue precisamente el del papel que se le dar a la opción preferencial por los pobres.

Ya durante la preparación, y también durante la misma celebración de la Conferencia de Puebla, había habido una línea de tendencia, bastante consistente, que quería concentrar la atención en la problemática de la cultura más que en la de la masiva e injusta pobreza del Continente⁴³. Estaba más preocupada por el problema de la creciente y amenazante secularización que exponía a los pueblos latinoamericanos al riesgo de perder la propia identidad religioso-cultural de fondo católico, que no por el problema de la situación de pobreza de estos pueblos. La misma tendencia parece haber estado presente en los primeros documentos preparatorios de la Cuarta Conferencia⁴⁴. La *Segunda Relatio*, en cambio, que recogía las reflexiones hechas en las Iglesias locales y en otros organismos eclesiales a partir de la publicación del *Documento de consulta*, había inclinado la balanza hacia la problemática de la pobreza⁴⁵. El *Instrumento de trabajo*, no utilizado en la celebración de la Asamblea, era también bastante sensible a la línea de Medellín y Puebla desde este punto de vista⁴⁶.

En Santo Domingo la tensión entre las dos corrientes volvió a manifestarse. Ciertamente la toma de conciencia de la marginación de

las culturas indígenas y afroamericanas llevó a la Asamblea a prestar una mayor atención al tema de la inculturación. En efecto, bajo el influjo de los documentos preparatorios dedicó bastante espacio, como veremos en seguida, a dicha temática. Pero la centralidad de los pobres no fue olvidada. Ella volvió a emerger repetidamente, especialmente en la elaboración del amplio capítulo dedicado a la promoción humana en la segunda parte del texto.

Resultado de ese proceso es la presencia de la opción preferencial por los pobres en el documento final, y el modo en el que fue tratada.

Concretamente, se le encuentra por primera vez en el capítulo primero de la segunda parte, en el n. 50, en el cual se trazan las líneas pastorales sobre la función profética de la Iglesia “llamada a la santidad”. Una de las líneas pastorales en él señaladas es la de que tal función debe estar siempre acompañada por los signos de la *parresía* (valor, resolución, determinación) ante los poderes de este mundo. En ese contexto se afirma que en el anuncio homilético y catequístico no debe faltar nunca la Doctrina Social de la Iglesia, “fuente y base de la auténtica opción preferencial por los pobres”. Hay quien ha creído encontrar una notable diferencia entre el modo en que es entendida tal opción en los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia y el modo en que lo ha entendido la Iglesia Latinoamericana en Medellín y Puebla⁴⁷. Más allá de esa eventual precisión, interesa en este momento hacer notar la presencia de dicha opción en el documento en examen.

La segunda vez que se encuentra una referencia a la opción es en el segundo capítulo, siempre en la segunda parte, en la que se aborda la temática de la promoción humana, en el punto 4, donde se alude a la situación de empobrecimiento del Continente y a la exigencia de solidaridad que ella crea. Es una afirmación de carácter programático:

“Evangelizar es hacer lo que hizo Jesucristo, cuando en la sinagoga mostró que vino a «evangelizar» a los pobres (cf. Lc 4,18-19). Él «siento rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza» (2Cor 8,9). Él nos desafía a dar un testimonio auténtico de pobreza evangélica en nuestro estilo de vida y en nuestras estructuras eclesiales, tal cual como Él lo dio.

Ésta es la fundamentación que nos compromete en una opción evangélica y preferencial por los pobres, firme e irrevocable pero no exclusiva ni excluyente, tan solemnemente afirmada en las Conferencias de

Medellín y Puebla. Bajo la luz de esta opción preferencial, a ejemplo de Jesús, nos inspiramos para toda acción evangelizadora comunitaria y personal (cf. SRS 42; RMI 14; Juan Pablo II, *Discurso inaugural*, 16)” (n. 178).

Son varios los aspectos de esta declaración que merecen ser relevados. Ante todo, el hecho de que tal opción no esté fundamentada en la Doctrina Social de la Iglesia, como en el texto antes citado, sino directamente en el ejemplo de Jesús. Es lo que había hecho ya con mucha claridad la Conferencia de Puebla en su n. 1141. Luego, la intención explícita de querer remitirse a las dos Conferencias anteriores sobre este punto decisivamente importante: los pobres están en el centro de la preocupación y del compromiso eclesial para la nueva evangelización a emprender, una evangelización que implica irrevocablemente su “promoción humana”, la cual a su vez se concretiza en su liberación integral (nn. 153, 157, 243)⁴⁸.

La voluntad de continuar la línea de Medellín y Puebla desde este preciso punto de vista está expresada también en el documento en la última parte, en la que son trazadas las líneas pastorales generales y prioritarias que caracterizan la nueva evangelización en América Latina y en el Caribe. En primer lugar, en la temática acerca de la promoción humana integral de los pueblos se enuncia lo siguiente:

“Hacemos nuestro el clamor de los pobres. Asumimos con renovado ardor la opción evangélica preferencial por los pobres, en continuidad con Medellín y Puebla. Esta opción, no exclusiva ni excluyente, iluminará, a imitación de Jesucristo, toda nuestra acción evangelizadora” (n. 296, cursivas del texto).

Hay que notar que esta, junto con la opción por los jóvenes que fue fugazmente recordada en el n. 114, es la única opción presentada como tal en el documento, mientras que para el resto de las orientaciones pastorales se usa sólo la expresión “líneas pastorales”⁴⁹.

En fin, una tercera cosa a señalar en la declaración del n. 178 son los adjetivos con que se acompaña el sustantivo “opción”. Se dice en él que es “evangélica”, “preferencial”, “no exclusiva”, “no excluyente”. Son adjetivos de los que la opción se ha ido cargando progresivamente en el curso de los años. Revelan indudablemente la preocupación de quien los ha añadido por mantener intacta su autenticidad evangélica, es de-

cir, por evitar una interpretación puramente sociológica de ella. Acerca del alcance del adjetivo “preferencial” hemos ya hablado anteriormente. Los adjetivos “no exclusiva”, “no excluyente” se añadieron posteriormente, y es fácil entender que han intentado excluir una interpretación reductiva de dicha opción y, más precisamente, que han querido excluir que el hecho de poner a los pobres en el centro de la preocupación pastoral signifique descuidar a los otros, los que no son pobres. En realidad, si se hubiera entendido de inmediato el alcance verdadero de esta opción, que es un alcance formal (los pobres como perspectiva desde la cual mirar toda la realidad) y no material o de contenido, y sobre todo si se hubiera tenido en cuenta cómo dicha opción ha sido vivida en la acción concreta por la mayoría de los agentes de pastoral, no hubiera sido necesario añadir tales adjetivos. A lo más, se habría podido añadir sólo el adjetivo “evangélica” para disipar cualquier duda.

Una tercera afirmación tocante la opción preferencial por los pobres se la encuentra inmediatamente después, en el n. 179. En él el documento describe la situación de extremo empobrecimiento en que se encuentra la inmensa mayoría de los habitantes del Continente, situación que, siguiendo la línea de Puebla, califica como “el más devastador y humillante flagelo de América Latina”, y luego de haber enunciado la lista (más larga aun que la de la Tercera Conferencia) de los rostros de la pobreza concreta, expresa un agradecimiento a Dios por que también “la Iglesia, llamada a ser siempre más fiel a la opción preferencial por los pobres”, ha dado su aporte para la transformación de la situación.

La cuarta aserción es también programática como la primera. Se encuentra en el n. 180, en el cual se trazan las líneas pastorales a seguir para hacer frente a la situación de creciente empobrecimiento de los pueblos latinoamericanos. En él se declara que la Iglesia debe “asumir con renovada decisión la opción preferencial por los pobres, siguiendo el ejemplo y las palabras del Señor Jesús, con plena confianza en Dios, en la austeridad de vida y en la distribución de bienes”. No se menciona en este caso como base de tal opción la Doctrina Social de la Iglesia, sino sólo el ejemplo y las palabras del mismo Jesús.

Encontramos una quinta alusión a la opción preferencial por los pobres en el n. 200, siempre en el capítulo dedicado a la promoción humana. Al abordar el tema del nuevo orden económico mundial, profundamente marcado por la economía de la libertad de mercado (n.

194), que involucra también a América Latina y al Caribe, el documento enuncia algunas líneas pastorales. La segunda de ellas dice:

“Impulsar en los diversos niveles y sectores de la Iglesia una pastoral social que parta de la opción evangélica preferencial por los pobres, actuando en los frentes del anuncio, la denuncia y el testimonio, promoviendo iniciativas de cooperación, en el contexto de una economía de mercado”.

Hay, por último, una sexta referencia. Ya no en la segunda parte, sino en la que puede ser considerada como una supersíntesis de todo el documento, formulada en el penúltimo número, antes de la oración final. En la lista de los puntos fundamentales del compromiso a realizar “en continuidad con las Conferencias Generales de Medellín y Puebla”, el segundo es descrito en los siguientes términos:

“Una promoción integral del pueblo latinoamericano y caribeño
-desde una evangélica y renovada opción preferencial por los POBRES
-al servicio de la VIDA y de la FAMILIA” (n. 302).

Concluyendo, se puede decir que la opción preferencial por los pobres está presente en la Conferencia de Santo Domingo, aunque no de la manera relevante y preponderante en la que lo estaba en las dos anteriores, especialmente en la de Puebla. Tal opción continúa siendo una opción que marca de manera decisiva la actividad evangelizadora de la Iglesia en el Continente.

4.2. Las novedades

Dado que fue celebrada en un momento histórico en parte diferente al de las dos anteriores, no es de extrañar que esta Cuarta Conferencia presente también ciertas novedades que, en los años que la precedieron, habían ido ganando terreno en la conciencia eclesial. Concretamente, además de lo que respecta al tema de la ecología (nn. 169-170) y de la tierra (nn. 171-177), que tienen una cierta importancia en el documento, hay dos novedades que parecen ser las principales: la evangelización de las culturas indígenas y afroamericanas, y la pastoral urbana.

La progresiva toma de conciencia de los indios y de los afroamericanos, antes mencionada, ejerció un notable influjo en la Asamblea de Santo Domingo. Ya los documentos preparatorios habían hecho objeto de creciente atención esa problemática⁵⁰ y, gracias al interés de la corriente más sensible a la perspectiva cultural, el tema se había ido afirmando en la conciencia de quienes se preparaban a participar en la Conferencia.

Es interesante notar a este respecto que, a diferencia de las dos Conferencias anteriores, la Cuarta sintió la necesidad de introducir la nomenclatura “América Latina y el Caribe”, o también “Latinoamérica y el Caribe”⁵¹, subrayando, de esa forma, la identidad propia de los pueblos del Caribe, compuestos en buena parte por afroamericanos y mestizos mulatos.

Por lo que concierne a las culturas indígenas, todavía numerosas en el Continente⁵², es necesario constatar que, contrariamente a cuanto había sucedido durante siglos en el ámbito de la acción pastoral - hecho reconocido con objetividad en el n. 17 -, ya en su primera parte el documento de Santo Domingo asume una actitud profundamente respetuosa y positiva hacia ellas.

Una prueba de ello es el ya mencionado n. 17. En él se cita una afirmación contenida en el mensaje que pocos días antes (12 de octubre de 1992) Juan Pablo II había dirigido a los indígenas del Continente. En dicho mensaje el Papa declaraba que, mucho antes de la llegada del Evangelio, la presencia creadora, providente y salvífica de Dios acompañaba la vida de estos pueblos, y que las semillas del Verbo, presentes en el profundo sentido religioso de las culturas precolombinas, habían esperado el fecundo rocío del Espíritu. Además, y junto a aspectos necesitados de purificación, enumeraba una larga serie de aspectos positivos de dichas culturas cuales la apertura a la acción de Dios, el sentido de la gratitud por los frutos de la tierra, el carácter sagrado de la vida humana y la valorización de la familia, el sentido de la solidaridad y la corresponsabilidad en el trabajo común, la importancia de la cultura, la fe en una vida ultraterrena y tantos otros valores que enriquecen el alma latinoamericana. Comentando la frase del Papa el documento afirma:

“Esta religiosidad natural predisponía a los indígenas americanos a una más pronta recepción del Evangelio”.

Acerca de los afroamericanos, cuya presencia en América Latina y especialmente en el Caribe es muy consistente⁵³, el documento dice lo siguiente:

“Uno de los episodios más tristes de la historia latinoamericana y del Caribe fue el traslado forzoso, como esclavos, de un enorme número de africanos. En la trata de los negros participaron entidades gubernamentales y particulares de casi todos los países de la Europa atlántica y de las Américas. El inhumano tráfico esclavista, la falta de respeto a la vida, a la identidad personal y familiar y a las etnias son un baldón escandaloso para la historia de la humanidad” (n. 20).

El tema general de las culturas indígenas y afroamericanas se retoma en la segunda parte del documento cuando, en el capítulo primero, hablando de la “nueva evangelización” precisa los rasgos fundamentales que deben caracterizarla. Respecto a la novedad en su modo de expresarse, señala brevemente que el tema de la inculturación será retomado en la tercera parte, y en dicho contexto insiste sobre todo en la necesidad de hacer el esfuerzo de encarnar el Evangelio en el ámbito de las culturas indígenas y afroamericanas (n. 32).

Fruto de esa orientación general son las precisiones que se proponen en la tercera parte como líneas pastorales concretas. Ellas están precedidas, en el n. 248, por la segunda petición de perdón (la primera está en el n. 20) que la Conferencia hace a los hermanos indígenas y afroamericanos, siguiendo el ejemplo de Juan Pablo II⁵⁴.

De las líneas pastorales respecto a los indígenas y a sus culturas algunas se refieren al ámbito del conocimiento (de su cultura, de su cosmovisión, de sus lenguas), otras al ámbito de la educación (sea de los otros en general para llevarlos al respeto debido a los indígenas, sea de los indígenas mismos para que sea adecuada a sus exigencias), otras aun a la promoción del respeto hacia ellos y hacia su dignidad humana, a la ayuda que se les quiere dar en la reflexión teológica y en la creación de una liturgia inculturada en sus símbolos, ritos y expresiones religiosas.

Hay que notar que ya anteriormente, en los nn. 80 y 84, se animaba la promoción de las vocaciones indígenas al sacerdocio. Después de cuanto se ha dicho en el primer capítulo sobre este tema, la novedad de la orientación adquiere indudablemente particular importancia.

Respecto a los afroamericanos se declara, en el n. 249, que se quiere compartir como Iglesia sus sufrimientos, provocados por la marginación y el racismo que pesa sobre ellos, y acompañarlos en sus legítimas aspiraciones orientadas a la búsqueda de una vida más justa y digna. Se recalca que se quiere apoyar, como Iglesia, los esfuerzos de sus pueblos a defender la propia identidad y a mantener los propios usos y costumbres compatibles con la doctrina cristiana.

Todo esto se vuelve a retomar, casi a modo de conclusión, en el n. 299, en el que se trazan las líneas pastorales prioritarias en el ámbito de la evangelización inculturada. La segunda de estas líneas se enuncia en los siguientes términos:

“Queremos acercarnos a los pueblos indígenas y afroamericanos, a fin de que el Evangelio encarnado en sus culturas manifieste toda su vitalidad y entren ellos en diálogo de comunión con las demás comunidades cristianas para mutuo enriquecimiento”.

El fenómeno del urbanismo, tan acentuado en la América Latina de estos últimos decenios, por las más variadas razones⁵⁵, no había sido tomado en consideración con la amplitud que se merecía en las dos Conferencias anteriores. Medellín casi no había hablado de él⁵⁶, y Puebla lo había hecho objeto de una atención relativamente secundaria. Al abordar el tema “evangelización, liberación y promoción humana”, la Tercera Conferencia había declarado que, siguiendo la línea de la Biblia, la Iglesia no promueve la creación de las megalópolis, las cuales son fuentes de gravísimos problemas para la convivencia humana (nn. 429-431); pero ante el hecho de su incontenible crecimiento (nn. 432-433) había reconocido la necesidad de trazar criterios y caminos para una pastoral urbana (n. 441) que, sin embargo, quedaron sólo a nivel de enunciado general. El planteamiento global seguido por las Conferencias apuntaba más bien a una pastoral fundamentalmente rural, en la cual el urbanismo no constituía un ámbito decisivo de su compromiso.

En Santo Domingo el urbanismo se enfocó de otra manera. En parte porque el tiempo transcurrido exigía una toma de posición realista ante el avance incontenible de dicho fenómeno. En el volumen auxiliar 11º, preparado por el CELAM, como ayuda para la Asamblea, la realidad continental tocante a esta problemática era presentada en toda su crudeza⁵⁷. Por eso, ya al delinear los rasgos característicos de la

“nueva evangelización”, el documento sostiene que ella debe ser nueva también en su expresión. Y precisa:

“Jesucristo nos pide proclamar la Buena Nueva con un lenguaje que haga más cercano el mismo Evangelio de siempre a las nuevas realidades culturales de hoy. Desde la riqueza inagotable de Cristo, se han de buscar las nuevas expresiones que permitan evangelizar los ambientes marcados por la cultura urbana e inculcar el Evangelio en las nuevas formas de la cultura adveniente” (n. 30).

Y en la tercera parte, a propósito de la temática tocante a la nueva cultura que lanza sus desafíos a la nueva evangelización, el documento dedica un párrafo a la ciudad (nn. 255-262). En él constata la aceleración del proceso de urbanización presente en el Continente, describe sus consecuencias ya sea religiosas cuanto sociales, y propone luego algunas líneas pastorales sobre el modo de afrontar dicha realidad.

Casi todas tienen un corte preferentemente intraeclesial (catequesis, liturgia, formación de comunidades de base, re-proyección de la parroquia urbana, formación de los laicos, etc.), a excepción de una que en cambio tiene un carácter transeclesial, en cuanto propone “incentivar la evangelización de los grupos de influencia y de los responsables de la ciudad, en el sentido de hacer de esta, principalmente en las barriadas, un hábitat digno del hombre” (n. 261).

El tema se vuelve a retomar más adelante, cuando el documento propone de manera sumamente concisa las grandes líneas prioritarias de la pastoral. En la tercera línea, que corresponde al compromiso tocante a la inculturación del Evangelio, el primer punto señalado es el de la ciudad. Se afirma en él:

“Las grandes ciudades de América Latina, con sus múltiples problemas, nos han interpelado. Atenderemos a la evangelización de estos centros donde vive la mayor parte de nuestra población. Nuestra solidaridad se dirigirá también a las áreas rurales; en ellas se siente ya el impacto de cambios culturales” (n. 298).

Notas

- 1 Cf PRIEN, *La historia* 101-111; DUSSEL, *Historia de la Iglesia en América Latina* 85.
- 2 Cf J. COMBLIN, *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, en J. COMBLIN - J. I. GONZÁLEZ FAUS - J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano*, Madrid, Trotta, 1993, 29-56.
- 3 Para una bibliografía sobre las CEBs véase la nota 19 de nuestro capítulo segundo.
- 4 Ver *Pastoral de conjunto* 10.
- 5 Esta última expresión suscitó perplejidad en algunos obispos y también en el centro de la Iglesia, porque parecía implicar la exclusión del carisma de la presidencia efectiva de las comunidades eclesiales. El DP, en su n. 263, aclaró la cuestión en estos términos: “El problema de la «Iglesia popular», que nace del Pueblo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del Continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa «desde arriba»; del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca. Pero el nombre parece poco afortunado. Sin embargo, la «Iglesia popular» aparece como distinta de «otra», identificada con la Iglesia «oficial» o «institucional», a la que se acusa de «alienante». Esto implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía. Dichas posiciones, según Juan Pablo II, podrían estar inspiradas por conocidos condicionamientos ideológicos”.
- 6 Cf G. GUTIÉRREZ, *La fuerza histórica* 236-267; Véase también C. MESTERS, *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*, Bogotá, Confederación Latinoamericana de Religiosos, 1987.
- 7 La idea de una Iglesia como “sociedad asimétrica” o “sociedad simétrica” está ampliamente presente en el volumen de L. Boff, *Iglesia, carisma y poder. Ensayo de eclesiología militante* (citado en la bibliografía de nuestro capítulo tercero).
- 8 Cf J.L. SEGUNDO, *Teología de la liberación. Respuesta al Card. Ratzinger*, Madrid, Cristiandad, 1985.
- 9 Se trata del artículo *Teología y ciencias sociales* citado más de una vez en nuestro capítulo tercero (en la nota inicial el Autor advierte que elaboró tal escrito con la intención de dar respuesta a ciertas objeciones que se le habían hecho).

- 10 Véase *Il caso Boff. Documenti sul libro Chiesa carisma e potere. Saggio di ecclesiologia militante di Padre Leonardo Boff*, Bologna, Dehoniane, 1986.
- 11 Para una información sobre los problemas vividos en los últimos años por la CLAR, véase *La questione CLAR*, en “*Il Regno Documenti*” 630 (1990) 17-30.
- 12 La CLAR, en efecto, se fundó el 2 de marzo de 1959 (véase EQUIPO DE TEÓLOGOS, *Vida religiosa en América Latina. Sus grandes líneas de búsqueda*, Bogotá, CLAR, 1976, 48).
- 13 CLAR, *Hacia una vida religiosa latinoamericana. Selección de Textos Teológicos*, Lima, CEP, 1984.
- 14 Cf *ibid.* 15.
- 15 Este es el tema de todo el capítulo primero que lleva como título *La experiencia de Dios*.
- 16 El capítulo segundo está enteramente dedicado a este aspecto cristológico de la vida religiosa y está titulado *El seguimiento de Jesucristo* (pp. 108-158).
- 17 Cf *ibid.* 224.
- 18 Cf *ibid.* 225.
- 19 Cf *ibid.* 225-228.
- 20 Cf *ibid.* 186-188, 243.
- 21 En las páginas 234-235 de la obra se hace un breve resumen de la tradición profética de los religiosos en la historia de América Latina.
- 22 Cf *ibid.* 195-216.
- 23 *Ibid.* 232.
- 24 Cf C. BOFF, *Inserción*, en A. APARICIO RODRÍGUEZ - J. CANALS CASA (eds.). *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1989, 887-892.
- 25 EQUIPO DE TEÓLOGOS CLAR, *Vida religiosa* 50.
- 26 C. BOFF, *Inserción* 888.
- 27 Cf *ibid.* 891.
- 28 Cf J. SOBRINO, *La herencia de los mártires de El Salvador*, en ID, *El principio-misericordia*, Salamanca, Sígueme, 1993, 249-263. Véase también ID., *Monseñor Oscar A. Romero. Un obispo con su pueblo*, Sal Terrae, Santander, 1991; C. DÍAZ, *Monseñor Óscar Romero*, Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, 1999; J. DELGADO, *Óscar A. Romero. Biografía*, Madrid, Paulinas, 1988; M. MEIER, *Óscar Romero. Mística y lucha por la justicia*, Barcelona, Herder, 2005.
- 29 Recordamos entre sus obras el volumen titulado *Conversión de la Iglesia al reino de Dios* (citado en la bibliografía de nuestro capítulo tercero), y diferentes artículos en I. ELLACURIA - J. SOBRINO, *Mysterium*

- liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación* (también citado en la misma bibliografía)
- 30 Cf PRIEN, *La historia*, 185-192; L. HURBON, *La Iglesia y la esclavitud afroamericana*, en DUSSEL, *La Iglesia en América Latina* 619-636.
- 31 Véanse T. FERNÁNDEZ - A. PALACIOS - E. PATO (eds.), *El indigenismo americano. Actas de las primeras jornadas sobre indigenismo*, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 2001; C. MATUTE - A. PALACIOS (eds.), *El indigenismo americano. II. Actas de las segundas Jornadas sobre Indigenismo Americano. Universidad Autónoma de Madrid, 1, 2 y 3 de dic. de 1999*, Valencia, Universitat de València, 2001; A. PALACIOS - A. I. GARCIA (eds.), *El indigenismo americano. III. Actas de las Terceras Jornadas sobre Indigenismo Americano, Univ. Autónoma de Madrid, 6, 7, 8, y 9 de marzo de 2001*, Valencia, Universitat de València, 2002.
- 32 Cf *La renovación espiritual carismática. Documento del Encuentro Episcopal Latinoamericano*, en CELAM, *Renovación en el Espíritu y Nueva Evangelización* [Septiembre 1987], Bogotá, CELAM, 1987, 87-115.
- 33 Cf P. CANOVA, *Un vulcano in eruzione: le sette in America Latina*, Bologna, EMI, 1987; CELAM, *Sectas en América latina*, Bogotá, CELAM, 1981; J. GANIZA, *Las sectas nos invaden*. Santiago de Chile, Paulinas, 1990; F. SAMPEDRO NIETO, *Sectas y otras doctrinas en la actualidad*, Santafé de Bogotá, CELAM, 1992 (con bibliografía); J. C. URREA, *Los nuevos movimientos religiosos en América Latina*, Santiago de Chile, Paulinas, 1992; J. F. ZULUAGA, *Las sectas y nuevos movimientos religiosos no cristianos*, en "Theologica Xaveriana" 104 (1992), 489-522.
- 34 "El reporte Rockefeller recomienda [...] apoyar a los grupos fundamentalistas cristianos y las iglesias de tipo Moon y Hare Krishna [...] (URREA, *Los nuevos movimientos religiosos*).
- 35 Los datos están tomados de la relación hecha por el Secretario General del CELAM y obispo auxiliar de Brasilia, R.D. Assis, en la asamblea general de la CNBB del 29 de abril al 8 de mayo de 1992, y publicada con el título *Proceso de preparação da IV Conferencia Geral do Episcopado Latinoamericano, a partir do CELAM*, en REB 207 (1992) 646-652.
- 36 Cf *Discurso inaugural del Santo Padre*, en IV CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO, *Nueva Evangelización, Promoción humana, Cultura cristiana. "Jesucristo ayer, hoy y siempre"* (Heb 13, 8), Santafé de Bogotá, CELAM, 1992, 5-31.
- 37 Cf F. MONTES, *Una conferenza segnata da timori e speranza. Un documento buono, anche se non entusiasmante*, en SIAL 16 (1993) 3/4, 42-44.
- 38 Fueron presentadas por los siguientes relatores: Mons. E. Karlic, arzobispo de Paraná (Argentina) el 14 de octubre, con el tema: "Jesucristo,

- ayer, hoy y siempre”; Card. L. Moreira Neves, arzobispo de Salvador de Baía (Brasil), el 17 de octubre, con el tema: “La Nueva Evangelización”; P.J.L. Alemán, el mismo día, con el tema: “Promoción humana”; Sr. J. de D. Vidal (Chile), el 19 de octubre, con el tema: “Cultura Cristiana” (cf COLECTIVO DE TEOLOGOS, *Para comprender Santo Domingo*, en “Christus” [México], 662 [1993] 7-10). Las relaciones de mons. Karlic y del card. Moreira Neves fueron publicadas en “Medellín” 73 (1993) respectivamente en las pp. 13-33 y 93-105.
- 39 Cf S. MIER, *¿Partir de la doctrina o partir de la realidad?*, en “Christus” (México) 662 (1993) 33-35.
- 40 Cf COLECTIVO DE TEOLOGOS, *Para comprender* 12.
- 41 Cf. G. GUTIÉRREZ, *Santo Domingo conferma l’opzione preferenziale per i poveri. Un’agenda di impegni per i cristiani latinoamericani*, en *SIAL* 16 (1993) 3/4, 56-59; W. URANGA, *Quella per i poveri resta l’unica “opzione” della Chiesa latinoamericana. Santo Domingo riafferma l’identità della nostra Chiesa*, *ibid.* 26-28.
- 42 Cf por ejemplo, J.O. BEOZZO, *Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da America Latina*, en *REB* 199 (1990) 556-617; C. BOFF, *Para onde irá a Igreja da America Latina? Analise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo*, en *REB* 198 (1990) 275-286.
- 43 Cf SERRANO URSÚA, *Puebla* 63-65. 127-145. 245-250.
- 44 Véase *supra*, el artículo de C. Boff citado en la nota 42.
- 45 Lo deja entender sobre todo el mismo modo en el que la *Segunda Relatio* fue estructurada, y luego especialmente el lugar que reserva a la opción por los pobres ya sea en el delinear el marco teológico-pastoral (pp. 184-185), ya en las opciones y líneas pastorales (pp. 225-226). En la página 357 se lee: “Para ver la importancia de las opciones conviene tener presente el aparato crítico, concretamente el de la opción por los pobres: DC 535; AR 5ª Parte, 44, pág. 16; BV 385, pág. 104; CO, Quinta Parte y III. 2, pág. 153 y 160; CR, 6.1, pág. 217; CZ, 6. VI 238; EDI, pág 161-162; ED, pág. 321; GU-El Quiché, pág 405; HO, IV 7, pág 416; ME, pág. 432 y 438; ME-Guadalajara, pág. 7; PE, pág. 553; UY, 4.7, pág. 586; D12, Sugerencias y Quinta Parte 2; “De Puebla a Santo Domingo, CELAM”, pág. 78, 254 y 281; Reuniones del Dep. de Laicos-CELAM en 1991; Aportes de las Conferencias de Religiosos de Argentina, Colombia, Ecuador, México y Puerto Rico, de los Institutos Seculares de Colombia, de CRIMPO-CALI, de CRIMPO-CIRM y una Carta de los Provinciales de la Compañía de Jesús; XII Asamblea General de la OS-LAM (nuevas exigencias para la formación presbiteral); XI Encuentro L.A. del MFC, 2; Primer Congreso LA de DSI, 2º”.

- 46 Véanse sus números 161-165, 280, 363-367, 481-486, 622-624.
- 47 Cf C. BOFF, *Santo Domingo: un "ajuste pastoral"*, en *SIAL* 16 (1993) 3/4, 32.
- 48 En el n. 157, remitiéndose a la *EN*, el texto pone en evidencia la estrecha relación existente entre promoción humana, evangelización y liberación.
- 49 Cf URANGA, *Quella per i poveri* 26; G. GUTIÉRREZ, *Santo Domingo conferma* 55-56.
- 50 Véanse, por ejemplo, los nn. 739-746 del *Instrumento de trabajo*; las pp. 84-86, 90-95, 111-113, 229-230 de la *Segunda Relatio*; y los nn. 169-171, 281-282, 677-684 del *Documento de trabajo*.
- 51 Se lo puede encontrar muchas veces en el documento: nn. 32, 38, 96, 97, 108, 130, 153, 169, 174, 175, 179, 190, 205, 210, 218, 231, 244, 252, 255, 276, 280, 287, 298, 301, 302.
- 52 Los datos se pueden ver en el volumen CELAM, *América Latina. Realidad y perspectivas* 349-361.
- 53 Cf *ibid.* (la parte que trata sobre los negros).
- 54 En el n. 20 del documento se hace referencia a la petición de perdón hecha por Juan Pablo II en la Isla de Gorea (Senegal) el 21 de febrero de 1992 y en el mensaje a los pueblos indígenas de América Latina el 12 de octubre de 1992; en el presente número se remite a la audiencia general del 21 de octubre de 1992 por el mismo Juan Pablo II.
- 55 Acerca del urbanismo véase CELAM, *Cultura urbana, reto a la evangelización. Seminario. Buenos Aires, Argentina, 30 noviembre - 4 de diciembre 1988*, Bogotá, CELAM, 1989; J.L. ROMERO, *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, México, RFT, 31984; M. SANTOS, *A urbanização desigual. A especificidades do fenômeno urbano em países subdesenvolvidos*, Petrópolis, Vozes, 1980.
- 56 Hay sólo fugaces menciones en los capítulos *Justicia* (n. 14); *Familia y Demografía* (n. 2a): *Movimientos laicales* (n. 3).
- 57 Véase CELAM, *América Latina. Realidad* 639-697.

Nota bibliográfica

ALLIENDE J.

1992 *Algo sobre María y la evangelización. Camino a Santo Domingo*, en "Medellín" 69, 126-128.

—, *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Santiago de Chile, Patris, 1993.

ALVEZ DE LIMA L.

1990 *Documento Preparatório de Conferencia de São Domingo*, en “Revista de catequese” 50 17-25.

ASSIS R.D.

1992 *Processo de preparação da IV Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano, a partir do CELAM*, en REB 207, 646-652.

BEOZZO J.O.

1990 *Evangelização e V Centenário. Passado e futuro na Igreja da América latina*, en REB 199, 556-617.

BIGÓ P.

1989 *Medellín, Puebla, Santo Domingo frente al desafío de la modernidad*, en “Medellín” 58-59, 218-225.

BOFF C.

1990 *Para onde irá a Igreja da América Latina? Análise da proposta central do Documento preparatório a Santo Domingo*, en REB 198, 275-286.

—, *Santo Domingo: un “ajuste pastoral”*, en SIAL 16 (1993) 3/4, 32.

BOFF C. y otros

1993 *Santo Domingo. Ensaio teológico-pastorais*. Petrópolis, Vozes.

CADAVID A.

1992 *Actualidad y vigencia del Concilio Vaticano. Hacia Santo Domingo*, en “Medellín” 69, 34-51.

—, *Hacer creíble el anuncio cristiano en América Latina. Una clave de interpretación de la nueva evangelización desde Santo Domingo*, Barcelona, Edimurtra, 1997.

CALIMAN C. - NERY J.

1992 *Reflexões sobre a Assembléia de São Domingo*, en “Revista de catequese” 58, 54-59.

CASTAÑO J.I.

1995 *La pastoral afroamericana en las conclusiones de Santo Domingo*, en “Medellín” 86, 279-289.

CASTRILLÓN HOYOS D. - LOZANO BARRAGÁN J.

1994 *Santo Domingo. Puerta grande hacia el tercer milenio. “Desarrollo y comentarios”*, Santafé de Bogotá, Centro de Publicaciones del CELAM.

CELAM

1992 *América. Realidad y perspectivas. Auxiliar n° 8*, Santafé de Bogotá, CELAM.

CHEZA M.

1992 *Medellín, Puebla, Santo Domingo: Continuité ou rupture?*, en “La foi et le temps” 22, 35-445.

CODINA V.

1993 *Santo Domingo '92*, Santander, Sal Terrae.

CODINA V. - SOBRINO J.

1993 *Santo Domingo. Crónica testimonial y análisis contextual*, Santander, Sal Terrae.

COLECTIVO DE TEÓLOGOS

1993 *Para comprender Santo Domingo*, en "Christus" (México) 662.

COMBLIN J.

1993 *La Iglesia latinoamericana desde Puebla a Santo Domingo*, en J. COMBLIN – J. I. GONZALEZ FAUS - J. SOBRINO (eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano*, Madrid, Trotta, 29-56.

DECAT (DEPARTAMENTO DE CATEQUESIS DEL CELAM)

1992 *Aportes catequísticos para la IV Conferencia General del CELAM en Santo Domingo*, s/l, s/e.

EQUIPE DE REFLEXÃO TEOLÓGICA DE CRB

1990 *Análise do texto "Elementos para una reflexão pastoral em preparação da IV Conferencia Geral do Episcopado Latino-Americano*, en REB 199, 808-843.

EXPERTOS DEL CONO SUR Y BRASIL

1992 *Aportes a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo*, en "Didascalia" 55, 39-43.

FERNANDES DE ARAÚJO y otros

1993 *Santo Domingo; una leitura pastoral*, São Paulo, Paulinas.

GAGGIOLI L.

1992 *Per capire Santo Domingo: la IV Conferenza generale dell'Episcopato latinoamericano*, en "Vita sociale" 252, 5,257-269.

GALLO L. A.

1993 *Perspectivas pastorales tras el documento de Santo Domingo*, en "Misión Joven" 196, 23-32.

GAMBINO V.

1993 *Santo Domingo. Desafíos para una nueva educación*, en "Ecclesia" 7, 4/387-405.

GARCÉS M. DEL P. - CADAVID B. - BAUTISTA J.

1992 *"Santo Domingo": orientaciones para el estudio del documento. Instrumento de trabajo para agentes de pastoral y animadores de grupos y comunidades*, Santa Fe de Bogotá, Paulinas.

GARCÍA E.

1993 *La promoción humana en la Conferencia de Santo Domingo*, en "Meditación" 74, 241-253.

GARCÍA J.

1994 *Santo Domingo en marcha: una Iglesia en estado de nueva evangelización*, Santafé de Bogotá, CELAM.

GUTIÉRREZ G.

1993 *Santo Domingo conferma l'opzione preferenziale per i poveri. Un'agenda di impegni per i cristiani latinoamericani*, en *SIAL* 16, 3/4, 56-59.

HENNELY A.

1993 *Santo Domingo and beyond: documents and commentaries from the fourth General Conference of Latin American bishops*, Mariknoll, Orbis Books.

KARLIC E.

1989 *Jesucristo, ayer, hoy y siempre*, en "Medellín" 58-59, 1-225.

MERLOS F.

1993 *Reflexión en torno a la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo*, en "Medellín" 73, 5-11.

—, *Lectura catequética del Documento de Santo Domingo*, México, Palabra, 1994.

MIFSUD T.

1993 *Ejes temáticos en el Documento de Santo Domingo*, en "Medellín" 74, 197-208.

MONTES F.

1993 *Una conferenza segnata da timori e un documento buono, anche se non entusiasmante*, en *SIAL* 16, 3/4, 42-44.

PALMESE A.

1992 *Solidarietà: categoria portante di Santo Domingo*, in "Rassegna di teologia" 33, 198-216.

—, *L'ecclesiologia della IV Conferenza generale dell'Episcopato latino-americano (Santo Domingo)*, Nápoles, P. Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale. Sezione S. Luigi, 1994.

RODRÍGUEZ MADARIAGA O. A.

1992 *Hacia Santo Domingo, desde la doctrina social de la Iglesia*, Santafé de Bogotá, CELAM.

RODRÍGUEZ S. - ROSARIO F.

1994 *Santo Domingo, encrucijada de la Iglesia*, Estella (Navarra), Verbo Divino.

SALVATIERRA A.

1993 *Las comunidades eclesiales de base después de Santo Domingo*, en "Medellín" 75, 367-402.

1993 *Santo Domingo: Claves de lectura del texto*, en "Theologica Xaveriana" 10, (todo el número).

SCANNONE J.C.

- 1993 *La promoción humana en el documento de Santo Domingo*, en "Medellín" 75, 321-334.

SILVA G.S.

- 1993 *Cultura e Inculcación en el documento de Santo Domingo*, en "Medellín" 75, 335-365.

TABORDA F.

- 1993 *Santo Domingo. Comentário às modificações romanas do Documento de Santo Domingo*, en REB 211, 640-660.

TORNOS A.

- 1993 *El catolicismo latinoamericano. La Conferencia de Santo Domingo*, Madrid, Fe y Secularizad - Santander, Sal Terrae.

TRUCCO E.

- 1993 *Santo Domingo, religiosidad popular y santuarios*, en "Medellín" 74, 255-285.

URANGA W.

- 1993 *Quella per i poveri l'única "opzione" della Chiesa in Santo Domingo e riconferma l'identità della nostra Chiesa*, en SIAL 16, 3/4, 26-28.

VALLE E. y otros

- 1993 *Santo Domingo: prioridades e compromissos pastorais*, São Paulo, Paulinas.

VÉLEZ CORREA J.

- 1992 *Indiferentismo y sincretismo*, Santafé de Bogotá, CELAM.

VIAL M.C. y otros

- 1994 *Cultura, modernidad e Iglesia en Chile a la luz de Santo Domingo*, Santiago de Chile, San Pablo.

VIGANÓ E.

- 1993 *Un messaggio ecclesiale di nuova evangelizzazione*, en "Note di Pastorale Giovanile" 28, 4-16.

YSERN DE ARCE J.L.

- 1993 *La comunicación social en Santo Domingo*, Bogotá, CELAM.

ZARCO MERA C.

- 1993 *Esquema de curso sobre Santo Domingo*, en "Christus" (México), 669-670, 7-50.

Capítulo Sexto

La “Nueva Evangelización” en la Exhortación Apostólica “Ecclesia in America”



1. El Sínodo especial de los obispos para América
2. Contenido orgánico de la Exhortación Apostólica
3. El contexto
4. La “nueva evangelización”, tarea fundamental de la Iglesia en América
5. Algunos interrogantes

En el discurso inaugural de la Cuarta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Santo Domingo, Juan Pablo II lanzó la idea de realizar un encuentro sinodal de todas las Conferencias Episcopales de América¹. Por consiguiente, de las de América Latina y de las de la América anglosajona. Con tal encuentro se proponía “incrementar la cooperación entre las diversas Iglesias particulares en los distintos campos de la acción pastoral”, y lograr que “dentro del marco de la nueva evangelización y como expresión de comunión episcopal”, se afrontasen también “los problemas relativos a la justicia y la solidaridad entre todas las Naciones de América”².

Dos años después, en la Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente* el mismo Juan Pablo II, habiendo visto la aceptación que esa propuesta había tenido por parte de los diferentes Episcopados, manifestó nuevamente el proyecto de convocar una asamblea sinodal para tratar “las problemáticas de la nueva evangelización en dos partes del mismo Continente tan diferentes entre sí por su origen e historia, y sobre las temáticas de la justicia y de las relaciones económicas interna-

cionales, teniendo en cuenta el enorme abismo existente entre el norte y el sur”³.

Este nuestro último capítulo estará dedicado a examinar el proyecto de evangelización presente en el documento pontificio, haciendo resaltar sus principales componentes.

1. El Sínodo especial de los obispos para América

La Asamblea propiciada por Juan Pablo II se celebró en Roma del 16 de noviembre al 12 de diciembre de 1997, en “un clima de encuentro fraterno”⁴. Ella forma parte de una serie de asambleas especiales del Sínodo de los Obispos convocadas para cada uno de los cinco Continentes. Se tuvieron, en efecto, además de esta, las asambleas para África (1994), para Asia (1998), para Oceanía (1998) y para Europa (1999).

El tema tratado fue propuesto por el Papa en estos términos: *Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*.

Según la experiencia ya consolidada, la Secretaría del Sínodo inició la preparación de la Conferencia divulgando los *Lineamenta*⁵, que describían el tema propuesto y solicitaban a los obispos, a dar una respuesta al cuestionario que lo acompañaba, después de haber escuchado a sus respectivas Iglesias. En base a esas respuestas se elaboró luego el *Instrumentum laboris*⁶, destinado a orientar la reflexión y a servir de esquema-guía para las intervenciones y propuestas en el aula sinodal.

La Asamblea fue superando progresivamente las expectativas en el curso de su celebración⁷. Si en sus momentos iniciales se podía percibir entre los participantes una cierta desconfianza, posteriormente se abrieron camino el optimismo y la esperanza de poder transformar el encuentro en algo creativo y significativo. Ante la sospecha inicial de que todo estaba ya decidido con anterioridad, y de que los trabajos estaban destinados a desarrollarse bajo un férreo control de la Curia Vaticana, los participantes fueron afirmando su libertad de expresión y participación. Se creó así un clima de auténtica fraternidad y comunión entre los obispos latinoamericanos y los de América del Norte.

Desde la segunda congregación general (17 de noviembre) hasta la decimaséptima (27 de noviembre) todos los participantes se expre-

saron libremente. El 28 de noviembre, el card. Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo de Guadalajara (México), presentó la “*Relatio post disceptationem*” (relación después del debate). Fue escuchada con una actitud bastante crítica, porque en realidad parecía no resumir ni interpretar muchas de las intervenciones hechas en las Congregaciones generales.

La tarde del 28 de noviembre tuvo inicio un nuevo momento del Sínodo: el trabajo de los doce círculos menores, en los cuales trabajaban juntos cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos, laicos y algunos invitados como oyentes. Ello permitió una participación más creativa. Del 28 de noviembre al 2 de diciembre, los círculos menores presentaron su propia relación sobre la “*Relatio post disceptationem*”, y del 3 al 5 elaboraron y expusieron las propuestas destinadas a ser presentadas al Papa.

La elaboración de tales propuestas constituyó otro momento de grande creatividad para los obispos y delegados de las Conferencias Episcopales. Ellos aprovecharon la colaboración de los teólogos, de los peritos y de algunos oyentes que habían sido invitados al Sínodo. Fueron presentadas una treintena de propuestas que trataban de rescatar lo mejor de la tradición eclesial latinoamericana, y de responder a los nuevos desafíos emergentes del presente y del futuro. El 70% de tales propuestas entraron, de algún modo, en la síntesis presentada el 9 de diciembre a la Asamblea general, y aunque algunas no entraron, el trabajo de elaboración favoreció una intensa reflexión y creatividad entre los obispos y los teólogos.

Los resultados del Sínodo fueron retomados después por el Papa y propuestos en la Exhortación Apostólica *Ecclesia in America*⁸ que ahora pasamos a analizar.

2. Contenido orgánico de la Exhortación Apostólica

La Exhortación comprende una introducción, seis capítulos y una conclusión. Los capítulos desarrollan paso a paso los contenidos indicados en su título: “*Exhortación apostólica [...] acerca del encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América*”.

Los capítulos primero y segundo están dedicados respectivamente al encuentro con Jesucristo en general (nn. 8-12), y al encuentro

con Jesucristo en el hoy de América (nn. 13-25), Constituyen la base cristológica sobre la cual se construye todo el pensamiento que seguirá. Del capítulo tercero al quinto se retoman los temas de la conversión (nn. 26-32), de la comunión (nn. 33-51) y de la solidaridad (nn. 52-65). El último capítulo (nn. 66-74) saca las conclusiones para la misión de la Iglesia hoy en América.

Sigue luego una conclusión general (n. 75) y, a petición de los participantes al Sínodo, una oración por las familias en América elaborada por el Papa mismo.

3. El contexto

La Asamblea sinodal y la Exhortación Apostólica se colocan en un determinado marco de referencia creado por la situación social vigente en América al terminar el siglo XX.

La misma Exhortación señala las principales notas que la caracterizan y que constituyen otros tantos desafíos para el anuncio del Evangelio hoy (n. 75a). Algunas reflejan el impacto de la situación mundial sobre los pueblos de América y, por lo tanto, en parte son comunes a todos los pueblos del mundo; otras en cambio son más específicas.

3.1. La globalización

Ante todo, el documento papal hace referencia a una coyuntura histórica que involucra a la humanidad entera, pero que tiene también peculiares reflejos en los pueblos del Continente americano. Es el fenómeno de la globalización, que desde hace algunos años se ha ido extendiendo progresivamente en el mundo.

La Exhortación lo describe al principio de manera general y más bien neutral, como “un proceso que se impone con motivo de la mayor comunicación de las diferentes partes del mundo entre sí, conduciendo en la práctica a la superación de las distancias, con efectos evidentes en campos muy diferentes” (n. 20a). Advierte que este fenómeno, sin ser exclusivamente americano, es más perceptible y tiene mayores repercusiones en América.

En seguida, sin embargo, se refiere expresamente a su componente económico, al que reconoce una especial importancia por el papel que desempeña en ella⁹. Pone además en evidencia sus aspectos positivos, sosteniendo que ella “puede reforzar el proceso de unidad de los pueblos y mejorar el servicio a la familia humana” (n. 20b). Sin embargo, es mucho más amplia la descripción de sus potenciales efectos negativos, que de lo económico se extienden a lo social y a lo ecológico: la atribución de un valor absoluto a la economía, la desocupación, la disminución y el deterioro de algunos servicios públicos, la destrucción del medio ambiente y de la naturaleza, el aumento de las diferencias entre ricos y pobres, la competitividad injusta que pone a las naciones pobres en una situación de desventaja e inferioridad siempre más marcada (*ibid.*).

La causa de tales efectos queda claramente evidenciada, aunque en términos condicionales: si la globalización “se rige por las meras leyes del mercado aplicadas según las conveniencias de los poderosos” (*ibid.*) producirá los efectos negativos mencionados.

Más adelante, hablando de los “pecados sociales que claman al cielo”, la Exhortación retoma el tema señalando también el carácter estructural de las causas:

“Cada vez más, en muchos países americanos impera un sistema conocido como «neoliberalismo»; sistema que haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, considera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y de los pueblos. Dicho sistema se ha convertido, a veces, en una justificación ideológica de algunas actitudes y modos de obrar en el campo social y político, que causan la marginación de los más débiles. De hecho, los pobres son cada vez más numerosos, víctimas de determinadas políticas y de estructuras frecuentemente injustas” (n. 56b).

El que los efectos negativos no sean sólo potenciales, sino una dura realidad en el Continente, es posible percibirlo, además de la simple observación empírica, gracias a numerosos estudios hechos por expertos en la materia¹⁰. América Latina es de hecho víctima de una “globalización asimétrica”¹¹, que la obliga a sufrir las pesadas repercusiones negativas del fenómeno ante todo en el ámbito económico, pero también en otros estrechamente relacionados con él. En este sentido se

puede decir que la situación descrita por las anteriores Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, particularmente por las de Medellín y Puebla, no ha cambiado sustancialmente.

De los efectos negativos referentes a la cultura la Exhortación Apostólica hace expresa mención en éstos términos:

“¿Y qué decir de la globalización cultural producida por la fuerza de los medios de comunicación social? Estos imponen nuevas escalas de valores por doquier, a menudo arbitrarios y en el fondo materialistas, frente a los cuales es muy difícil mantener viva la adhesión a los valores del Evangelio” (n. 20c).

Las alusiones a los efectos negativos de orden político son en cambio menos evidentes. Pero quien sigue con cierta atención la marcha de la historia en el mundo actual, no dejará de notar la serie de implicaciones negativas que la globalización asimétrica produce también en este sector. A través de la economía, los pueblos pobres son frecuentemente privados de la propia autonomía de decisión tocante a la convivencia colectiva, y están obligados a sobrellevar las decisiones tomadas por otros. Y ciertamente no en ventaja suya.

3.2. La urbanización aceleradamente en aumento

Una segunda nota de la situación social del Continente es la creciente urbanización. Ya hemos tenido ocasión de señalar, en el capítulo anterior, que la Conferencia de Santo Domingo, a diferencia de las dos anteriores, la había abordado de manera particularmente atenta.

La Exhortación Apostólica, haciéndose eco de cuanto se había dicho en el Sínodo para América, señala sus causas:

“Las causas de este fenómeno son varias, pero entre ellas sobresale principalmente la pobreza y el subdesarrollo de las zonas rurales, donde con frecuencia faltan los servicios, las comunicaciones, las estructuras educativas y sanitarias. La ciudad, además, con las características de diversión y bienestar con que no pocas veces la presentan los medios de comunicación social, ejerce un atractivo especial para las gentes sencillas del campo” (n. 21a).

Aun cuando sea anterior al fenómeno de la globalización, no se puede ignorar que el aumento acelerado de la urbanización ha recibido un fuerte incentivo de ella. Sobre todo, como se ve en el texto citado, en razón del aumento de la pobreza que provoca. Y con él, también el fenómeno de la migración¹².

El documento pone en evidencia igualmente sus efectos, en su mayor parte negativos, para los pueblos del Continente: la erradicación cultural de las personas y de los grupos, la pérdida de las costumbres familiares, el alejamiento de las propias tradiciones culturales y religiosas, que no pocas veces lleva al naufragio de la fe, privada de aquellas manifestaciones que contribuían a sostenerla” (n. 21b).

3.3. El peso sofocante de la deuda externa

Otra nota social que se deriva del condicionamiento económico la constituye el enorme peso que significa la deuda externa para las naciones del Continente¹³, como también para la mayoría de los pueblos del así llamado Tercer Mundo¹⁴. El documento lo califica como “sofocante” (n. 59a) y “abrumador” (n. 22b).

Se trata de un fenómeno complejo, debido tanto a causas externas cuanto internas a los mismos pueblos, pero que de hecho pone a esos pueblos y a sus autoridades en condiciones de no tener el dinero necesario para el desarrollo social, la educación, la salud y la institución de un depósito para crear trabajo (n. 22b), provocando así la desocupación que deja a las personas en condiciones fuertemente negativas (n. 54c). Frecuentemente estos pueblos viven y trabajan en gran parte para pagar dicha deuda o, peor todavía, los intereses que la acompañan.

Entre las causas externas, el documento enumera en efecto los elevados intereses, fruto de políticas financieras especulativas, que constituyen una especie de “espiral perversa” insuperable, desde el momento que los pueblos endeudados están obligados a pedir préstamos para pagar los intereses de préstamos anteriores, cuya consecuencia es que el mecanismo se retroalimenta. Entre las causas internas, indica “la irresponsabilidad de algunos gobernantes que, al contraer la deuda, no reflexionaron suficientemente sobre las posibilidades reales de pago, con el agravante de que sumas ingentes obtenidas mediante préstamos internacionales se han destinado a veces al enriquecimiento de perso-

nas concretas, en vez de ser dedicadas a sostener los cambios necesarios para el desarrollo del país” (n. 22b).

3.4. La corrupción económica y administrativa

Una nota ulterior de la situación social del Continente es la de la corrupción (nn. 23b, 44b, 60a). La falta de honestidad y la explotación de los bienes públicos en beneficio de intereses privados “favorece la impunidad y el enriquecimiento ilícito, la falta de confianza con respecto a las instituciones políticas, sobre todo en la administración de la justicia y en la inversión pública, no siempre clara, igual y eficaz para todos” (n. 23a).

Aunque no sea exclusivo de los pueblos latinoamericanos, este fenómeno se ha intensificado progresivamente entre ellos en las últimas décadas. Es uno de los factores que contribuyen a aumentar y a hacer insoluble la deuda externa (n. 22a).

Naturalmente, quienes sufren más pesadamente sus costes son los pobres, que entre otras cosas padecen por primeros la ineficiencia, la ausencia de una defensa adecuada y las carencias estructurales cuando la que está corrompida es la administración de la justicia, como denuncia la Exhortación (n. 23b).

3.5. El comercio y el consumo de la droga

Para agravar más la ya preocupante situación, en los últimos años se ha añadido un factor que amenaza seriamente las estructuras sociales de América: el comercio, con el consecuente consumo, de sustancias estupefacientes (n. 24a)¹⁵. Esto no sólo daña a los individuos, sobre todo a los jóvenes, y a las comunidades, contribuyendo a generar violencia y destruyendo la vida de las familias, sino llega hasta a causar la destrucción de los gobiernos, corroyendo la seguridad económica y la estabilidad de las naciones (n. 61a), reduciendo su credibilidad y dificultando la deseada colaboración con otros países, tan necesaria en nuestros días para el desarrollo armónico de cada pueblo (*ibid.*).

Un fenómeno también este que tiene su raíz en lo económico - es mucha la cantidad de “dinero fácil” que se mueve y se “recicla” (n.

61a) -, pero que tiene nefastas consecuencias en el orden social y político de los pueblos.

3.6. La preocupante cuestión ecológica

Durante la Cuarta Conferencia General se había ya manifestado la preocupación de la Iglesia latinoamericana por el problema ecológico. Se evidenciaban con pocas pinceladas sus principales rasgos en las siguientes palabras:

“En América Latina y el Caribe las grandes ciudades están enfermas en sus zonas centrales deterioradas y sobre todo en sus villas de miseria. En el campo, las poblaciones indígenas y campesinas son despojadas de sus tierras o arrinconadas en las menos productivas y se siguen talando y quemando los bosques en la Amazonia y en otras partes del Continente” (DSD n. 169)¹⁶.

La problemática sigue siendo candente. Y en su raíz, también aquí, están en juego intereses económicos. A ellos se sacrifican los bosques, el aire, los ríos y los mares.

En la Exhortación Apostólica se hace una alusión muy concreta a la cuestión, con indicaciones precisas tocantes a las zonas que están mayormente en peligro:

“¡Cuántos abusos y daños ecológicos se dan también en muchas regiones americanas! Baste pensar en la emisión incontrolada de gases nocivos o en el dramático fenómeno de los incendios forestales, provocados a veces intencionalmente por personas movidas por intereses egoístas. Estas devastaciones pueden conducir a una verdadera desertificación de no pocas zonas de América, con las inevitables secuelas de hambre y miseria. El problema se plantea, con especial intensidad, en la selva amazónica, inmenso territorio que abarca varias naciones: del Brasil a la Guayana, a Surinam, Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. Es uno de los espacios naturales más apreciados del mundo por su diversidad biológica, sienta vital para el equilibrio ambiental de todo el planeta” (n. 25).

Como se ve, en ese fenómeno se entrelazan diversas relaciones: la del hombre con la naturaleza mineral, vegetal y animal; la del hom-

bre con los demás hombres; la del hombre con todo el planeta. Al describirla, el texto refleja una línea de reflexión madurada en los últimos años a nivel mundial, pero también continental¹⁷.

3.7. La carrera armamentista

Una última nota que marca a la sociedad americana y que es evidenciada por la Exhortación casi de paso, es la de la carrera armamentista y las consecuencias profundamente negativas que tiene en el Continente. El documento lo expresa en los siguientes términos:

“Un factor que paraliza gravemente el progreso de no pocas naciones de América es la carrera de armamentos. Desde las Iglesias particulares de América debe alzarse una voz profética que denuncie tanto el armamentismo como el escandaloso comercio de armas de guerra, el cual emplea sumas ingentes de dinero que deberían, en cambio, destinarse a combatir la miseria y a promover el desarrollo. Por otra parte, la acumulación de armamentos es un factor de inestabilidad y una amenaza para la paz” (n. 62).

Algún tiempo antes, un organismo vaticano se había pronunciado abiertamente contra dicho “comercio escandaloso”, evidenciando sus características fuertemente negativas¹⁸.

4. La “Nueva Evangelización”, tarea fundamental de la Iglesia en América

La propuesta de “nueva evangelización” hecha por la Exhortación Apostólica se funda en algunos presupuestos y comprende diversos elementos.

4.1. Presupuestos

Los primeros cinco capítulos de la Exhortación pueden ser considerados como una preparación para el último, dedicado expresamente a la actual misión evangelizadora de la Iglesia en América. Como se

afirma en la introducción, el punto de partida del programa de tal evangelización es “el encuentro con el Señor” (n. 3; cf n. 12). Un encuentro que tiene un componente personal, pero incluye también otro, que se pudiera llamar social porque se lleva a cabo en el contexto actual del Continente americano, marcado por las notas características antes enumeradas.

Del encuentro con Cristo se derivan, como anillos de una cadena, los tres presupuestos de toda acción evangelizadora: la conversión, la comunión y la solidaridad¹⁹.

La conversión implica un verdadero cambio no sólo en nivel intelectual, sino también y sobre todo en las propias convicciones operativas (n. 26b). El documento pone fuertemente el acento en la necesidad de superar el divorcio entre fe y vida, una superación que efectúa una conversión no meramente nominal, sino verdadera y real (*ibid.*). Y subraya que esta última no interesa sólo a la persona y a las relaciones interpersonales, sino también a la convivencia colectiva, sin excluir el ámbito político (n. 27).

Uno se convierte para vivir en comunión. De tal comunión, como ya enunciaba la Constitución *Lumen gentium*, la Iglesia está llamada a ser sacramento, participando así de la comunión trinitaria (n. 33). Una comunión que se “obtiene mediante los sacramentos” (n. 34), sobre todo el de la Eucaristía, “lugar privilegiado del encuentro con Cristo” (n. 35). Dicha comunión concierne a todos los miembros de la Iglesia (obispos, presbíteros, diáconos, laicos, mujeres, jóvenes, niños), a sus instituciones, particularmente a la parroquia (n. 36), y se extiende, en círculos concéntricos siempre más amplios, a las otras Iglesias y confesiones cristianas, al pueblo hebreo y a las religiones no cristianas (n. 49-51).

La solidaridad, según lo que expresa la Exhortación citando la *Proposición 67* del Sínodo, es “fruto de la comunión” (n. 52). El acento se pone claramente en la solidaridad con los más necesitados, que lleva a tomar posición también ante la globalización vista en sus rasgos negativos, como “el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico, y la pérdida de los valores de las culturas locales en favor de una mal entendida homogeneización” (n. 55b). Tal solidaridad es una antítesis del neoliberalismo dominante en muchos países americanos, un sistema que - denuncia el documento - “haciendo referencia a una concepción economicista del hombre, con-

sidera las ganancias y las leyes del mercado como parámetros absolutos en detrimento de la dignidad y del respeto de las personas y los pueblos” (n. 56b).

Entre los más necesitados hay que incluir, en el ámbito americano, también a los pueblos indígenas, a los americanos de origen africano y a los inmigrantes (nn. 64-65).

4.2 El programa de la “nueva evangelización”

Se lee en la Exhortación:

“La singularidad y la novedad de la situación en la que el mundo y la Iglesia se encuentran, a las puertas del Tercer Milenio, y las exigencias que de ello se derivan, hacen que la misión evangelizadora requiera hoy un programa también nuevo que puede definirse en su conjunto como “nueva evangelización” (n. 66b).

De tal programa se señala, aunque sea de paso, los diferentes elementos de que se compone.

Dos frases del documento que están en clara sintonía con el tema del Sínodo - el encuentro con Cristo - focalizan el objetivo. La primera, que resume la *Proposición 2*, dice:

“El primer impulso que surge de esta transformación es comunicar a los demás la riqueza adquirida en la experiencia de este encuentro. No se trata sólo de enseñar lo que hemos conocido, sino también de hacer que los demás encuentren personalmente a Jesús” (n. 68a).

La finalidad última a la que tiende el anuncio del Evangelio es, según este texto, compartir con los demás la experiencia del propio encuentro con Cristo. Se trata, por lo tanto, en un cierto sentido, de multiplicar dicha experiencia generando nuevos encuentros con El²⁰. El texto explicita dos aspectos de ese compartir: uno es el cognoscitivo (“enseñar lo que hemos conocido”) y el otro el experiencial (“que los otros encuentren personalmente a Jesús”). Y subraya la imprescindible necesidad de ambos. Con todo, el modo en que está construida la frase deja la impresión de querer hacer hincapié particularmente en el segundo, sin por ello negar el primero, que implica.

La segunda frase integra y especifica la primera: “Seguirle es vivir como El vivió, aceptar su mensaje, asumir sus criterios, abrazar su suerte, participar su propósito que es el plan del Padre” (n. 68c, citando a la *Proposición 2*). El encuentro con Cristo que se quiere provocar mediante el anuncio debe desembocar en un caminar tras sus huellas, en un seguirlo, en un caminar como Él caminó. Es el resultado natural del encuentro con Él en los relatos neotestamentarios. Ello da un toque particular a la experiencia: la salva de cualquier interpretación intimista y privatizante, y la orienta decididamente a una interpretación abierta al compromiso concreto en la vida.

Por lo tanto, se anuncia el Evangelio para que quien lo escucha pueda hacer una experiencia personal de encuentro con Cristo, un encuentro que lo conduzca a abrazar operativamente su proyecto. Es este el objetivo último de la nueva evangelización, como lo debería haber sido siempre.

El texto precisa aun un aspecto de extrema importancia: el objetivo del proyecto de Jesús. Lo expresa en una fórmula muy densa: la realización “del designio del Padre”. Expresión en la cual resuena un dato fundamental de los evangelios: la total concentración de Jesús en el advenimiento inminente del Reino de Dios (*Mc 1,14-15ss*), de ese Dios que Él invoca y enseña a invocar como “Abbá” (*Mc 14,36*; cf *Rom 8,15* y *Gal 4,6*).

Estrechamente relacionado con el objetivo del anuncio está su contenido, expresado en los siguientes términos:

“El núcleo vital de la nueva evangelización ha de ser el anuncio claro e inequívoco de la persona de Jesucristo, es decir, el anuncio de su nombre, de su doctrina, de su vida, de sus promesas y del Reino que El nos ha conquistado a través de su misterio pascual” (n. 66c).

No es la única vez que la Exhortación pone a Jesucristo en el centro del anuncio de la nueva evangelización²¹; aquí lo hace declarándolo “núcleo vital” de la misma. La persona de Cristo significa, como lo hace ver siguiendo a la letra la *Evangelii Nuntiandi* (n. 22), su nombre, su doctrina, sus promesas, el Reino conquistado por El mediante su misterio pascual. Por lo tanto, concretamente, lo que Él fue, dijo e hizo.

Hay que aclarar que, a diferencia de la anterior Exhortación de Paulo VI, en la de Juan Pablo II no se hace la distinción entre “el con-

tenido esencial”, “la sustancia viva” y sus “elementos secundarios” (n. 25a). Más bien parecería que en ella estuviera presente una cierta preocupación por la totalidad doctrinal del anuncio, provocada en los últimos años por los reduccionismos de la fe verificados - o al menos considerados como tales - en algunos casos en el Continente²².

Jesucristo no es sólo contenido central de la nueva evangelización, es también su primer agente: “primero y supremo evangelizador”, lo llama el documento en el número 67a, siguiendo también en esto la *Evangelii Nuntiandi* (n. 7). Como tal, Él es también su modelo perfecto (n. 67b).

En el pasado, antes de ascender al cielo, Él confió el anuncio del Evangelio a los Apóstoles (*Mc* 16, 15). Sus palabras, aclara el documento, deben entenderse no sólo como dichas a los Apóstoles, sino a todos los que desean ser sus discípulos (n. 66b). Hoy deben entenderse como dichas a todos los cristianos, pero particularmente a los cristianos laicos, ya que ellos, “precisamente porque son miembros de la Iglesia, tienen la vocación y la misión de ser anunciadores del Evangelio” (n. 66b). Los laicos, por lo tanto, son y deben sentirse agentes de la evangelización y no solamente sus destinatarios. Entre ellos, un puesto de importancia se reconoce a los catequistas, quienes en número considerable prestan su servicio en el Continente americano (n. 69b).

¿A quién dirigir el anuncio de Cristo? ¿quiénes deben ser sus destinatarios? Para dar respuesta a esta pregunta, la Exhortación comienza aludiendo a algunas categorías de miembros de la misma Iglesia, para pasar luego a indicar a aquellos que todavía no han recibido el anuncio.

Dentro de la Iglesia, y siguiendo tanto la inspiración evangélica inicial cuanto la línea asumida por las anteriores Conferencias Episcopales latinoamericanas, indica a los pobres como “primeros destinatarios de la evangelización” (n. 67b).

Una novedad del documento es la insistencia, eco de la *Proposición 16* del Sínodo, en la necesidad de evangelizar también los ambientes dirigentes de la sociedad (n. 67c). La opción preferencial por los pobres no debería llevar a descuidar tales ambientes. A este respecto se enuncia una clara orientación pastoral:

“Es necesario evangelizar a los dirigentes, hombres y mujeres, con renovado ardor y nuevos métodos, insistiendo principalmente en la for-

mación de sus conciencias mediante la doctrina social de la Iglesia. Esta formación será el mejor antídoto frente a tantos casos de incoherencia y, a veces, de corrupción que afectan a las estructuras sociopolíticas. Por el contrario, si se descuida esta evangelización de los dirigentes, no debe sorprender que muchos de ellos sigan criterios ajenos al Evangelio y, a veces, abiertamente contrarios a él” (n. 67c).

Se trata de un tema que fue objeto de reflexión pastoral en los años que siguieron a la Conferencia de Puebla²³.

Además de los ya mencionados, el documento señala como destinatarios dignos de una particular atención a los operadores en el campo de los instrumentos de comunicación social, dado que ellos plasman la cultura y la mentalidad de los hombres y mujeres de hoy (n. 72a) y, visto el notable éxito del proselitismo de las sectas y de los nuevos grupos religiosos en el Continente, a aquellos sectores del Pueblo de Dios que están más expuestos a ese influjo, o sea los inmigrantes, los barrios de las periferias de las grandes ciudades o las aldeas carentes de sacerdote, así como las familias de la gente sencilla afectadas por dificultades materiales de diverso tipo (n. 73).

Pero las Iglesias particulares de América “están llamadas a extender su impulso evangelizador más allá de sus fronteras continentales” (n. 74b). Ellas deben tratar de llevar el Evangelio a quienes todavía no lo conocen. Su compromiso en las misiones “ad gentes”, ya animado por la Cuarta Conferencia de Santo Domingo (nn. 125-128)²⁴, debe ser generosamente desplegado.

Acerca de la metodología del anuncio, la Exhortación enfatiza un aspecto frecuentemente subrayado en los últimos años: la exigencia de su inculturación. La referencia a la *Evangelii Nuntiandi* es en este punto obligatoria (n. 70a). Precisamente haciéndose eco de ella y remitiéndose a la *Proposición 17* del Sínodo, vuelve a subrayar por una parte la necesidad de “un esfuerzo lúcido, serio y ordenado por evangelizar la cultura”, y por otra parte la necesidad de “inculturar la predicación de tal modo que el Evangelio atraiga la atención y sea anunciado en el lenguaje y en la cultura de quienes lo escuchan”.

Y una vez más, como ya lo había hecho la Tercera Conferencia de Puebla (n. 446) y el mismo Juan Pablo II en su discurso inaugural de la Cuarta Conferencia de Santo Domingo, el documento alude en este contexto al “rostro mestizo” de la Virgen de Guadalupe, como símbolo de una evangelización inculturada²⁵.

Otro aspecto que tiene que ver con la metodología a usar es propuesto en el n. 73, donde se señala el riesgo producido por el proselitismo de las sectas. Afirma expresamente:

“La Iglesia Católica en América censura el proselitismo de las sectas y, por esta misma razón, en su acción evangelizadora excluye el recurso a semejantes métodos. Al proponer el Evangelio de Cristo en toda su integridad, la actividad evangelizadora ha de respetar el santuario de la conciencia de cada individuo, en el que se desarrolla el diálogo decisivo, absolutamente personal, entre la gracia y la libertad del hombre”.

Cualquier imposición debe ser por consiguiente condenada porque, como resulta obvio, un Evangelio impuesto es una contradicción *in terminis*: nunca podría ser “buena nueva” lo que despoja a las personas de aquello que constituye su dignidad fundamental²⁶.

Entre los medios de la nueva evangelización se evidencian tres particularmente: la catequesis, que el n. 69 (dedicado enteramente a ella) reconoce como “una dimensión esencial de la nueva evangelización” y de la cual es evidenciada particularmente, como aspecto relevante, la cuestión social (n. 69c); la educación, sobre todo como campo importantísimo para promover la inculturación del Evangelio (n. 71a) y que, en “el proyecto de la nueva evangelización [...] ocupa un lugar de privilegio” (n. 71c); y los medios de comunicación social, que tienen una gran influencia en la cultura actual (n. 72a).

Para terminar, la Exhortación hace también alusión a una de las más vistosas dificultades con las que se encuentra el programa de la nueva evangelización: la actividad del proselitismo realizada por las sectas y por los nuevos grupos religiosos en muchas partes de América (n. 73a). Ya la Conferencia de Puebla había dejado entrever la preocupación de los obispos por el influjo de las sectas en el Continente (n. 469); en Santo Domingo, como se vio en el capítulo anterior, su explosión incontenible fue hecho objeto de particular atención (nn. 139-152); ahora se vuelve a remarcar la urgencia de tomarlas seriamente en consideración, porque constituyen “un serio obstáculo para el compromiso de la evangelización”.

5. Algunos interrogantes

Ante el programa de la “nueva evangelización” diseñado por la Exhortación Apostólica surgen algunos interrogantes.

5.1. La unificación de las dos partes de América

El primero se refiere a la ventaja o desventaja de reunir en un solo proyecto evangelizador a las Iglesias de las dos partes de América.

Respondiendo a tal interrogante hay que reconocer, ante todo, que el Sínodo fue una ocasión privilegiada para un mutuo encuentro que favoreció un clima de comunión y de esperanza. Lo declararon los mismos participantes en el mensaje elaborado al final de los trabajos:

“Estamos convencidos de ser una sola comunidad; y aunque la América comprenda muchas naciones, culturas y lenguas diversas, también hay muchas cosas que nos unen y muchos son los modos como cada uno influye en la vida del prójimo” (n. 4).

La Asamblea Sinodal tuvo también otros indiscutibles efectos positivos²⁷: se alcanzó un consenso que hizo posible el encuentro de caminos convergentes, y se tomó conciencia de los problemas globales existentes, como la relación conflictiva entre el Norte y el Sur, las amenazas de la globalización y de la ideología neoliberal, el peso de la deuda externa sobre los países pobres; y además se tuvo ocasión de confrontarse acerca de problemas explosivos como el narcotráfico, la violencia, la corrupción y la carrera armamentista.

Se pudo además tomar conciencia de aspectos positivos, como el hecho de ser un Continente todavía fundamentalmente cristiano, pluriétnico y multicultural, con una mayoría joven, con una tradición de solidaridad en la que el elemento religioso tiene una fuerte identidad cultural y un potencial liberador.

Se reafirmó la conciencia de la urgencia de una nueva evangelización y de un renovado impulso misionero, y se desarrolló un consenso acerca de la necesidad de una comunión episcopal continental y de una recíproca condivisione de recursos materiales, misioneros y pastorales no sólo del Norte hacia el Sur, sino también del Sur hacia el Norte.

Se individuaron los desafíos actuales a la Iglesia a nivel continental: la inculturación del Evangelio, la evangelización de los grandes conglomerados urbanos, la renovación de la parroquia y del ministerio presbiteral, el potencial evangelizador de los jóvenes, la sorprendente multiplicación de los carismas y ministerios laicales, los movimientos apostólicos, el uso de los medios de comunicación, la renovación de la religiosidad popular y la apertura actual hacia lo trascendente. Emergió la necesidad de dar una respuesta, positiva y no agresiva, a los nuevos movimientos religiosos y las sectas.

Finalmente, se señalaron los sectores mayormente amenazados por el sistema de globalización neoliberal: los indígenas y los afroamericanos, los niños y los jóvenes (desempleo, droga, violencia) y, en forma semejante, los ancianos y los enfermos, la familia tradicional y el medio ambiente.

Para la Iglesia de América Latina en particular el Sínodo fue una oportunidad para dar testimonio ante sí misma y ante la Iglesia de Norteamérica de importantes aspectos de la propia vida y actividad: el vigor de su reflexión pastoral, elaborada en las Conferencias de Medellín y Puebla, la riqueza de su experiencia de compromiso con los pobres, la creatividad y vivacidad de sus comunidades eclesiales de base, la creciente participación de los laicos en la vida de la Iglesia, sus experiencias de vida religiosa encarnada en la historia, su espiritualidad profética y, en fin, el numeroso testimonio de sus mártires.

Todo lo dicho no puede con todo hacer olvidar que, como es ampliamente sabido y como se ha subrayado en el documento mismo, las dos partes de América son “diferentes entre sí por su origen y por su historia” (n. 2), y las Iglesias que viven y trabajan en ella lo son igualmente. Las problemáticas que abordan están signadas de manera diferente por la situación mundial: las de la América Latina viven y trabajan en el Sur pobre y sufriente del mundo; las otras, en el Norte rico del mismo. Los retos a que debe responder el anuncio del Evangelio en estas últimas no son exactamente los que deben afrontar las primeras, si es que ambas quieren ser fieles al criterio de la inculturación y, todavía más, de la contextualización. En realidad, mientras las Iglesias de la América Latina han desarrollado a partir de Medellín una “nueva evangelización” a la luz de la opción preferencial por los pobres, las de la otra América han realizado un camino indiscutiblemente distinto.

Ello plantea un interrogante cuya respuesta requiere una seria verificación: ¿no habrá contribuido la unificación efectuada a fomentar, más allá de los importantes beneficios obtenidos y de las intenciones del Papa al convocar el Sínodo, un debilitamiento del ya en parte atenuado rasgo profético de la Iglesia latinoamericana? En el Sínodo, en efecto, y consiguientemente en la Exhortación, la opción preferencial por los pobres está por cierto presente, como ya se ha señalado²⁸, pero no parece ocupar el lugar central que ocupaba en las Conferencias Episcopales de América Latina.

5.2. El diálogo entre contexto histórico y Evangelio

De una lectura atenta de la Exhortación se puede colegir que en ella se auspicia un diálogo entre el contexto histórico y el Evangelio, lo cual está en sintonía con el método adoptado en la evangelización llevada a cabo en el Continente latinoamericano en las últimas décadas. En efecto, los grandes problemas del contexto americano actual están presentes en ella: la globalización, la urbanización en acelerado aumento, el peso sofocante de la deuda externa, la corrupción económica y administrativa, el comercio y el consumo de la droga, la preocupante cuestión ecológica, la incontenible carrera armamentista, son abordados ampliamente, y la evangelización es puesta en relación con cada una de ellas, especialmente en el capítulo final.

Así, ante el fenómeno de la globalización afirma, en tres diferentes puntos:

“La Iglesia, aunque reconoce los valores positivos que la globalización comporta, mira con inquietud los aspectos negativos derivados de ella” (n. 20b).

“La economía globalizada debe ser analizada a la luz de los principios de la justicia social, respetando la opción preferencial por los pobres, que han de ser capacitados para protegerse de una economía globalizada, y ante las exigencias del bien común internacional” (n. 55a).

“La Iglesia en América Latina está llamada no sólo a promover una mayor integración entre las naciones, contribuyendo de este modo a crear una verdadera cultura globalizada de la solidaridad, sino también a co-

laborar con los medios legítimos en la reducción de los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles, especialmente en el campo económico, y la pérdida de los valores de las culturas locales a favor de una mal entendida homogeneización” (n. 55b).

Tocante al fenómeno de la urbanización creciente declara:

“El fenómeno de la urbanización presenta asimismo grandes desafíos a la acción pastoral de la Iglesia, que ha de hacer frente al desarraigo cultural, la pérdida de costumbres familiares y al alejamiento de las propias tradiciones religiosas, que no pocas veces lleva al naufragio de la fe, privada de aquellas manifestaciones que contribuían a sostenerla” (21b).

Y, tomando en consideración uno de sus efectos más notorios, el de la migración, sostiene:

“La Iglesia es consciente de los problemas provocados por esta situación y se esfuerza en desarrollar una verdadera atención pastoral entre dichos inmigrados, para favorecer su asentamiento en el territorio y para suscitar, al mismo tiempo, una actitud de acogida por parte de las poblaciones locales, convencida de que la mutua apertura será un enriquecimiento para todos” (n. 65a).

En el mismo número recomienda desarrollar, respecto a los numerosos inmigrantes, “una actitud hospitalaria y acogedora, que los aliente a integrarse en la vida eclesial, salvaguardando siempre su libertad y su peculiar identidad cultural”.

Respecto de la deuda externa, descrito como “sofocante” para los pueblos pobres, el afirma, con una cierta solemnidad, remitiéndose a intervenciones anteriores:

“Reitero mi deseo, hecho propio por los Padres sinodales, de que el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, junto con otros organismos competentes, como es la sección para las Relaciones con el Estado de la Secretaría de Estado, “busque, en el estudio y el diálogo con representantes del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional, vías de solución para el problema de la deuda externa y normas que impidan la repetición de tales situaciones con ocasión de futuros préstamos. Al nivel más amplio posible, sería oportuno que “expertos en economía y cues-

tiones monetarias, de fama internacional, procedieran a un análisis crítico del orden económico mundial, en sus aspectos positivos y negativos, de modo que se corrija el orden actual, y propongan un sistema y mecanismos capaces de promover el desarrollo integral y solidario de las personas y de los pueblos” (n. 59b).

Acerca del fenómeno de la corrupción, ampliamente extendido en el Continente, declara:

“La Iglesia puede contribuir eficazmente a erradicar este mal de la sociedad civil con “una mayor presencia de cristianos laicos cualificados que, por su origen familiar, escolar y parroquial, promuevan la práctica de valores como la verdad, la honradez, la laboriosidad y el servicio del bien común” (n. 60).

Y añade que con tal fin “hay que enseñar y difundir lo más posible la parte que corresponde a este tema en el Catecismo de la Iglesia Católica, promoviendo al mismo tiempo entre los católicos de cada Nación el conocimiento de los documentos al respecto por las Conferencias Episcopales de las otras Naciones”.

Sobre el grave problema del comercio y del consumo de las drogas, la Exhortación enuncia la siguiente orientación general:

“La Iglesia en América puede colaborar eficazmente con los responsables de las Naciones, los directivos de empresas privadas, las organizaciones no gubernamentales y las instancias internacionales para desarrollar proyectos que eliminen este comercio que amenaza la integridad de los pueblos en América” (n. 61).

Y señala algunos compromisos concretos: el empeño de los diferentes ambientes y grupos de las sociedades civiles para luchar unidos contra el comercio de la droga; la denuncia valiente y decidida, por parte de los Pastores del Pueblo de Dios, del hedonismo, del materialismo y de aquellos estilos de vida que fácilmente inducen a la droga; la ayuda a los agricultores pobres, a fin que no caigan en la tentación del dinero fácil, obtenible con el cultivo de las plantas de las que se derivan las drogas; el apoyo a la actividad de quienes se esfuerzan por recuperar a los que hacen uso de la droga, dedicando una atención pastoral a quien es víctima de la tóxico-dependencia; la propuesta del justo “sen-

tido de la vida” a las nuevas generaciones, que a falta de él acaban por caer en el espiral de los estupefacientes (n. 61a y b).

Tocante a la carrera armamentista pide el compromiso profético de las Iglesias en estos términos:

“Desde las Iglesias particulares de América debe alzarse una voz profética que denuncie tanto el armamentismo como el escandaloso comercio de armas de guerra, el cual emplea sumas ingentes de dinero que deberían, en cambio, destinarse a combatir la miseria y a promover el desarrollo” (n. 62).

Por último, acerca del problema ecológico, dice:

“Incluso en este sector, hoy tan actual, es muy importante la intervención de los creyentes. Es necesaria la colaboración de todos los hombres de buena voluntad con las instancias legislativas y de gobierno para conseguir una protección eficaz del medio ambiente, considerado como don de Dios” (n. 25b).

Se trata, como se puede ver, de puntos, más o menos desarrollados, que hacen del anuncio del Evangelio no una palabra que “cae del cielo”, sino más bien una respuesta seria a desafíos y expectativas que surgen del contexto concreto.

Surgen, sin embargo, al respecto, algunos interrogantes. Ante todo, desde el punto de vista formal, los diversos enunciados citados no están situados en el interior del capítulo sexto de la Exhortación, que se propone abordar expresamente el tema de la misión de la Iglesia, sino en otros puntos de la misma. Esto podría llevar a concluir que la misión evangelizadora se realiza solamente en el ámbito del anuncio verbal del Evangelio. Parece confirmarlo una advertencia hecha en el mismo capítulo:

“Al aceptar esta misión, todos deben recordar que el núcleo vital de la nueva evangelización ha de ser el anuncio claro e inequívoco de la persona de Jesucristo, es decir, el anuncio de su nombre, de su doctrina, de su vida, de sus promesas y del Reino que El nos ha conquistado a través de su misterio pascual” (n. 66b).

No sólo, sino que además en algún momento intenta prevenir lo que considera como un peligro en la actuación de la misión, es decir un cierto reduccionismo material de la evangelización:

“Como señalaron algunos Padres sinodales, hay que preguntarse si una pastoral orientada de modo casi exclusivo a las necesidades materiales de los destinatarios no haya terminado por defraudar el hambre de Dios que tienen estos pueblos, dejándolos así en una situación vulnerable ante cualquier oferta supuestamente espiritual. Por eso, “es indispensable que todos tengan contacto con Cristo mediante el anuncio kerigmático gozoso y transformante, especialmente mediante la predicación en la liturgia” (n. 73c).

Estando así las cosas se puede preguntar hasta qué punto pueda ello confirmar y reforzar la praxis evangelizadora emprendida por la Iglesia latinoamericana a partir de Medellín, una praxis que se basa en una concepción más amplia y articulada de la evangelización. Como ya se hizo notar, el Documento de Puebla, que también en esto se ubica en la misma línea de Medellín, entre los diversos componentes del anuncio evangélico (comunicación verbal, testimonio de vida, praxis de liberación) pone el acento sobre el compromiso efectivo en la liberación - la “evangelización liberadora” -²⁹, cosa que requiere un serio esfuerzo en la línea de la contextualización.

Más allá de esa pregunta inicial, que nace de una observación meramente formal, hay otras dos que se relacionan más directamente al contenido del texto.

La primera se refiere al modo en el que son abordados los “diferentes signos de los tiempos” de la actual situación de América. Como ha quedado en claro, a partir de Medellín el primer paso metodológico, el del ver, era seguido de un análisis de sus causas. En la Exhortación ese paso está solo parcialmente presente. En concreto, en los casos de la globalización y de la deuda externa. En el resto del documento se evidencian solo las causas morales de los fenómenos, remitiéndose principalmente a actitudes egoístas o poco altruistas que las explican solo parcialmente. Ante este dato surge un interrogante: ¿ayudará este modo de analizar “los signos de los tiempos” a continuar en el modo de proceder ya consolidado en la Iglesia latinoamericana, o provocará por el contrario un cambio de ruta?

Una segunda pregunta se relaciona con la jerarquización de dichos signos. Está fuera de discusión que, como se ha hecho ver anteriormente, en su análisis de la realidad el Magisterio latinoamericano de las últimas décadas atribuyó un papel preponderante al aspecto eco-

nómico, el cual, precisamente por estar estructurado en un sistema injusto a nivel mundial y continental, fue considerado como la matriz de la cual nacían las otras injusticias en el ámbito social, político y cultural. Algo parecido se puede advertir en las grandes encíclicas de Pablo VI y de Juan Pablo II³⁰. En la *Ecclesia in America* no falta por cierto una referencia al fenómeno de la globalización, ni al papel negativo que ejerce de hecho, dado el modo en que se la está actuando; sin embargo, no se le reconoce el carácter preponderante que le reconocían las Conferencias latinoamericanas. De ese modo, todos los signos de los tiempos importantes resultan como yuxtapuestos unos junto a otros, sin una jerarquización entre ellos. Ello hace surgir la pregunta si con ello no se corre el riesgo de favorecer una neutralización del compromiso eclesial en un anuncio verdaderamente contextualizado del Evangelio.

Notas

- 1 Cf *Discurso Inaugural*, n. 17b.
- 2 *Ibid.*
- 3 JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Tertio millenio adveniente*, 10 de noviembre de 1994, en AAS 87 (1995) 30, n. 38a.
- 4 EA n. 4b.
- 5 El texto se puede ver (en español, portugués, francés e inglés) <http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01081996_usa-lineam_sp.html>
- 6 El texto se puede igualmente ver (en español, portugués, francés e inglés) < http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_01091997_usa-instrlabor_sp.html>
- 7 Seguimos, para la descripción del Sínodo, la breve crónica hecha por P. Richard en su artículo *El Sínodo de los Obispos para América*, en "Amanecer" 9 [1997], <www.europace.org/orga/centroce/aman9/sinodo.html>
- 8 El texto original se encuentra en AAS 91 (1999) 737-815.
- 9 El complejo fenómeno de la globalización, como se ha dicho anteriormente, es una de las características del mundo actual, particularmente identificable en América. "En dicha realidad multiforme, grande importancia tiene el aspecto económico" (EA n. 55a).
- 10 Véase, por ejemplo, H. DIETRICH, *Globalizzazione, esclusione e democrazia in America Latina*, Calvagese di Riviera (BS), Fondazione Guido Piccini, 1999.

- 11 Cf F.J. MARTÍNEZ REAL, *La globalización asimétrica*, Madrid, Acción Verapaz, 2002.
- 12 “El Continente americano ha conocido en su historia muchos movimientos de inmigración, que llevaron multitud de hombres y mujeres a las diversas regiones con la esperanza de un futuro mejor. El fenómeno continúa también hoy [...]” (EA n. 65a).
- 13 Cf C. DEL VALLE, *La deuda externa latinoamericana en el contexto de las relaciones Norte-Sur*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1991; F. J. HINKELAMMERT, *Il debito estero dell’ America Latina*, Roma, La Piccola Editrice, 1990.
- 14 Cf PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional* (27 diciembre 1986), en *Enchiridion Vaticanum*, 10, nn. 1045-1128; C. DEL VALLE, *La deuda externa de América Latina. Relaciones norte-sur: perspectiva ética*, Estella, Verbo Divino, 1992; L.DE SEBASTIÁN, *La deuda externa de los países pobres*, [Barcelona], Fundación “La Caixa”, 2001; P.L. LÓPEZ PÉREZ, *Otra cara de la globalización: la problemática de la deuda externa*, Guareña (Badajoz), Nodo Comarcal Red Ciudadana por la Abolición de la Deuda Externa, [2000].
- 15 Cf FIUC (Federación internacional de universidades católicas), *Vivir juntos el desafío de las drogas*, París, Grupo Internacional de Investigación en Toxicomanía, 1994; E. GIORLANDINI, *Diccionario de la droga y del narcotráfico*, Bahía Blanca, Instituto Superior Juan XXIII, 1995; A. SALAZAR J. - A. M. JARAMILLO, *Medellín*, Santafé de Bogotá, Centro de Investigaciones y Educación Popular, 1992.
- 16 Cf COMISSAO INDIPENDENTE SOBRE ASUNTOS HUMANITARIOS INTERNACIONAIS, *A agonia das forestas*, Petrópolis, Vozes, 1991; I. HEDSTRÖM, *¿Volverán las golondrinas?*, San José de Costa Rica, DEI, 1990; B. J. MEGGERS, *Ecología y biogeografía de la Amazonia*, Quito, Abya-Yala, 1999; F. MIRE, *Ecología e política in America Latina*, Celleno, La Piccola Editrice, 1992, E. F. MORÁN, *A ecologia humana das populações da Amazônica*, Petrópolis, Vozes, 1990.
- 17 Véanse, entre otros, L. BOOF, *Ecologia, mondialità, mistica*, Assisi, Cittadella, 1992; D. HERVIEU-LÉGER (ed.), *Religión et écologie*, Paris, Cerf, 1993; R. SALERNO, *Accordi internazionali per la conservazione e l’uso della biodiversità*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 2002.
- 18 Cf PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *El comercio internacional de las armas. Una reflexión ética* (1ª de mayo 1994), en *Ench. Vat.*, 14, nn. 1071-1154.

- 19 “La conversión conduce a la comunión fraterna, porque ayuda a comprender que Cristo es la cabeza de la Iglesia, su Cuerpo místico; mueve a la solidaridad, porque nos hace conscientes de que lo que hacemos a los demás, especialmente a los más necesitados, se lo hacemos a Cristo” (n. 26b).
- 20 En el último párrafo del mismo número 68 se lee: “El ardiente deseo de invitar a los demás a encontrar a Aquél a quien nosotros hemos encontrado, está en la raíz de la misión evangelizadora que incumbe a toda la Iglesia, pero que se hace especialmente urgente hoy en América, después de haber celebrado los 500 años de la primera evangelización y mientras nos disponemos a conmemorar agradecidos los 2000 años de la venida del Hijo unigénito de Dios al mundo”.
- 21 Véanse los nn. 67a (en el que se dice que El es la “buena nueva” de la salvación comunicada a los hombres, y que la Iglesia lo debe poner siempre en el centro de su acción evangelizadora) y 68b.
- 22 El texto citado remite al n. 22 de la *Evangelii Nuntiandi*, en la cual los adjetivos “claro e inequívoco”, anexados al sustantivo “anuncio”, se entienden en el contexto de lo que precede, es decir, la evangelización hecha a través del testimonio de vida; en nuestra Exhortación parecen, en cambio, tener otro sentido: precisamente el de la necesidad de una *integridad* en la transmisión de la fe, y particularmente de la persona de Jesucristo. Se podría encontrar una confirmación de ello en el n. 69b, en el que se alude a la necesidad de una catequesis *completa*, que estuvo en el origen del *Catecismo de la Iglesia Católica*.
- 23 Cf F. MORÁS, *Evangelização das classes médias e solidariedades com os pobres: o legado de Medellín*, en REB 232 (1998) (<<http://www.itf.org.br/Artigos/evaclase.html>>).
- 24 Cf. L.A. GALLO, *La teología latinoamericana e la missione*, en “Ad Gentes” 1 (1997) 2, particularmente las pp. 224-232.
- 25 JUAN PABLO II, *Discurso inaugural de la IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, 12 de octubre de 1992*, n. 24, en AAS 85 [1992] 826; cf G. D. GUERRA, *La Madonna di Guadalupe. Un caso de “inculturazione miracolosa. In appendice “Preghiera per la Vergine di Guadalupe” di Papa Giovanni Paolo II*, Cristianità, Piacenza 1992.
- 26 Cf *Dignitatis Humanae*, n. 1.
- 27 Seguimos en este punto casi literalmente el artículo de P. Richard citado más arriba, en la nota 7.
- 28 Véanse los nn. 18c, 55a y particularmente el n. 58.
- 29 Cf nn. 485, 487, 491 (título), 537, 562, 656.
- 30 De este último véase particularmente la *Sollicitudo rei socialis*, en sus números 14-16.

Nota bibliográfica

HERNÁNDEZ ARNEDO F.J.

La pastoral bíblica en la "Ecclesia in America": <http://www.c-b-f.org/start.php?CONTID=10_05_04_03_00&LANG=es>

MIER S.

La Exhortación Ecclesia in America, a la luz del Reino de Dios: <<http://www.sjsocial.org/crt/Sebastian.html>>

SAMPEDRO NIETO F.

Propuesta ecuménica de "Ecclesia in America": <<http://www.iglesia.cl:16080/red/vicentinos/temas/tema006.html>>

RICHARD P.

El sínodo de los Obispos para América, en "Amanecer" 9 (1997), en <<http://www.eurplace.org/orga/centroce/aman9/sinodo.html>>

SCHMIESING K.E.

Freedom and Culture in the Americas: Reflections on Ecclesia in America, en <http://www.acton.org/research/pubs/papers/freedom_culture.html>